

# TEMA 1. La esistenza di Dio

**La dimensione religiosa caratterizza l'essere umano. Purificate dalla superstizione, le espressioni della religiosità umana mostrano con chiarezza che esiste un Dio creatore.**

## 1. La dimensione religiosa dell'essere umano

La dimensione religiosa caratterizza l'essere umano fin dalle sue origini storiche primitive. Purificate dalla deriva della superstizione, dovuta in definitiva all'ignoranza e al peccato, le espressioni della religiosità umana manifestano la convinzione che esista un Dio creatore, dal quale dipendono il mondo e la nostra esistenza personale. Se è vero che il politeismo ha accompagnato molte fasi della storia umana, è altrettanto vero che la dimensione più profonda della religiosità umana e la sapienza filosofica hanno cercato le ragioni più radicali del mondo e della vita umana in un unico Dio, fondamento della realtà e compimento della nostra aspirazione alla felicità[1].

Nonostante la loro diversità, le espressioni artistiche, filosofiche, letterarie, ecc. presenti nella cultura dei popoli, tutte hanno in comune la riflessione sul tema di Dio e sui temi più importanti dell'esistenza umana: la vita e la morte, il bene e il male, il destino ultimo e il senso di tutte le cose[2]. Come testimoniato da queste manifestazioni dello spirito umano lungo la storia, il riferimento a Dio appartiene alla cultura umana e costituisce una dimensione essenziale della società degli uomini. La libertà religiosa rappresenta pertanto il primo dei diritti e la ricerca di Dio il primo dei doveri: tutti gli uomini «dalla loro stessa natura e per obbligo morale sono tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione; e sono pure tenuti ad aderire alla verità, una volta conosciuta»[3]. La negazione di Dio ed il tentativo di escluderlo dalla cultura e dalla vita sociale e civile sono fenomeni relativamente recenti, limitati ad alcune aree del mondo occidentale. Il fatto che i grandi interrogativi religiosi ed esistenziali siano rimasti invariati nel tempo[4] smentisce l'idea che la religione sia circoscritta ad una fase "infantile" della storia umana, destinata a sparire con il progresso delle conoscenze.

Il cristianesimo assume in sé quanto di buono vi è nella ricerca e nell'adorazione di Dio come espresse storicamente dalla religiosità umana, svelandone però il vero significato, quello di un cammino verso l'unico e vero Dio che si è rivelato nella storia di salvezza consegnata al popolo di Israele ed è venuto incontro a noi facendosi uomo in Gesù Cristo, Verbo incarnato[5].

## 2. Dalle creature materiali a Dio

L'intelletto umano può conoscere l'esistenza di Dio avvicinandosi a Lui attraverso un cammino che ha come punto di partenza il mondo creato e come itinerari due versanti, le creature materiali e la persona umana. Sebbene questo cammino sia stato specialmente sviluppato da autori cristiani, gli itinerari che, partendo dalla natura e dalla coscienza umana, conducono fino a Dio, sono stati esposti e percorsi da molti filosofi e spiriti religiosi di diverse epoche e culture.

Le vie verso l'esistenza di Dio vengono chiamate anche "prove", non nel senso che le scienze matematiche o naturali danno a questo termine, ma nel senso di argomenti filosofici convergenti e convincenti, che il soggetto comprende con maggiore o minore forza a seconda della sua formazione specifica[6]. Che le prove dell'esistenza di Dio non possano intendersi nel senso delle prove impiegate dalle scienze sperimentali discende con chiarezza dal fatto che Dio non è oggetto della nostra conoscenza empirica.

Ciascuna via verso l'esistenza di Dio perviene soltanto ad uno specifico aspetto o dimensione della realtà assoluta di Dio, quello dello specifico contesto filosofico entro cui la "via" di snoda: «partendo dal movimento e dal divenire, dalla contingenza, dall'ordine e dalla bellezza del mondo si può giungere a conoscere Dio come origine e fine dell'universo»[7]. La ricchezza e l'incommensurabilità di Dio sono tali che nessuna di queste vie, da sola, possa giungere ad una immagine personale di Dio, ma solo a qualche aspetto di essa: la sua esistenza, intelligenza, provvidenza, ecc.

Fra le vie cosmologiche più note vi sono le celebri "5 vie" elaborate da san Tommaso d'Aquino che riprendono in buona parte le riflessioni di filosofi a lui precedenti, e per la cui comprensione sono necessari alcuni elementi di metafisica[8]. Le prime due vie propongono l'idea che le catene causali (passaggio dalla potenza all'atto; passaggio dalla causa efficiente all'effetto) che osserviamo in natura non possono risalire nel passato all'infinito, ma devono riposare su un primo motore e su una prima causa; la terza, partendo dall'osservazione che gli enti naturali sono contingenti e limitati deduce che la loro causa deve essere un Ente incondizionato e necessario; la quarta, considerando i gradi di perfezione partecipata che si riscontrano nelle cose, ne deduce l'esistenza di una fonte di tutte queste perfezioni; la quinta via, osservando l'ordine e il finalismo presenti nel mondo, conseguenza della specificità e della stabilità delle sue leggi, ne deduce l'esistenza di una intelligenza ordinatrice che sia anche causa finale di ogni cosa. Questi ed altri itinerari analoghi sono stati proposti da diversi autori con diversi linguaggi e diverse forme, fino ai nostri giorni. Essi mantengono pertanto la loro attualità, sebbene per comprenderli sia necessario impiegare una conoscenza delle cose basata sul realismo (in opposizione a forme di pensiero ideologico), che non riduca la conoscenza della realtà al solo piano empirico-sperimentabile (evitando cioè il riduzionismo ontologico), consentendo infine alla mente umana di ascendere dagli effetti visibili alle cause invisibili (affermaazione del pensiero metafisico).

La conoscenza di Dio è anche accessibile al senso comune, cioè al pensiero filosofico spontaneo esercitato da ogni essere umano, come risultato di esperienze esistenziali semplici: la meraviglia di fronte alla bellezza e all'ordine della natura, la gratitudine per il dono della vita, il fondamento e la ragione del bene e dell'amore. Questo tipo di conoscenza è importante anche per cogliere a quale soggetto si riferiscono le prove filosofiche dell'esistenza di Dio: san Tommaso, ad esempio, termina le sue cinque vie collegandole con l'affermazione: "e questo tutti chiamano Dio".

La testimonianza della Sacra Scrittura (cfr. *Sap* 13,1-9; *Rm* 1,18-20; *At* 17,22-27) e gli insegnamenti del Magistero della Chiesa confermano che l'intelletto umano può giungere, partendo dalle creature, fino alla conoscenza dell'esistenza di Dio creatore<sup>[9]</sup>. Al tempo stesso, sia la Scrittura che il Magistero avvertono che il peccato e le cattive disposizioni morali possono rendere più difficile questo riconoscimento.

### 3. Lo spirito umano manifesta Dio

L'essere umano percepisce la sua singolarità e la sua emergenza sul resto della natura. Pur condividendo molti aspetti della sua vita biologica con altre specie animali, egli si riconosce unico nella sua fenomenologia: riflette su sé stesso, è capace di progresso culturale e tecnico, avverte la moralità delle proprie azioni, trascende con la sua conoscenza e la sua volontà, ma soprattutto con la sua libertà, il resto del cosmo materiale<sup>[10]</sup>. In sostanza, l'essere umano è soggetto di una vita spirituale che trascende la materia dalla quale egli pure dipende<sup>[11]</sup>. Fin dalle origini, la cultura e religiosità dei popoli hanno spiegato questa trascendenza dell'essere umano affermando la sua dipendenza da Dio, di cui la vita umana contiene come un riflesso. In sintonia con questo comune sentire della ragione, la Rivelazione ebraico-cristiana insegna che l'essere umano è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gen* 1,26-28).

La persona umana è essa stessa via verso Dio. Esistono itinerari che conducono a Dio partendo dalla propria esperienza esistenziale: «con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio. In queste aperture egli percepisce segni della propria anima spirituale»<sup>[12]</sup>.

La presenza di una coscienza morale che approva il bene che facciamo e riprova il male che compiamo o vorremmo compiere, conduce a riconoscere un Sommo bene cui siamo chiamati a conformarci, di cui la nostra coscienza è come il messaggero. Partendo dall'esperienza della coscienza umana e senza conoscere la Rivelazione biblica, vari pensatori avviarono fin dall'antichità una riflessione sulla dimensione etica dell'agire umano, riflessione disponibile ad ogni uomo perché creato a immagine di Dio.

Insieme alla propria coscienza, l'essere umano si riconosce libero, quale condizione del proprio agire morale. Nel riconoscersi libera, la persona umana legge in sé la corrispondente responsabilità delle proprie azioni e l'esistenza di Qualcuno di fronte a cui essere responsabile; Questo deve essere maggiore della natura materiale, a noi inferiore, e maggiore dei nostri simili, anch'essi chiamati ad essere responsabili come noi. L'esistenza della libertà e della responsabilità umane conducono all'esistenza di Dio come garante di ciò che è bene e ciò che è male, come Creatore legislatore e remuneratore.

Nel contesto culturale odierno si nega spesso la verità della libertà umana, riducendo l'essere umano ad un animale il cui agire è regolato solo dall'azione di pulsioni necessarie, oppure identificando la sede della vita spirituale (mente, coscienza, anima) con la corporeità degli organi cerebrali e nervosi, negando così l'esistenza di ogni vita morale. A questa visione si può rispondere con argomenti che dimostrano, sul piano della ragione e della fenomenologia umana, l'auto-trascendenza della persona umana, il libero arbitrio che opera anche in scelte condizionate dalla natura, e la non riducibilità della mente al cervello.

Anche nella presenza del male e dell'ingiustizia nel mondo, molti uomini vedono oggi una prova della non-esistenza di Dio, perché se Egli esistesse, non permetterebbe tutto ciò. In realtà questo disagio e questo interrogativo sono anch'essi una "via" verso Dio. L'uomo, infatti, percepisce il male e l'ingiustizia come privazioni, come situazioni dolorose non dovute che reclamano un bene e una giustizia cui si aspira. Se nella struttura più intima del nostro essere non si aspirasse al bene, non vedremmo nel male un danno e una privazione.

Nell'essere umano esiste come un desiderio naturale di verità, di bene e di felicità, quali manifestazioni del nostro desiderio naturale di vedere Dio. Se tale desiderio restasse frustrato, la creatura umana sarebbe un essere davvero contraddittorio, poiché queste aspirazioni costituiscono il nucleo più profondo della vita spirituale e della dignità dell'essere umano. La loro presenza nell'intimo del nostro cuore mostrano l'esistenza di un Creatore che, attraverso la speranza di Lui, ci chiama verso di Lui. Se le vie "cosmologiche" non assicurano di poter giungere a Dio come essere personale, le vie "antropologiche", che partono dall'uomo e dalle sue aspirazioni, fanno intravedere che il Dio da cui riconosciamo di dipendere deve essere una persona capace di amare, un essere personale di fronte a creature personali.

La sacra Scrittura contiene insegnamenti espliciti circa l'esistenza di una legge morale iscritta da Dio nel cuore dell'uomo (cfr. *Sir* 15,11-20; *Sal* 19; *Rm* 2,12-16). La filosofia di ispirazione cristiana ha chiamato questa legge "legge morale naturale", accessibile agli uomini di ogni epoca e cultura, sebbene il suo riconoscimento, come per l'esistenza di Dio, possa venire offuscato dal peccato. Il Magistero della Chiesa ha molte volte ribadito l'esistenza della coscienza umana e della libertà come vie verso Dio<sup>[13]</sup>.

#### 4. La negazione di Dio: le cause dell'ateismo

Le diverse argomentazioni filosofiche impiegate per "provare" l'esistenza Dio non causano necessariamente la fede in Dio, ma solo la ragionevolezza di tale fede. E ciò per vari motivi: a) conducono l'uomo a riconoscere alcuni caratteri filosofici dell'immagine di Dio (bontà, intelligenza, ecc.), fra i quali la sua stessa esistenza, ma non dicono nulla su *Chi sia* l'essere personale verso il quale si dirige l'atto di fede; b) la fede è la risposta libera dell'uomo a Dio che si rivela, non una deduzione filosofica necessaria; c) causa della fede è Dio stesso, che si rivela gratuitamente e muove con la sua grazia il cuore dell'uomo perché aderisca a Lui; d) l'oscurità e l'incertezza con cui il peccato ferisce la ragione dell'uomo ostacolano tanto il riconoscimento dell'esistenza di Dio quanto la risposta di fede alla sua Parola[14]. Per questi motivi, l'ultimo in modo particolare, è sempre possibile da parte dell'uomo una negazione di Dio[15].

L'ateismo possiede una manifestazione teorica (pretesa di negare positivamente Dio, per via razionale) ed una pratica (negare Dio con il proprio comportamento, vivendo come se non esistesse). Una professione di ateismo positivo come conseguenza di una analisi razionale di tipo scientifico, empirico, è contraddittoria, perché Dio non è oggetto del sapere scientifico-sperimentale. Una negazione positiva di Dio a partire dalla razionalità filosofica è possibile da parte di specifiche visioni apriori della realtà, di natura quasi sempre ideologica, prima fra tutte il materialismo. L'incongruenza di queste visioni può essere messa in luce con l'aiuto della metafisica e di una gnoseologia realista.

Una causa diffusa di ateismo positivo è ritenere che l'affermazione di Dio obblighi ad una penalizzazione dell'uomo: se Dio esiste allora l'uomo non sarebbe libero, né godrebbe di una piena autonomia nella sua esistenza terrena. Questa visione ignora che la dipendenza della creatura da Dio fonda la libertà e l'autonomia della creatura[16]. È vero piuttosto il contrario: come insegna la storia dei popoli, quando si nega Dio si finisce col negare anche l'uomo e la sua dignità trascendente.

Altri giungono alla negazione di Dio ritenendo che la religione, il cristianesimo in specifico, rappresenti un ostacolo al progresso umano perché frutto di ignoranza o di superstizione. A questa obiezione si può rispondere su basi storiche: è infatti possibile mostrare l'influenza positiva della Rivelazione cristiana sia sulla concezione della persona umana e dei suoi diritti, sia sulla nascita e sul progresso delle scienze. Dalla Chiesa cattolica l'ignoranza è sempre stata considerata, a ragione, un ostacolo verso la vera fede. In genere, coloro che negano Dio per affermare il progresso dell'uomo lo fanno per difendere una visione immanente del progresso storico, avente come fine una utopia politica o un benessere semplicemente materiale, incapaci di soddisfare pienamente le aspettative del cuore umano.

Fra le cause dell'ateismo, specialmente dell'ateismo pratico, va incluso anche il cattivo esempio dei 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»[17]. In positivo, a partire dal Concilio Vaticano II la Chiesa ha sempre segnalato nella testimonianza dei cristiani il principale fattore per realizzare una necessaria, "nuova evangelizzazione"[18].

#### 5. L'agnosticismo e l'indifferenza religiosa

L'agnosticismo, diffuso specie negli ambienti intellettuali, sostiene che la ragione umana non può concludere nulla su Dio e sulla sua esistenza. Spesso i loro fautori si propongono un impegno di vita personale e sociale, ma senza alcun riferimento verso un fine ultimo, cercando così di vivere un umanesimo senza Dio. La posizione agnostica termina spesso identificandosi con un ateismo pratico. Inoltre, chi pretendesse di orientare i fini parziali del proprio vivere quotidiano senza prendere alcun impegno circa il fine ultimo dei propri atti, in realtà ha quasi sempre scelto un preciso fine ultimo, di carattere immanente, per la propria vita. La posizione agnostica merita comunque rispetto, sebbene i loro assertori vadano aiutati a dimostrare la sincerità della loro non-negazione di Dio mantenendo una apertura alla possibilità di riconoscerne l'esistenza e la sua rivelazione nella storia.

L'indifferenza religiosa rappresenta oggi la principale manifestazione di non credenza e, come tale, ha ricevuto una crescente attenzione da parte del Magistero della Chiesa[19]. Il tema di Dio non viene preso in considerazione perché quasi soffocato da una vita orientata ai beni materiali. L'indifferenza religiosa coesiste con certa simpatia per il sacro e talvolta per lo pseudo-religioso, fruiti in modo moralmente disimpegnato, come fossero beni di consumo. Per mantenere a lungo una posizione di indifferenza religiosa, l'essere umano ha bisogno di continue distrazioni in modo da non soffermarsi mai sui problemi esistenziali più importanti, rimuovendoli sia dalla propria vita quotidiana che dalla propria coscienza: senso della vita e della morte, valore morale delle proprie azioni, ecc. Poiché nella vita di una persona esistono sempre eventi "che fanno la differenza" (innamoramento, paternità, morti premature, dolori e gioie, ecc.), la posizione di "indifferenza religiosa" non è sostenibile lungo l'intero arco di una vita umana, perché su Dio non si può fare a meno, almeno qualche volta, di interrogarsi. Prendendo spunto dagli eventi esistenzialmente significativi della vita, occorre aiutare chi è indifferente ad aprirsi alla affermazione di Dio.

#### 6. Il pluralismo religioso: vi è un unico e vero Dio, rivelatosi in Gesù Cristo

La religiosità umana, — che quando è autentica, è via verso il riconoscimento dell'unico Dio — si è espressa e si esprime nella storia e nella cultura dei popoli in forme diverse e talvolta anche nel culto di una diversa immagine della divinità. Le religioni della terra che esprimono la ricerca sincera di Dio e rispettano la dignità trascendente dell'uomo vanno rispettate: la Chiesa Cattolica ritiene che in esse sia presente non di rado una scintilla, quasi una partecipazione della Verità divina[20]. Nell'accostarsi alle varie religioni della terra, la ragione umana suggerisce un opportuno discernimento: riconoscere la presenza di superstizione e di ignoranza, di forme di irrazionalità, di pratiche che non sono in accordo con la dignità e la libertà della persona umana.

Il dialogo inter-religioso non si oppone alla missione e all'evangelizzazione. Anzi, nel rispetto della libertà di ciascuno, fine del dialogo è proprio l'annuncio di Cristo. I semi di verità che le religioni non cristiane possono contenere sono infatti semi dell'unica Verità che è Cristo e, pertanto, hanno il diritto di essere rivelati e condotti a maturazione mediante l'annuncio di Cristo, via, verità e vita. Tuttavia, Dio non nega la salvezza a coloro i quali, ignorando incolpevolmente l'annuncio del Vangelo, vivono secondo la legge morale naturale, riconoscendone il fondamento nell'unico vero Dio[21].

Nel dialogo inter-religioso il cristianesimo può procedere mostrando che le religioni della terra, quando espressione autentiche del legame con il vero e unico Dio, hanno nel cristianesimo il loro compimento. Solo in Cristo Dio rivela l'uomo all'uomo, offre la soluzione ai suoi enigmi e gli svela il senso profondo delle sue aspirazioni. Lui è l'unico mediatore fra Dio e gli uomini[22].

Il cristiano può affrontare il dialogo inter-religioso con ottimismo e speranza in quanto sa che ogni essere umano è creato a immagine dell'unico e vero Dio e che ognuno, se sa fare silenzio in sé stesso, può ascoltare la testimonianza della propria coscienza, che conduce anch'essa all'unico Dio rivelatosi in Gesù Cristo. «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo — afferma Gesù di fronte a Pilato —; per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (Gv 18,37). In tal senso, il cristiano può parlare di Dio senza rischio di intolleranza, perché il Dio che egli esorta a riconoscere nella natura e in sé stessi, il Dio che creato il cielo e la terra, è lo stesso Dio della storia della salvezza, rivelatosi al popolo di Israele e fattosi uomo in Cristo. Questo fu l'itinerario seguito dai primi cristiani: essi rifiutarono di far adorare Cristo come uno fra i tanti dèi del Pantheon romano, perché convinti dell'esistenza di un unico e vero Dio; e si impegnarono allo stesso tempo per mostrare che il Dio intravisto dai filosofi come causa, ragione e fondamento del mondo, era ed è lo stesso Dio di Gesù Cristo[23].

Giuseppe Tanzella-Nitti

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 27-49

Concilio Vaticano II, cost. *Gaudium et spes*, nn. 4-22

Giovanni Paolo II, enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, nn. 16-35

Benedetto XVI, enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, nn. 4-12

-----  
[1] Cfr. *Catechismo*, n. 28; Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, n. 1.

[2] «Al di là di tutte le differenze che contraddistinguono gli individui e i popoli, c'è una fondamentale comunanza, dato che le varie culture non sono in realtà che modi diversi di affrontare la questione del significato dell'esistenza personale. E proprio qui possiamo identificare una fonte del rispetto che è dovuto ad ogni cultura e ad ogni nazione: qualsiasi cultura è uno sforzo di riflessione sul mistero del mondo e in particolare dell'uomo: è un modo di dare espressione alla dimensione trascendente della vita umana. Il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio», Giovanni Paolo II, *Allocuzione all'O.N.U.*, New York, 5-X-1995, «Insegnamenti», XVIII,2 (1995) 730-744, n. 9.

[3] Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 2.

[4] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 10.

[5] Cfr. Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10-XI-1994, n. 6; Enc. *Fides et ratio*, n. 2.

[6] Cfr. *Catechismo*, n. 31.

[7] *Catechismo*, n. 32.

[8] Cfr. s. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; *Contra gentiles*, I, c. 13. Per una loro esposizione particolareggiata si rimanda il lettore ai due luoghi tomasiani indicati e ad un manuale di Metafisica o di Teologia naturale.

[9] Cfr. Concilio Vaticano I, Cost. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DH 3004; *Sacrorum Antistitum*, 1-IX-1910, DH 3538; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum veritatis*, 24-V-1990, n. 10; Enc. *Fides et ratio*, n. 67. Sinteticamente in *Catechismo*, nn. 36-38.

[10] «Con gratitudine, perché intuiamo la felicità alla quale siamo chiamati, abbiamo imparato che tutte le creature sono state tratte dal nulla da Dio e per Iddio: tanto le creature razionali, ciò è noi uomini, anche se così spesso perdiamo la ragione, quanto le creature irrazionali, quelle che vagano sulla superficie della terra, o abitano nelle viscere del mondo, o spaziano nell'azzurro del cielo, capaci perfino di guardare fisso il sole. Ma, in mezzo a questa meravigliosa varietà, soltanto noi uomini — sugli angeli va fatto un discorso a parte — ci uniamo al Creatore attraverso l'esercizio della nostra libertà: possiamo rendere o negare a Dio la gloria che gli compete in quanto Autore di tutto ciò che esiste», san Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, n. 24.

[11] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 18.

[12] *Catechismo*, n. 33.

[13] Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 17 e 18. In particolare, la dottrina sulla coscienza morale e la responsabilità legata alla libertà umana, nel quadro della spiegazione della persona umana come immagine di Dio, è stata estesamente sviluppata da Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, nn. 54-64.

[14] Cfr. *Catechismo*, n. 37.

[15] Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 19-21.

[16] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 36.

[17] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 19

[18] Cfr. *Gaudium et spes*, n. 21; Paolo VI, Enc. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 21; Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, n. 93; Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, capp. III e IV.

[19] Cfr. Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 34; Enc. *Fides et ratio*, n. 5.

[20] Cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Nostra Aetate*, n. 2.

[21] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 16.

[22] Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, n. 5; Congregazione per la Dottrina della fede, Dich. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, nn. 5, 13-15.

[23] Cfr. Enc. *Fides et ratio*, n. 34; Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, n. 5

## TEMA 2. La Rivelazione

**Dio si è rivelato come Essere personale, per mezzo di una storia di salvezza, e ha creato ed educato un popolo che fosse custode della sua Parola e preparasse l'Incarnazione di Gesù.**

### 1. Dio si rivela agli uomini

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura. Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»[1].

La rivelazione di Dio ha come suo primo stadio la creazione, ove Egli offre una perenne testimonianza di Sé[2]. Attraverso le creature Dio si è manifestato e si manifesta a tutti gli uomini di tutti i tempi, facendo loro conoscere la Sua bontà e le Sue perfezioni. Fra queste, l'essere umano, immagine e somiglianza di Dio, è la creatura che massimamente rivela Dio. Tuttavia, Dio ha voluto rivelarsi come Essere personale attraverso una storia di salvezza, formando ed educando un popolo perché fosse custode della Sua Parola rivolta agli uomini per preparare in esso l'Incarnazione del Suo Verbo, Gesù Cristo[3]. In Lui, Dio rivela il mistero della Sua vita trinitaria: il progetto del Padre di ricapitolare nel suo Figlio tutte le cose e di eleggere ed adottare tutti gli uomini come figli nel Suo Figlio (cfr. *Ef* 1,3-10; *Col* 1,13-20), riunendoli a partecipare della Sua eterna vita divina per mezzo dello Spirito Santo. Dio rivela e compie il suo disegno di salvezza mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo nella storia[4].

Contenuto della Rivelazione sono sia verità naturali, che l'essere umano potrebbe conoscere anche mediante la sola ragione, sia verità che eccedono la ragione umana e che possono essere conosciute soltanto per la libera e gratuita bontà con cui Dio le rivela. La Rivelazione divina non ci parla principalmente di verità sul mondo e sull'uomo: nel suo cuore vi è l'offerta di Dio del mistero della sua vita personale e l'invito a prendervi parte.

La rivelazione divina si compie con parole ed opere; essa è indissociabilmente mistero ed evento; manifesta al tempo stesso una dimensione oggettiva (parola che rivela verità ed insegnamenti) e soggettiva (parola personale che testimonia e invita al dialogo). Essa, dunque, si comprende e si trasmette come verità e come vita[5].

Oltre alle opere e ai segni esterni con cui Egli si rivela, Dio concede l'impulso interiore della sua grazia perché gli uomini possano aderire con il cuore alle verità rivelate (cfr. *Mt* 16,17; *Gv* 6,44). Questa intima rivelazione di Dio nei cuori dei fedeli non va confusa con le cosiddette "rivelazioni private" le quali, quando accolte dalla tradizione di santità della Chiesa, non trasmettono alcun contenuto nuovo od originale, ma ricordano agli uomini l'unica Rivelazione di Dio compiutasi in Gesù Cristo ed esortano a metterla in pratica[6].

### 2. La Sacra Scrittura, testimone della Rivelazione

Il popolo di Israele, su ispirazione e mandato di Dio, lungo i secoli ha posto per iscritto la testimonianza della Rivelazione di Dio nella sua storia, ponendola in relazione di continuità con la rivelazione dell'unico e vero Dio fatta ai nostri progenitori. Attraverso la Sacra Scrittura, le parole di Dio si esprimono con le parole degli uomini, fino ad assumere, nel Verbo incarnato, la stessa natura umana. Oltre alle Scritture di Israele, accolte dalla Chiesa e conosciute come Antico o Primo Testamento, gli apostoli e i discepoli della loro cerchia misero anch'essi per iscritto la testimonianza della Rivelazione di Dio come questa si è realizzata in pienezza nel Suo Verbo, del cui evento terreno essi fecero esperienza, in modo particolare del mistero pasquale della sua morte e resurrezione, dando così origine ai libri del Nuovo Testamento.

La verità che Dio al quale le Scritture di Israele rendono testimonianza è l'unico vero Dio, creatore del cielo e della terra, è posta in luce, in particolare, anche dai "libri sapienziali". Il loro contenuto supera i confini del popolo di Israele per interessare l'esperienza comune del genere umano di fronte ai grandi temi dell'esistenza, dal senso del cosmo al senso della vita dell'uomo (Sapienza), dagli interrogativi sulla morte e su quello che la seguirà al significato dell'attività umana sulla terra (Qoelet), dalle relazioni familiari e sociali alle virtù che le devono regolare per vivere secondo i piani di Dio e raggiungere così la pienezza della propria umanità (Proverbi, Siracide, ecc.).

Dio è l'Autore della Sacra Scrittura, che gli autori sacri (agiografi), anch'essi autori dei testi, hanno redatto con l'ispirazione dello Spirito Santo. Per la sua composizione, Egli «scelse degli uomini di cui si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva»[7]. Tutto ciò che gli scrittori sacri asseriscono può dunque ritenersi asserito dallo Spirito Santo: «si deve dichiarare, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture»[8].

Per rettamente comprendere la sacra Scrittura occorre tenere presenti i sensi della Scrittura — letterale e spirituale;



quest'ultimo riconoscibile anche in: allegorico, morale ed anagogico — ed i diversi generi letterari in cui sono stati redatti i vari libri o parti di essi[9]. In particolare, la sacra Scrittura deve essere letta *nella Chiesa*, ossia alla luce della sua tradizione viva e dell'analogia della fede[10]: la Scrittura deve essere letta e compresa nel medesimo Spirito in cui è stata scritta.

I diversi studiosi che si sforzano di interpretare ed approfondire il contenuto della Scrittura ne propongono i risultati in base alla loro personale autorità scientifica. Al Magistero della Chiesa spetta il compito di proporre una interpretazione autentica, vincolante per i fedeli, basata sulla autorità dello Spirito che assiste il ministero docente del Romano Pontefice e dei Vescovi in comunione con lui. Grazie a questa assistenza divina, la Chiesa, fin dai primi secoli, riconobbe quali libri contenevano la testimonianza della Rivelazione, nel Primo e nel Nuovo Testamento, formulando così il "canone" della Sacra Scrittura[11].

Una retta interpretazione della Sacra Scrittura, riconoscendovi i diversi generi letterari presenti, è necessaria quando gli autori sacri descrivono aspetti del mondo che sono di pertinenza anche delle scienze naturali: la formazione degli elementi del cosmo, l'esistenza delle diverse forme di vita sulla terra, la comparsa del genere umano, i fenomeni naturali in genere. Va evitato l'errore del fondamentalismo, che non si distacca dal senso letterale e dal genere storico anche quando sarebbe lecito farlo. Va anche evitato l'errore di chi ritiene i racconti biblici forme puramente mitologiche, senza alcun contenuto veritativo da trasmettere circa la storia degli eventi e la loro radicale dipendenza dalla volontà di Dio[12].

### 3. La Rivelazione come storia della salvezza compiutasi in Cristo

Dialogo fra Dio e gli uomini, con cui Egli li invita a partecipare della Sua vita personale, la Rivelazione si manifesta fin dall'inizio con il carattere di una "alleanza" che dà origine ad una "storia di salvezza". «Volendo aprire la via della salvezza celeste, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò nella speranza della salvezza, ed ebbe costante cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro, i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene. A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo, che dopo i patriarchi ammaestrò per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscessero come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stessero in attesa del salvatore promesso. In tal modo preparò lungo i secoli la via al vangelo»[13].

Inaugurata già con la creazione dei progenitori e la loro collocazione nell'intimità e familiarità divine, prefigurata nel patto cosmico con Noè, l'alleanza di Dio con l'uomo si rivela in modo esplicito con Abramo e poi, in maniera particolare, con Mosè, al quale Dio consegna le Tavole della Legge. Tanto la discendenza numerosa promessa ad Abramo, nella quale sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra, quanto la legge consegnata a Mosè, con i sacrifici e il sacerdozio che accompagnano il culto a Dio, sono preparazione e figura della nuova ed eterna alleanza sancita in Gesù Cristo, Figlio di Dio, realizzata e rivelata nella sua Incarnazione e nel suo sacrificio pasquale. L'alleanza in Cristo redime dal peccato dei progenitori, che ruppero con la loro disobbedienza la prima offerta dell'alleanza divina.

La storia della salvezza si manifesta come una grandiosa pedagogia divina che punta verso Cristo. I profeti, il cui compito era ricordare l'alleanza e le sue esigenze morali, parlano specialmente di Lui, il Messia promesso. Essi annunciano l'economia di una nuova alleanza, spirituale ed eterna, scritta nei cuori, che sarà Cristo a rivelare ed insegnare con le Beatitudini e l'insegnamento evangelico, promulgando il precetto della carità, compimento di tutta la Legge.

Gesù Cristo è insieme mediatore e pienezza della Rivelazione; egli è il Rivelatore, la Rivelazione e il Rivelato, perché Parola stessa di Dio fatta carne: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2). Dio, nel Suo Verbo, ha detto ogni cosa: «l'economia cristiana, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo»[14]. In modo particolare, il compimento e la pienezza della Rivelazione divina si manifestano nel mistero pasquale di Gesù Cristo, ovvero nella sua passione, morte e resurrezione, quale Parola definitiva nella quale Dio ha espresso la totalità del suo amore condiscendente e ha rinnovato il mondo. Solo in Gesù Cristo, Dio rivela l'uomo a sé stesso e gli fa comprendere quale sia la sua dignità e altissima vocazione[15].

La fede, risposta dell'uomo alla rivelazione divina, è una adesione personale a Dio in Cristo, motivata dalle sue parole e dalle opere che Egli compie. La credibilità della rivelazione è soprattutto la credibilità della persona di Gesù Cristo, quella di tutta la sua vita. La sua posizione di mediatore, pienezza e fondamento della credibilità della Rivelazione, differenziano la persona di Gesù da qualsiasi altro fondatore di religione, che non chiede ai suoi seguaci di avere fede in lui, né si propone come pienezza o compimento di ciò che Dio vuol rivelare, ma soltanto come mediatore per farlo conoscere agli uomini.

### 4. La trasmissione della Rivelazione divina

La Rivelazione divina è contenuta nella sacra Scrittura e nella sacra Tradizione, che costituiscono un unico deposito ove

si custodisce la parola di Dio[16]. Esse sono fra loro interdipendenti: la Tradizione trasmette e interpreta la Scrittura; la Scrittura verifica e convalida quanto si vive nella Tradizione[17].

La Tradizione, fondata sulla predicazione apostolica, testimonia e trasmette in modo vivo e dinamico quanto la Scrittura ha raccolto in un testo fissato. «Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità»[18].

Gli insegnamenti del Magistero della Chiesa, quello dei Padri della Chiesa, la preghiera della Liturgia, il comune sentire dei fedeli che vivono in grazia di Dio, ma anche realtà quotidiane come l'educazione alla fede trasmessa dai genitori ai propri figli o l'apostolato cristiano, contribuiscono alla trasmissione della Rivelazione divina. Infatti, ciò che fu ricevuto dagli apostoli e trasmesso ai suoi successori, i Vescovi, «comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede»[19]. La grande Tradizione apostolica va distinta dalle singole tradizioni, teologiche, liturgiche, disciplinari, ecc. il cui valore può essere limitato e anche provvisorio[20].

La realtà congiunta della Rivelazione divina come verità e come vita implica che l'oggetto della trasmissione non sia soltanto un insegnamento, ma anche uno stile di vita: dottrina ed esempio sono inseparabili. Ad essere trasmessa è infatti una esperienza viva, quella dell'incontro con Cristo risorto e ciò che questo incontro ha significato per la vita di ciascuno. Per questo motivo, al parlare della trasmissione della Rivelazione, la Chiesa parla di *fides et mores*, fede e costumi, dottrina e comportamento.

## 5. Il Magistero della Chiesa, custode e interprete autorevole della Rivelazione

«L'ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivente della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo»[21], cioè ai vescovi in comunione con il successore di Pietro, il vescovo di Roma. Questo ufficio del Magistero della Chiesa è un servizio alla parola divina e ha come fine la salvezza delle anime. Pertanto «il Magistero non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio»[22]. Gli insegnamenti del Magistero della Chiesa rappresentano il luogo più importante ove è contenuta la Tradizione apostolica: di tale tradizione, il Magistero è come la dimensione sacramentale.

La sacra Scrittura, la sacra Tradizione e il Magistero della Chiesa costituiscono pertanto una certa unità, in modo che nessuna di queste realtà possa sussistere senza le altre[23]. Fondamento di questa unità è lo Spirito Santo, Autore della Scrittura, protagonista della Tradizione viva della Chiesa, guida del Magistero che assiste con i suoi carismi. Nella loro origine, le chiese della Riforma protestante vollero seguire la *sola Scriptura*, lasciandone l'interpretazione ai singoli fedeli: tale posizione ha dato luogo alla grande dispersione delle confessioni protestanti e si è rivelata in sé poco sostenibile, poiché ogni testo ha bisogno di un contesto, di una Tradizione appunto, entro il quale leggerlo e interpretarlo. Anche l'errore del fondamentalismo separa la Scrittura dalla Tradizione e dal Magistero, cercando erroneamente di mantenere l'unità dell'interpretazione ancorandola al solo senso letterale[24].

Nell'insegnare il contenuto del deposito rivelato la Chiesa è soggetta di una infallibilità *in docendo*, fondata sulle promesse di Gesù circa la sua indefettibilità, ovvero il suo adempiere senza fallire alla missione di salvezza affidatale (cfr. *Mt* 16,18; *Mt* 28,18-20; *Gv* 14,17.26). Questo magistero infallibile viene esercitato: a) quando i Vescovi sono radunati in Concilio ecumenico in unione con il successore di Pietro, capo del collegio apostolico; b) quando il Romano Pontefice intende promulgare *ex cathedra*, ovvero con un tenore nelle espressioni ed un genere di documenti che fanno esplicito riferimento al suo mandato petrino universale, uno specifico insegnamento che ritiene necessario per il bene del popolo di Dio; c) quando i Vescovi della Chiesa, in unione con il successore di Pietro, sono unanimi nel professare la medesima dottrina o insegnamento, anche se non si trovano riuniti nello stesso luogo. Sebbene la predicazione di un singolo Vescovo che propone isolatamente uno specifico insegnamento non goda del carisma di infallibilità, i fedeli sono ugualmente tenuti ad obbedirvi rispettosamente, così come devono osservare gli insegnamenti provenienti dal Collegio episcopale o dal Romano Pontefice anche se questi non vengano proposti come definitivi o irreformabili[25].

## 6. L'immutabilità del deposito della Rivelazione

Un insegnamento dogmatico della Chiesa (*dogma* vuol dire dottrina, insegnamento) è presente fin dai primi secoli: i principali contenuti della predicazione apostolica vengono messi per iscritto dando origine alle professioni di fede richieste a coloro che ricevevano il battesimo, contribuendo così a definire l'identità della fede cristiana. I dogmi progrediscono in numero con il progredire storico della Chiesa. La loro definizione nasce spesso dalla necessità di chiarire alcuni errori oppure di aiutare la fede del popolo di Dio con opportuni approfondimenti. Quando il Magistero della Chiesa propone un nuovo dogma non sta creando nulla di nuovo, ma solo esplicitando quanto già contenuto nel



deposito rivelato. «Il Magistero della Chiesa si avvale in pienezza dell'autorità che gli viene da Cristo quando definisce qualche dogma, cioè quando, in una forma che obbliga il popolo cristiano ad un'irrevocabile adesione di fede, propone verità contenute nella Rivelazione divina, oppure verità che a quelle sono necessariamente collegate»[26].

L'insegnamento dogmatico della Chiesa, come lo sono ad esempio gli articoli del *Credo*, è immutabile, perché esprime il contenuto di una Rivelazione ricevuta da Dio e non fatta dagli uomini. I dogmi, tuttavia, hanno ammesso ed ammettono un certo sviluppo omogeneo, sia perché l'intelligenza della fede va approfondendosi con il tempo, sia perché in culture e in epoche diverse sorgono problemi nuovi, ai quali l'insegnamento della Chiesa deve fornire risposte che siano in accordo con la parola di Dio, esplicitando quanto implicitamente contenuto in essa[27].

Fedeltà e progresso, verità e storia[28], non sono realtà conflittuali nella trasmissione della Rivelazione: Gesù Cristo, essendo Verità increata è anche centro e compimento della storia; lo Spirito Santo, autore del deposito rivelato e garante della sua fedeltà, è anche Colui che ne fa approfondire il senso lungo la storia, conducendo «alla verità tutta intera» (cfr. Gv 16,13). «Anche se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata; toccherà alla fede cristiana coglierne gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli»[29].

I fattori di sviluppo del dogma sono i medesimi fattori che fanno progredire la Tradizione viva della Chiesa: la predicazione dei Vescovi, lo studio dei fedeli, la preghiera e la meditazione della parola di Dio, l'esperienza delle cose spirituali, l'esempio dei santi. Spesso il Magistero raccoglie e insegna in modo autorevole quanto precedentemente studiato dai teologi, creduto dai fedeli, predicato e vissuto dai santi.

*Giuseppe Tanzella-Nitti*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 50-133.

Concilio Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, nn. 1-20.

Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, nn. 7-15.

-----  
[1] Concilio Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, n. 2; cfr. *Catechismo*, n. 51

[2] Cfr. *Dei Verbum*, n. 3; *Catechismo*, n. 288; Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1988, n. 19.

[3] Cfr. *Catechismo*, nn. 54-64; Cfr. Concilio Vaticano I, Cost. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DH 3004.

[4] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, nn. 2-4; Decr. *Ad gentes*, nn. 2-4.

[5] Cfr. *Dei Verbum*, n. 2; *Catechismo*, nn. 52-53

[6] Cfr. *Catechismo*, n. 67.

[7] *Dei Verbum*, n. 11; cfr. *Catechismo*, 106.

[8] *Dei Verbum*, n. 11

[9] Cfr. *Catechismo*, nn. 110, 115-117.

[10] Cfr. *Catechismo*, nn. 111-114.

[11] Cfr. *Catechismo*, nn. 120-127.

[12] Elementi di interesse per una corretta ermeneutica nel rapporto con le scienze sono contenuti in Leone XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18-XI-1893; Benedetto XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15-IX-1920 e Pio XII, Enc. *Humani generis*, 12-VII-1950.

[13] *Dei Verbum*, n. 3.

[14] *Dei Verbum*, n. 4; cfr. *Catechismo*, nn. 65-66.

[15] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

[16] «Le verità di fede e di morale — permettetemi l'insistenza — non si stabiliscono a maggioranza di voti: esse formano

il deposito — *depositum fidei* — dato da Cristo a tutti i fedeli e affidato, per quanto riguarda l'esposizione e l'insegnamento autorevole, al Magistero della Chiesa», san Josemaría Escrivá, *Il fine soprannaturale della Chiesa*, in *La Chiesa nostra madre*, n. 15.

[17] Cfr. *Dei Verbum*, n. 9; *Catechismo*, nn. 80-82,

[18] *Dei Verbum*, n. 8.

[19] *Ibidem*. Cfr. anche, Concilio di Trento, Decr. *Sacrosancta*, 8-IV-1546, DH 1501.

[20] Cfr. *Catechismo*, n. 83.

[21] *Dei Verbum*, n. 10.

[22] *Ibidem*.

[23] Cfr. *ibidem*.

[24] Cfr. *Catechismo*, n. 108.

[25] Cfr. *Lumen gentium*, n. 25; Concilio Vaticano I, Cost. *Pastor aeternus*, 18-VII-1870, DH 3074.

[26] *Catechismo*, n. 88.

[27] «Crescano pure, quindi, e progrediscano largamente e intensamente (*multum vehementerque proficiat*), per ciascuno come per tutti, per un sol uomo come per tutta la Chiesa, l'intelligenza, la scienza e la sapienza, secondo i ritmi propri a ciascuna generazione e a ciascun tempo, ma esclusivamente nel loro ordine, nella stessa credenza, nello stesso senso e nello stesso pensiero (*in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*)», san Vincenzo di Lerins, *Commonitorium*, 23.

[28] Cfr. *Fides et ratio*, nn. 11-12, 87.

[29] *Catechismo*, n. 66.

# TEMA 3. La fede soprannaturale

**La virtù della fede è una virtù soprannaturale che rende l'uomo capace di assentire fermamente a tutto ciò che Dio ha rivelato.**

## 1. Nozione e oggetto della fede

L'atto di fede è la risposta dell'uomo a Dio che si rivela (cfr. *Catechismo*, 142). «Con la fede l'uomo sottomette pienamente a Dio la propria intelligenza e la propria volontà. Con tutto il suo essere l'uomo dà il proprio assenso a Dio rivelatore» (*Catechismo*, 143). La Sacra Scrittura chiama questo assenso «obbedienza alla fede» (cfr. *Rm* 1, 5; 16, 26).

La *virtù della fede* è una virtù soprannaturale che – illuminando la sua intelligenza e muovendo la sua volontà – rende l'uomo capace di assentire pienamente a tutto ciò che Dio ha rivelato, non per la sua evidenza intrinseca ma per l'autorità di Dio che rivela. «La fede è innanzitutto una *adesione personale* dell'uomo a Dio; al tempo stesso ed inseparabilmente è l'*assenso libero a tutta la verità che Dio ha rivelato*» (*Catechismo*, 150).

## 2. Caratteristiche della fede

«La fede è un dono di Dio, una virtù soprannaturale da Lui infusa (cfr. *Mt* 16, 17). Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio» (*Catechismo*, 153). Non basta la ragione per abbracciare la verità rivelata; è necessario il dono della fede.

- *La fede è un atto umano*. Pur essendo un atto che si compie grazie a un dono soprannaturale, «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» (*Catechismo*, 154). Nella fede, l'intelligenza e la volontà cooperano con la grazia divina: «Credere è un atto dell'intelletto che assente alla verità divina per comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia»[1].

- *Fede e libertà*. «Per essere umana, la risposta della fede data dall'uomo a Dio deve essere volontaria; nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà. Infatti l'atto di fede è volontario per sua stessa natura» (*Catechismo*, 160)[2]. «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» (*ibidem*).

- *Fede e ragione*. «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 depresso nello spirito umano il lume della ragione, questo Dio non potrebbe negare se stesso, né il vero contraddire il vero»[3]. «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 di fede hanno origine dal medesimo Dio» (*Catechismo*, 159).

Non ha senso tentare di dimostrare le verità soprannaturali della fede; invece si può sempre provare che è falso tutto ciò che vuole essere contrario a queste verità.

- *Ecclesialità della fede*. «Credere» è un atto proprio del fedele in quanto fedele, vale a dire, in quanto membro della Chiesa. Colui che crede dà il suo assenso alla verità insegnata dalla Chiesa, che custodisce il deposito della Rivelazione. «La fede della Chiesa precede, genera, sostiene e nutre la nostra fede. La Chiesa è la Madre di tutti i credenti» (*Catechismo*, 181). «Nessuno può avere Dio per Padre se non ha la Chiesa per Madre»[4].

- *La fede è necessaria per essere salvati* (cfr. *Mc* 16, 16; *Catechismo*, 161). «Senza la fede è impossibile essere graditi a Dio» (*Eb*, 11, 6). «Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna»[5].

## 3. I motivi di credibilità

«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" » (*Catechismo*, 156).

Tuttavia, perché l'atto di fede fosse conforme alla ragione, Dio ha voluto darci «*motivi di credibilità*, i quali mostrano che l'assenso della fede non è affatto un cieco moto dello spirito»[6]. I motivi di credibilità sono segni certi che la Rivelazione è parola di Dio.

I motivi di credibilità sono, fra gli altri:

- la gloriosa *Risurrezione di Nostro Signore Gesù Cristo*, segno definitivo della sua Divinità e prova certissima della verità

delle sue parole;

- «*i miracoli di Cristo e dei santi* (cfr. *Mc* 16, 20; *At* 2, 4)» (*Catechismo*, 156)[7];

- il compimento delle *profezie* (cfr. *Catechismo*, 156), fatte su Cristo o da Cristo stesso (per esempio, le profezie intorno alla Passione di Nostro Signore; la profezia sulla distruzione di Gerusalemme, ecc.). Il compimento delle profezie è la prova della veracità della Sacra Scrittura;

- anche la sublimità della dottrina cristiana è prova della sua origine divina. Chi medita attentamente gli insegnamenti di Cristo può scoprire, nella sua profonda verità, nella sua bellezza e nella sua coerenza, una sapienza che supera la capacità umana di comprendere e spiegare che cos'è Dio, che cos'è il mondo, che cos'è l'uomo, la sua storia e il suo senso del trascendente;

- la diffusione e la santità della Chiesa, la sua fecondità e la sua stabilità «sono segni certissimi della divina Rivelazione, adatti ad ogni intelligenza» (*Catechismo*, 156).

I motivi di credibilità non solo aiutano chi non ha la fede a superare i pregiudizi che rendono difficile riceverla, ma anche chi ha la fede, confermandogli che credere è ragionevole allontanandolo così dal fideismo.

#### 4. La conoscenza di fede

*La fede è una conoscenza*: ci fa conoscere verità naturali e soprannaturali. L'apparente oscurità che prova il credente è frutto della limitazione dell'intelletto umano davanti all'eccesso di luce della verità divina. La fede è un anticipo della visione di Dio "faccia a faccia" in Cielo (*1 Cor* 13, 12; cfr. *1 Gv* 3, 2).

*La certezza della fede*. «La fede è certa, più certa di ogni conoscenza umana, perché si fonda sulla Parola stessa di Dio, il quale non può mentire» (*Catechismo*, 157). «La certezza che dà la luce divina è maggiore di quella che dà la luce della ragione naturale»[8].

*L'intelligenza aiuta ad approfondire la fede*. «E' caratteristico della fede che il credente desidera conoscere meglio Colui nel quale ha posto la sua fede, e comprendere meglio ciò che egli ha rivelato; una conoscenza più penetrante richiederà a sua volta una fede più grande, sempre più ardente d'amore» (*Catechismo*, 158).

*La teologia è la scienza della fede*: si sforza, con l'aiuto della ragione, di conoscere meglio le verità che si posseggono mediante la fede; non per renderle più luminose in se stesse – cosa impossibile –, ma più intelleggibili dal credente. Questo desiderio, quando è autentico, nasce dall'amore a Dio e va accompagnato dallo sforzo di avvicinarsi sempre più a Lui. In passato i migliori teologi sono stati santi e probabilmente sarà sempre così.

#### 5. Coerenza tra fede e vita

Tutta la vita del cristiano deve manifestare la sua fede; non ne esiste un solo aspetto che non possa essere illuminato dalla fede. «Il giusto vivrà mediante la fede» (*Rm* 1, 17). La fede opera per mezzo della carità (cfr. *Gal* 5, 6). Senza le opere, la fede è morta (cfr. *Gc* 2, 20-26).

Quando manca l'unità di vita e si transige mantenendo una condotta che non concorda con la fede, allora la fede si indebolisce e si corre il rischio di perderla.

*Perseveranza nella fede*. La fede è un dono gratuito di Dio. Tuttavia possiamo perdere tale inestimabile dono (cfr. *1 Tm* 1, 18-19). «Per vivere, crescere e perseverare nella fede sino alla fine dobbiamo nutrirla» (*Catechismo*, 162). Dobbiamo chiedere a Dio che ci aumenti la fede (cfr. *Lc* 17, 5) e ci renda «saldi nella fede» (*1 Pt* 5, 9). Per questa ragione, con l'aiuto di Dio, dobbiamo fare molti atti di fede.

Tutti i fedeli cattolici sono obbligati a evitare i pericoli per la fede. Fra l'altro, devono astenersi dal leggere quelle pubblicazioni che sono contrarie alla fede o alla morale – sia nel caso che le abbia indicate il Magistero, sia che lo avverta la loro coscienza ben formata –, salvo che esista un motivo grave e si adottino i mezzi per renderne non dannosa la lettura.

*Diffondere la fede*. «Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere... Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini» (*Mt* 5, 15-16). Abbiamo ricevuto il dono della fede per diffonderlo, non per nascondere (cfr. *Catechismo*, 166). Non si può fare a meno della fede nell'attività professionale[9]. E' necessario modellare tutta la vita sociale con gli insegnamenti e lo spirito di Cristo.

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 142-197.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Vita di fede*, in *Amici di Dio*, 190-204.

-----  
[1] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9.

[2] Cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 10; CIC, 748, § 2.

[3] Concilio Vaticano I, DS 3017.

[4] San Cipriano, *De catholicae unitate Ecclesiae*, PL 4,503.

[5] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 16.

[6] Concilio Vaticano I, DS 3008-3010; *Catechismo*, 156.

[7] Il valore della Sacra Scrittura come fonte storica assolutamente affidabile può essere stabilito con solide prove: per esempio, quelle che si riferiscono alla sua antichità (molti libri del Nuovo Testamento sono stati scritti pochi anni dopo la morte di Cristo, cosa che ne testimonia il valore) oppure quelle che riguardano l'analisi del contenuto (che dimostra la veracità delle testimonianze).

[8] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 5, ad 3.

[9] Cfr. san Josemaría, *Cammino*, 353.



# TEMA 4. La natura di Dio e il suo operare

**Davanti alla parola di Dio che si rivela c'è posto solo per l'adorazione ed il ringraziamento; l'uomo cade in ginocchio davanti a un Dio che, pur essendo trascendente, è "interior intimo meo".**

## 1. Chi è Dio?

Nel corso della storia ogni cultura si è posta questa domanda; tanto è vero che i primi indizi di civiltà si riscontrano in genere nell'ambito religioso e culturale. Credere in Dio è stata la cosa più importante per l'uomo di ogni tempo[1]. La differenza essenziale è in quale Dio si crede. In realtà, in alcune religioni pagane l'uomo adorava le forze della natura in quanto manifestazioni concrete del sacro e si avvaleva di una pluralità di divinità, gerarchicamente ordinata. Nell'antica Grecia, per esempio, anche la divinità suprema nella molteplicità di dei era a sua volta guidata da una necessità assoluta, che coinvolgeva il mondo e gli stessi dei[2]. Secondo molti studiosi di storia delle religioni, in molti popoli si è avuto un progressivo impoverimento a partire da una "rivelazione primigenia" del Dio unico. In ogni caso, anche nei culti più degradati si possono riscontrare sprazzi o indizi della religiosità autentica: l'adorazione, il sacrificio, il sacerdozio, l'offerta, l'orazione, il ringraziamento, ecc.

Sia in Grecia che altrove, la ragione ha cercato di purificare la religione, indicando che la divinità suprema doveva essere identificata col Bene, la Bellezza e l'Essere stesso, in quanto fonte di tutto ciò che è buono, di tutto ciò che è bello e di tutto ciò che esiste. Però questo ha fatto nascere dei problemi, come considerare Dio lontano dall'uomo, perché la divinità suprema veniva vista come isolata, in una perfetta autarchia, in quanto la possibilità di stabilire relazioni con altri era considerato segno di debolezza della divinità stessa. Un altro problema irrisolto è la presenza del male, che appariva necessario, in quanto il principio supremo sarebbe unito al mondo attraverso una catena di esseri intermedi senza soluzione di continuità.

La rivelazione giudaico-cristiana ha cambiato radicalmente questo quadro: Dio è presentato nella Scrittura come creatore di tutto quello che esiste ed origine di ogni forza naturale. L'esistenza divina precede assolutamente l'esistenza del mondo, che è radicalmente dipendente da Dio. Qui è contenuto il concetto di trascendenza: fra Dio e il mondo la distanza è infinita e non esiste fra loro alcun nesso necessario. L'uomo e tutto il creato potrebbero non essere, e in ciò che sono dipendono sempre dall'altro; mentre Dio è ed è per se stesso. Questa distanza infinita, questa assoluta piccolezza dell'uomo davanti a Dio dimostra che tutto ciò che esiste è voluto da Dio con la sua volontà e la sua libertà: tutto ciò che esiste è buono e frutto dell'amore (cfr. Gn 1). Il potere di Dio non è limitato né nello spazio né nel tempo, e perciò la sua azione creativa è un dono assoluto: è amore. Il suo potere è così grande da voler mantenere la relazione con le creature; e vuole salvarle anche se, nell'uso della loro libertà, esse si allontanassero dal Creatore. Pertanto, l'origine del male deve essere individuato in un eventuale uso errato della libertà da parte dell'uomo – cosa che in realtà è accaduto, come narra la Genesi (cfr. Gn 3) – e non in qualcosa collegata alla sua materialità.

Allo stesso tempo bisogna riconoscere che, come conseguenza di ciò che si è appena detto, Dio è una persona che agisce con libertà ed amore. Le religioni e la filosofia si domandavano *che cosa* è Dio; invece, grazie alla rivelazione, l'uomo è spinto a domandarsi *chi* è Dio (cfr. *Compendio*, 37); un Dio che gli va incontro e cerca l'uomo per parlargli come a un amico (cfr. *Es* 33, 11). Ciò è tanto vero che Dio rivela a Mosè il suo nome, «Io sono colui che sono» (*Es* 3, 14), come prova della sua fedeltà all'alleanza e del fatto che lo accompagnerà nel deserto, simbolo delle tentazioni della vita. È un nome misterioso[3] che, in ogni caso, ci fa conoscere le ricchezze contenute nel suo mistero ineffabile: «Egli solo è, da sempre e per sempre, Colui che trascende il mondo e la storia, ma anche che si preoccupa del mondo e guida la storia. È Lui che ha fatto il cielo e la terra, e li conserva. È il Dio fedele e provvidente, sempre vicino al suo popolo per salvarlo. È il Santo per eccellenza, "ricco di misericordia" (*Ef* 2, 4), sempre pronto a perdonare. È l'essere spirituale, trascendente, onnipotente, eterno, personale e perfetto. È verità e amore» (*Compendio*, 40).

Perciò la rivelazione si presenta come un'assoluta novità, un dono che l'uomo riceve dall'alto e che deve accettare con grata riconoscenza e religioso rispetto. La rivelazione, dunque, non può essere ridotta a semplici aspettative umane, ma va molto oltre: davanti alla Parola di Dio che si rivela c'è posto solo per l'adorazione ed il ringraziamento: l'uomo cade in ginocchio davanti alla meraviglia di un Dio che, pur essendo trascendente, si fa *interior intimo meo*[4], più intimo a me di me stesso, e cerca l'uomo in tutte le situazioni della sua esistenza: «Il creatore del cielo e della terra, l'unico Dio che è la sorgente di ogni essere, questo unico Logos creatore, questa Ragione creatrice, sa amare personalmente l'uomo, anzi lo ama appassionatamente e vuole essere a sua volta amato. Questa Ragione creatrice, che è nello stesso tempo amore, dà vita a una storia d'amore [...], un amore [che] si mostra ricco di inesauribile fedeltà e misericordia, è l'amore che perdona al di là di ogni limite»[5].

## 2. Come è Dio?

Il Dio della Sacra Scrittura non è una proiezione dell'uomo, perché la sua assoluta trascendenza può essere scoperta solo dal di fuori del mondo, e perciò come frutto di una rivelazione; vale a dire, non esiste propriamente una rivelazione intramondana. O, in altre parole, la natura, come luogo della rivelazione di Dio[6], rimanda sempre a un Dio trascendente. Senza una simile prospettiva non sarebbe stato possibile per l'uomo arrivare a queste verità. Dio è allo stesso tempo esigente[7] e amante, molto più di ciò che l'uomo oserebbe sperare. In realtà possiamo immaginare

facilmente un Dio onnipotente, ma facciamo fatica a riconoscere che una tale onnipotenza ci possa amare[8]. Tra la concezione umana e l'immagine rivelata di Dio c'è, allo stesso tempo, continuità e discontinuità, perché Dio è il Bene, la Bellezza, l'Essere, come diceva la filosofia, ma contemporaneamente questo Dio ama me, che sono nulla a paragone di Lui. Ciò che è eterno cerca ciò che è temporale, e questo cambia radicalmente le nostre aspettative e la nostra prospettiva di Dio.

In primo luogo, Dio è Uno, ma non nel senso matematico, come un punto, ma è Uno nel senso assoluto di Bene, di Bellezza e dell'Essere da cui tutto procede. Si può dire che è Uno perché non c'è un altro dio e perché non ha parti: ma allo stesso tempo c'è da dire che è Uno in quanto è sorgente di ogni unità. Infatti senza di Lui tutto si decompone e ritorna al non essere: la sua unità è l'unità di un Amore che è anche Vita e dà la vita. Ecco perché tale unità è infinitamente più che una semplice negazione della molteplicità.

L'unità induce a riconoscere Dio come unico e vero. Non solo, ma Egli è la Verità, misura e sorgente di tutto ciò che è vero (cfr. *Compendio*, 41); e questo proprio perché Egli è l'Essere. Alcune volte si ha paura di questa identificazione, perché sembra che, dicendo che la verità è una, ogni dialogo diventi impossibile. Perciò è tanto necessario considerare che Dio è vero non nel senso umano del termine, che è sempre parziale; la realtà è che in Lui la Verità si identifica con l'Essere, con il Bene e con la Bellezza. Non si tratta di una verità semplicemente logica e formale, ma di una verità che si identifica con l'Amore che è Comunicazione, in senso pieno: effusione creativa, esclusiva e universale allo stesso tempo, vita intima divina condivisa e partecipata dall'uomo. Non stiamo parlando della verità delle formule o delle idee, che sono sempre insufficienti, ma della verità del reale, che nel caso di Dio coincide con l'Amore. Inoltre, dire che Dio è la Verità vuol dire che la Verità è l'Amore. Questo non provoca nessun timore e non limita la libertà. Sicché, l'immutabilità di Dio e la sua unicità coincidono con la sua Verità, in quanto è la verità di un Amore che non può svanire.

Così si vede che, per comprendere il significato propriamente cristiano degli attributi divini, è necessario unire l'affermazione di onnipotenza con quella di bontà e misericordia. Solo dopo aver capito che Dio è onnipotente ed eterno, ci si può aprire alla stupefacente verità che questo stesso Dio è Amore, volontà di Bene, sorgente di ogni Bellezza e di ogni dono[9]. Pertanto i dati che scaturiscono dalla riflessione filosofica sono essenziali anche se in certo qual modo insufficienti. Seguendo questo percorso dalle caratteristiche che si percepiscono come prime, fino a quelle che si possono comprendere soltanto mediante l'incontro personale con Dio che si rivela, si arriva a intravedere come questi attributi siano espressi con termini che sono distinti soltanto nel nostro linguaggio, mentre nella realtà di Dio coincidono e si identificano. L'Uno è il Vero, e il Vero si identifica con il Bene e con l'Amore. Con un'altra immagine si può dire che la nostra ragione limitata si comporta come un prisma che scompone la luce nei diversi colori, ognuno dei quali è un attributo di Dio; però in Dio coincidono col suo stesso Essere, che è Vita e sorgente di ogni vita.

### 3. Come conosciamo Dio?

Per quel che si è detto, possiamo conoscere come Dio è a partire dalle sue opere: solo l'incontro con il Dio che crea e che salva l'uomo può rivelarci che l'Unico è allo stesso tempo l'Amore e l'origine di ogni Bene. Così Dio è riconosciuto non solo come intelletto – *Logos*, secondo i greci – che conferisce razionalità al mondo (fino al punto che alcuni lo hanno confuso con il mondo, come succedeva nella filosofia greca e come succede nuovamente in alcune filosofie moderne), ma è anche riconosciuto come volontà personale che crea e che ama. Si tratta, dunque, di un Dio vivo; addirittura, di un Dio che è la Vita stessa. Così, in quanto Essere vivo dotato di volontà, vita e libertà, nella sua infinita perfezione, Dio continua ad essere incomprendibile; ossia, irriducibile ai concetti umani.

Partendo da ciò che esiste, dal movimento, dalle perfezioni, ecc., si può arrivare a dimostrare l'esistenza di un Essere supremo sorgente del movimento, delle perfezioni, ecc. Però, per conoscere il Dio personale che è Amore, bisogna cercarlo nel suo operato nella storia a favore degli uomini e perciò occorre la rivelazione. Contemplando il suo operato salvifico si scopre il suo Essere, allo stesso modo che una persona si conosce poco a poco, frequentandola.

In tal senso, conoscere Dio consiste sempre e solo nel riconoscerlo, perché Egli è infinitamente più grande di noi. Ogni conoscenza intorno a Lui procede da Lui ed è un dono suo, frutto del suo aprirsi, di una sua iniziativa. La disposizione per avvicinarsi a tale conoscenza, deve essere, pertanto di profonda umiltà. Nessuna intelligenza finita può abbracciare Colui che è infinito, nessuna potenza può sottomettere l'Onnipotente. Possiamo conoscerlo soltanto attraverso ciò che Egli ci dà, vale a dire, attraverso la partecipazione ai suoi beni che ci è concessa, e che è fondata nei suoi atti di amore verso ciascuno.

Pertanto la nostra conoscenza di Lui è sempre analogica: mentre affermiamo qualcosa di Lui, allo stesso tempo dobbiamo negare che questa perfezione sia presente in Lui con le limitazioni che riscontriamo nel creato. La tradizione si avvaleva di una triplice via: di affermazione, di negazione e di eminenza, dove l'ultimo movimento della ragione consiste nell'affermare la perfezione di Dio al di là di ciò che l'uomo può pensare, e che è origine di tutte le realizzazioni di questa perfezione che si vedono nel mondo. Per esempio, è facile riconoscere che Dio è grande, più difficile è rendersi conto che Egli è anche piccolo, perché nel creato il grande e il piccolo si contraddicono. Ciò nonostante, se pensiamo che essere piccolo può essere una perfezione, come si osserva oggi nel fenomeno della nanotecnologia, allora Dio deve essere sorgente anche di questa perfezione e, in Lui, questa perfezione deve identificarsi con la grandezza. Perciò dobbiamo negare che è piccolo (o grande) nel senso limitato che si osserva nel mondo creato, se vogliamo purificare questa attribuzione passando all'eminenza. Un aspetto particolarmente rilevante è la virtù dell'umiltà, che i greci non consideravano tale. Essendo una perfezione, la virtù dell'umiltà non solo è posseduta da Dio, ma Dio si identifica con

essa. Arriviamo così alla sorprendente conclusione che Dio è l'Umiltà; a tal punto che lo si può conoscere solo stando in una disposizione di umiltà, che altro non è che la partecipazione al dono di Se stesso.

Tutto ciò sottintende che si può conoscere il Dio cristiano mediante i sacramenti e attraverso la preghiera della Chiesa, che rende presente il suo operare salvifico a favore degli uomini di tutti i tempi.

*Giulio Maspero*

#### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 199-231; 268-274.  
Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, 36-43; 50.

#### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Umiltà, Amici di Dio*, 104-109.  
J. Ratzinger, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana Edizioni, 2005

-----  
[1] L'ateismo è un fenomeno moderno che ha radici religiose, in quanto nega la verità assoluta di Dio proponendo una verità che è ugualmente assoluta, vale a dire, la negazione della sua esistenza. Proprio per questo, l'ateismo è un fenomeno secondario rispetto alla religione e lo si può intendere anche come una "fede" di segno negativo. Lo stesso si può dire del relativismo contemporaneo. Senza la rivelazione, questi fenomeni di negazione assoluta sarebbero inconcepibili.

[2] Gli dei erano soggetti al Fato, che tutto dirigeva con una necessità spesso priva di senso: da qui la sensazione tragica dell'esistenza che caratterizza il pensiero e la letteratura greca.

[3] «A Mosè Dio si rivela come Dio vivente, "il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe" (Es 3, 6). Allo stesso Mosè Dio rivela il suo nome misterioso: "Io sono colui che sono (YHWH)" (Es 3, 14). Il nome ineffabile di Dio già ai tempi dell'Antico Testamento fu sostituito dalla parola Signore. Così nel Nuovo Testamento, Gesù, chiamato Signore, appare come vero Dio» (Compendio, 38). Il nome di Dio ammette tre possibili interpretazioni: 1) Dio rivela che non è possibile conoscerlo, allontanando dall'uomo la tentazione di abusare dell'amicizia con Lui come si faceva con le divinità pagane mediante le pratiche magiche, e riaffermando la propria trascendenza; 2) secondo l'espressione ebraica utilizzata, Dio afferma che starà sempre con Mosè, perché è fedele e sta accanto a chi confida in Lui; 3) secondo la traduzione greca della Bibbia, Dio si manifesta come l'Essere stesso (cfr. Compendio, 39), in armonia con le intuizioni della filosofia.

[4] Sant'Agostino, *Le Confessioni*, 3, 6, 11.

[5] Benedetto XVI, Discorso al IV Convegno Ecclesiale Nazionale Italiano, Verona, 19-X-2006.

[6] Giovanni Paolo II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, 19.

[7] Dio chiede all'uomo – ad Abramo – di uscire dalla terra promessa, di abbandonare le sue certezze, si fida dei piccoli, chiede cose in base a una logica diversa da quella umana, come nel caso di Osea. Appare chiaro, dunque, che non può trattarsi di una proiezione delle aspirazioni o dei desideri dell'uomo.

[8] «Com'è possibile renderci conto di ciò, capire che Dio ci ama, e non divenire a nostra volta pazzi d'amore? È necessario far sì che queste verità della nostra fede penetrino nella nostra anima fino a cambiare tutta la nostra vita. Dio ci ama! Sì, l'Onnipotente, Colui che può tutto, Colui che ha fatto il cielo e la terra» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 144).

[9] «Dio si rivela a Israele come colui che ha un amore più forte di quello di un padre o di una madre per i suoi figli o di uno sposo per la sua sposa. Egli in se stesso "è Amore" (1 Gv 4, 8.16), che si dona completamente e gratuitamente e che "ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Gv 3, 16-17). Mandando il suo Figlio e lo Spirito Santo, Dio rivela che Egli stesso è eterno scambio d'amore» (Compendio, 42).

## TEMA 5. La Santissima Trinità

**È il mistero centrale della fede e della vita cristiana. I cristiani sono battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.**

### 1. La rivelazione del Dio Uno e Trino

«Il mistero centrale della fede e della vita cristiana è il mistero della Santissima Trinità. I cristiani vengono battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (*Compendio*, 44). Tutta la vita di Gesù è rivelazione del Dio Uno e Trino: nell'annunciazione, nella nascita, nell'episodio in cui è stato perduto e poi ritrovato nel Tempio quando aveva dodici anni, nella sua morte e risurrezione, Gesù si rivela come Figlio di Dio in una forma nuova rispetto alla filiazione conosciuta da Israele. All'inizio della sua vita pubblica, inoltre, nel momento del suo battesimo, lo stesso Padre attesta al mondo che Cristo è il Figlio suo Prediletto (cfr. *Mt* 3, 13-17 e passi paralleli) e lo Spirito discende su di Lui sotto forma di colomba. A questa prima rivelazione esplicita della Trinità corrisponde la manifestazione parallela nella Trasfigurazione, che introduce il mistero pasquale (cfr. *Mt* 17, 1-5 e passi paralleli). Infine, nel congedarsi dai suoi discepoli, Gesù li invita a battezzare nel nome delle tre Persone divine, affinché sia comunicata a tutti la vita eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. *Mt* 28, 19).

Nell'Antico Testamento Dio aveva rivelato la sua unicità e il suo amore verso il popolo eletto: Yahwé era come un Padre. Però, dopo aver parlato molte volte per mezzo dei profeti, Dio ha parlato per mezzo del Figlio (cfr. *Eb* 1, 1-2), rivelando che Yahwé non solo è *come* un Padre, ma che è Padre (cfr. *Compendio*, 46). Gesù si rivolge a Lui nella sua preghiera con il termine aramaico *Abbà*, usato dai bambini israeliti per rivolgersi al proprio padre (cfr. *Mc* 14, 36) e distingue sempre la sua filiazione da quella dei discepoli. Questo è a tal punto scioccante che si può dire che il vero motivo della crocifissione sia stato proprio quello di aver chiamato se stesso Figlio di Dio in senso unico. Si tratta di una rivelazione definitiva e diretta<sup>[1]</sup>, perché Dio si rivela con la sua Parola: non possiamo aspettare un'altra rivelazione, in quanto Cristo è Dio (cfr., per es., *Gv* 20, 17) che si dà a noi, inserendoci nella vita che scaturisce dal seno di suo Padre.

In Cristo, Dio apre e dona la propria intimità, che di per sé è inaccessibile all'uomo quando si avvale solo delle proprie forze<sup>[2]</sup>. La rivelazione stessa è un atto di amore, perché il Dio personale dell'Antico Testamento apre liberamente il suo cuore e l'Unigenito del Padre ci viene incontro per diventare una sola cosa con noi e riportarci al Padre (cfr. *Gv* 1, 18). A questo la filosofia non poteva giungere, perché lo si può conoscere solo mediante la fede.

### 2. Dio nella sua vita intima

Dio non solo ha una sua vita intima, ma Dio è – si identifica con – la sua vita intima, una vita caratterizzata da eterne relazioni vitali di conoscenza e di amore, che ci portano a esprimere il mistero della divinità in termini di *processioni*.

Di fatto i nomi rivelati delle tre Persone divine esigono che si pensi a Dio come al procedere eterno del Figlio dal Padre e alla reciproca relazione – anch'essa eterna – dell'Amore che «procede dal Padre» (*Gv* 15, 26) e «prende dal Figlio» (cfr. *Gv* 16, 14), che è lo Spirito Santo. La Rivelazione ci parla, dunque, di due processioni in Dio: la generazione del Verbo (cfr. *Gv* 17, 6) e la processione dello Spirito Santo. Con la caratteristica peculiare che entrambe sono relazioni immanenti, perché si trovano in Dio: sono addirittura Dio stesso, dato che Dio è Personale; quando parliamo di processione, di solito pensiamo a qualcosa che esce da un altro e comporta cambiamento e movimento. Dato che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza del Dio Uno e Trino (cfr. *Gn* 1, 26-27), la migliore analogia con le processioni divine la possiamo trovare nello spirito umano, dove la conoscenza che abbiamo di noi stessi non esce all'esterno: il concetto che ci facciamo di noi è diverso da noi stessi, ma non si trova fuori di noi. Lo stesso si può dire dell'amore che abbiamo per noi. Allo stesso modo, in Dio il Figlio procede dal Padre ed è sua Immagine, analogamente a come il concetto è immagine della realtà conosciuta. Solo che questa immagine in Dio è così perfetta che è Dio stesso, con tutta la sua infinitezza, eternità e onnipotenza: il Figlio è una sola cosa col Padre, lo stesso Qualcosa, quell'unica e indivisa natura divina, pur essendo un altro Qualcuno. Il Simbolo niceno-costantinopolitano lo esprime con la formula: «Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero». Il fatto è che il Padre genera il Figlio donandosi a Lui, dandogli la propria sostanza e la propria natura; non in parte, come accade nella generazione umana, ma perfettamente e infinitamente.

Lo stesso si può dire dello Spirito Santo, che procede come l'Amore dal Padre e dal Figlio. Procede da entrambi, perché è il Dio eterno e increato che il Padre dona al Figlio generandolo e che il Figlio restituisce al Padre come risposta al Suo Amore. Questo Dono è Dono di sé, perché il Padre genera il Figlio comunicandogli totalmente e perfettamente il suo stesso Essere mediante il suo Spirito. La terza Persona è, dunque, l'Amore reciproco fra il Padre e il Figlio<sup>[3]</sup>. Il nome tecnico di questa seconda processione è *spirazione*. Seguendo l'analogia della conoscenza e dell'amore, si può dire che lo Spirito procede come la volontà che si muove verso il Bene conosciuto.

Queste due processioni si dicono *immanenti*, e si differenziano radicalmente dalla creazione, che è *transeunte*, nel senso che è qualcosa che Dio opera indirizzandola fuori di sé. In quanto processioni, rendono conto della distinzione in Dio, mentre che, in quanto immanenti, danno ragione dell'unità. Perciò il mistero del Dio Uno e Trino non può essere ridotto a una unità senza distinzioni, come se le tre Persone fossero solo tre finzioni; o a tre esseri senza unità perfetta,

come se si trattasse di tre dei diversi, anche se uniti.

Le due processioni sono il fondamento delle diverse relazioni che in Dio si identificano con le Persone divine: l'essere Padre, l'essere Figlio e l'essere da Essi spirato. Di fatto, come non è possibile essere padre ed essere figlio della stessa persona nello stesso senso, così non è possibile essere allo stesso tempo la Persona che procede dalla spirazione e le due Persone dalle quali procede. È bene chiarire che nel mondo creato le relazioni sono accidenti, nel senso che le sue relazioni non si identificano con il suo essere, anche se lo caratterizzano profondamente come nel caso della filiazione. In Dio, dato che nelle processioni è donata tutta la sostanza divina, le relazioni sono eterne e si identificano con la sostanza stessa.

Queste tre relazioni eterne non solo caratterizzano, ma si identificano con le tre Persone divine, dato che pensare al Padre vuol dire pensare al Figlio; e pensare allo Spirito Santo vuol dire pensare a quelli rispetto ai quali Egli è Spirito. Così le Persone divine sono tre Qualcuno, ma un unico Dio. Non come avviene fra tre uomini, che partecipano della stessa natura umana senza esaurirla. Le tre Persone sono ciascuna tutta la Divinità, identificandosi con l'unica Natura di Dio[4]: le Persone sono l'Una nell'Altra. Perciò Gesù può dire a Filippo che chi ha visto Lui ha visto il Padre (cfr. Gv 14, 9), in quanto Egli e il Padre sono una cosa sola (cfr. Gv 10, 30 e 17, 21). Questa dinamica, che tecnicamente si chiama *pericòresi* o *circuminciesio* (due termini che fanno riferimento a un movimento dinamico in cui l'uno si scambia con l'altro come in una danza in cerchio), aiuta a rendersi conto che il mistero del Dio Uno e Trino è il mistero dell'Amore: «È Lui stesso eterno scambio d'amore: Padre, Figlio e Spirito Santo, e ci ha destinati ad esserne partecipi» (*Catechismo*, 221).

### 3. La nostra vita in Dio

Dato che Dio è un eterno scambio d'Amore, è comprensibile che, nel Suo operare, questo Amore trabocchi fuori da Lui. Tutto l'agire di Dio nella storia è opera congiunta delle tre Persone, in quanto esse si distinguono solo nell'intimità di Dio. Eppure ognuna imprime nelle azioni divine *ad extra* la propria caratteristica personale[5]. Con un'immagine si potrebbe dire che l'azione divina è sempre unica, come il dono che noi potremmo ricevere da parte di una famiglia amica, che è frutto di un solo atto; ma, a chi conosce le persone che fanno parte di quella famiglia, è possibile riconoscere la mano o l'intervento di ognuna di esse in base all'impronta personale da esse lasciato nell'unico dono.

Questo riconoscimento è possibile perché abbiamo conosciuto le Persone divine nella loro distinzione personale mediante le missioni, quando Dio Padre ha inviato nella storia, insieme, il Figlio e lo Spirito Santo (cfr. Gv 3, 16-17 e 14, 26), affinché si facessero presenti tra gli uomini: «Le missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo sono quelle che particolarmente manifestano le proprietà delle Persone divine» (*Catechismo*, 258). Essi sono come le due mani del Padre[6] che abbracciano gli uomini di tutti i tempi per portarli in seno al Padre. Se Dio è presente in tutti gli esseri in quanto principio di ciò che esiste, con le missioni il Figlio e lo Spirito si fanno presenti in una forma nuova[7]. La stessa Croce di Cristo manifesta all'uomo di tutti i tempi l'eterno Dono che Dio fa di Se stesso, rivelando nella sua morte l'intima dinamica dell'Amore che unisce le tre Persone.

Questo vuol dire che il significato ultimo della realtà, quello che ogni uomo desidera svelare, quello che è stato indagato dai filosofi e dalle religioni di tutti i tempi, è il mistero del Padre che eternamente genera il Figlio nell'Amore, che è lo Spirito Santo. Nella Trinità si trova, così, il modello originario della famiglia umana[8] e la sua vita intima è l'autentica aspirazione di ogni essere umano. Dio vuole che tutti gli uomini siano una sola famiglia, ossia, una sola cosa con Lui medesimo, essendo figli nel Figlio. Ogni persona è stata creata a immagine e somiglianza della Trinità (cfr. Gn 1, 27) ed è fatta per vivere in comunione con gli altri uomini, ma soprattutto con il Padre del Cielo. Qui sta il fondamento ultimo del valore della vita di ogni persona umana, indipendentemente dalle sue capacità o dalle sue ricchezze.

L'accesso al Padre, però, si può trovare solo in Cristo, Via, Verità e Vita (cfr. Gv 14, 6): mediante la grazia, gli uomini possono arrivare ad essere un solo Corpo mistico nella comunione della Chiesa. Attraverso la contemplazione della vita di Cristo e attraverso i sacramenti, abbiamo accesso alla stessa vita intima di Dio. Grazie al Battesimo siamo inseriti nella dinamica di Amore della Famiglia delle tre Persone divine. Perciò nella vita cristiana si tratta di scoprire che, a partire dall'esistenza ordinaria, dalle molteplici relazioni che stabiliamo e dalla nostra vita familiare, che ha avuto il suo modello perfetto nella Sacra Famiglia di Nazaret, possiamo arrivare a Dio: «Frequenta le tre Persone, Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo. E per arrivare alla Trinità Beatissima, passa attraverso Maria»[9]. In questo modo è possibile capire il significato della storia come cammino dalla trinità alla Trinità, imparando dalla "trinità della terra" – Gesù, Maria e Giuseppe – ad alzare lo sguardo verso la Trinità del Cielo.

Giulio Maspero

#### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 232-267.  
Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, 44-49.



## Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Umiltà, Amici di Dio*, 104-109.

J. Ratzinger, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana Edizioni, 2005.

-----  
[1] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *In Epist. ad Gal.*, c. 1, lect. 2.

[2] «Dio ha lasciato qualche traccia del suo Essere trinitario nella creazione e nell'Antico Testamento, ma l'intimità del suo Essere come Trinità Santa costituisce un mistero inaccessibile alla sola ragione umana, e anche alla fede d'Israele, prima dell'Incarnazione del Figlio di Dio e dell'invio dello Spirito Santo. Tale mistero è stato rivelato da Gesù Cristo, ed è la sorgente di tutti gli altri misteri» (*Compendio*, 45).

[3] Lo Spirito Santo «è la terza Persona della Santissima Trinità. È Dio, uno e uguale al Padre e al Figlio. Egli "procede dal Padre" (Gv 15, 26), il quale, principio senza principio, è l'origine di tutta la vita trinitaria. E procede anche dal Figlio (*Filioque*), per il dono eterno che il Padre ne fa al Figlio. Inviato dal Padre e dal Figlio incarnato, lo Spirito Santo guida la Chiesa "a conoscere la Verità tutta intera" (Gv 16, 13)» (*Compendio*, 47).

[4] «La Chiesa esprime la sua fede trinitaria confessando un solo Dio in tre Persone: Padre e Figlio e Spirito Santo. Le tre Persone divine sono un solo Dio perché ciascuna di esse è identica alla pienezza dell'unica e indivisibile natura divina. Esse sono realmente distinte tra loro, per le relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre: il Padre genera il Figlio, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio» (*Compendio*, 48).

[5] «Inseparabili nella loro unica sostanza, le Persone divine sono inseparabili anche nel loro operare: la Trinità ha una sola e medesima operazione. Ma, nell'unico agire divino, ogni Persona è presente secondo il modo che le è proprio nella Trinità» (*Compendio*, 49).

[6] Cfr. Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 20, 1.

[7] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, c. e a. 2, ad 3.

[8] «Il "noi" divino costituisce il modello eterno del "noi" umano; di quel "noi" innanzitutto che è formato dall'uomo e dalla donna creati a immagine e somiglianza divina» (Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 2-II-1994, 6).

[9] San Josemaría, *Forgia*, 543.

# TEMA 6. La Creazione

**La dottrina della creazione costituisce la prima risposta agli interrogativi fondamentali sulla nostra origine e il nostro fine.**

## Introduzione

L'importanza della verità della creazione è dovuta al fatto che è «il fondamento di tutti i divini progetti di salvezza; è l'inizio della storia della salvezza culminante in Cristo» (*Compendio*, 51). Sia la Bibbia (*Gn 1, 1*) che il Credo hanno inizio con la confessione di fede nel Dio Creatore.

A differenza degli altri grandi misteri della nostra fede (la Trinità e l'Incarnazione), la creazione «è una prima risposta agli interrogativi fondamentali dell'uomo circa la propria origine e il proprio fine» (*Compendio*, 51), che lo spirito umano si pone e ai quali, in parte, può anche rispondere, come dimostra la riflessione filosofica. Nonostante i racconti delle origini che fanno parte della cultura religiosa di tanti popoli (cfr. *Catechismo*, 285), la specificità della nozione di creazione in realtà è stata colta solo con la rivelazione giudaico-cristiana.

La creazione, dunque, è un mistero di fede e allo stesso tempo è una verità accessibile alla ragione naturale (cfr. *Catechismo*, 286). Questa posizione peculiare tra fede e ragione fa della creazione un buon punto di partenza per il compito di evangelizzazione e di dialogo che i cristiani sono sempre chiamati a realizzare – in modo particolare ai nostri giorni[1] - così come aveva fatto San Paolo nell'Aeropago di Atene (*At 17, 16-34*).

Si è soliti distinguere l'atto creatore di Dio (la creazione *active sumpta*) e la realtà creata, che è effetto di tale azione divina (la creazione *passive sumpta*)[2]. Seguendo questo schema, si espongono di seguito i principali aspetti dogmatici della creazione.

## 1. L'atto creatore

### 1.1. «La creazione è l'opera comune della Santissima Trinità» (*Catechismo*, 292)

La Rivelazione presenta l'azione creativa di Dio come frutto della sua onnipotenza, della sua sapienza e del suo amore. Di solito si attribuisce la creazione in modo particolare al Padre (cfr. *Compendio*, 52), così come la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo. Nello stesso tempo le opere *ad extra* della Trinità (la prima di esse, la creazione) sono comuni alle tre Persone, ci si può pertanto interrogare sul ruolo specifico di ognuna delle tre Persone nella creazione, in quanto «ogni Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua personale proprietà» (*Catechismo*, 258). Si tratta della "appropriazione" degli attributi essenziali: onnipotenza, sapienza e amore, rispettivamente, all'operare creativo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Nel Simbolo niceno-costantinopolitano confessiamo la nostra fede «in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra»; «in un solo Signore, Gesù Cristo [...] per mezzo di lui tutte le cose sono state create»; e nello Spirito Santo «che è Signore e dà la vita» (DS 150). La fede cristiana, pertanto, parla non solo di una creazione *ex nihilo*, dal nulla, che indica l'onnipotenza di Dio Padre, ma anche di una creazione fatta con intelligenza, con la sapienza di Dio – il *Logos* per mezzo del quale tutto è stato fatto (*Gv 1, 3*) – e di una creazione *ex amore* (*GS 19*), frutto della libertà e dell'amore che è Dio stesso, lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio. Di conseguenza, le processioni eterne delle Persone stanno alla base del loro operare creativo[3].

Poiché non c'è contraddizione tra l'unicità di Dio e le sue tre Persone, analogamente l'unicità del principio creativo non si contrappone alla diversità dei modi di operare di ognuna delle Persone.

«Creatore del cielo e della terra»

«In principio, Dio creò il cielo e la terra». Queste prime parole della Scrittura contengono tre affermazioni: il Dio eterno ha dato un inizio a tutto ciò che esiste fuori di lui. Egli solo è Creatore (il verbo "creare" – in ebraico "bara" – ha sempre come soggetto Dio). La totalità di ciò che esiste (espressa nella formula "il cielo e la terra") dipende da colui che gli dà di essere» (*Catechismo*, 290).

Solo Dio può creare in senso proprio[4], e questo significa dare origine alle cose dal nulla (*ex nihilo*) e non a partire da qualcosa di preesistente; perciò si richiede una potenza attiva infinita che solo Dio possiede (cfr. *Catechismo*, 296-298). È, dunque, coerente attribuire l'onnipotenza creativa al Padre, perché Egli è nella Trinità – secondo un'espressione classica – *fons et origo*, vale a dire, la Persona da cui procedono le altre due, principio senza principio.

La fede cristiana afferma che la distinzione fondamentale, in realtà, è quella che c'è tra Dio e le sue creature. Questo costituì una novità nei primi secoli, nei quali la polarità fra materia e spirito dava adito a visioni inconciliabili tra loro (materialismo e spiritualismo, dualismo e monismo). Il cristianesimo infranse questi modelli, soprattutto con l'affermare che anche la materia (così come lo spirito) è creata dall'unico Dio trascendente. Più avanti San Tommaso sviluppò una metafisica della creazione che descrive Dio come lo stesso Essere sussistente (*Ipsum Esse Subsistens*). In quanto

causa prima, è assolutamente trascendente al mondo; e, allo stesso tempo, in virtù della partecipazione del suo essere alle creature, è presente intimamente in esse, che dipendono in tutto da Colui che è la sorgente dell'essere. Dio è *superior summo meo* e, allo stesso tempo, *intimior intimo meo* (Sant'Agostino, *Le confessioni*, 3, 6, 11; cfr. *Catechismo*, 300).

«Tutto è stato fatto per mezzo di Lui»

L'Antico Testamento presenta il mondo come frutto della sapienza di Dio (cfr. *Sap* 9, 9). «Non è il prodotto di una qualsivoglia necessità, di un destino cieco o del caso» (*Catechismo*, 295), ma ha una intelligibilità che la ragione umana, partecipando della luce dell'Intelletto divino, può cogliere, non senza sforzo e con spirito di umiltà e di rispetto davanti al Creatore e alla sua opera (cfr. *Gb* 42, 3; cfr. *Catechismo*, 299). Questo sviluppo raggiunge la sua espressione piena nel NT: nell'identificare il Figlio, Gesù Cristo, con il *Logos* (cfr. *Gv* 1, 1ss), afferma che la sapienza di Dio è una Persona, il Verbo incarnato, per mezzo del quale tutto è stato fatto (cfr. *Gv* 1, 3). San Paolo formula questa relazione del creato con Cristo, spiegando che tutte le cose sono state create in Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui (cfr. *Col* 1, 16-17).

C'è, dunque, una ragione creatrice all'origine del cosmo (cfr. *Catechismo*, 284)[5]. Il cristianesimo ha sin dall'inizio una grande fiducia nella capacità della ragione umana di conoscere e la straordinaria certezza che mai la ragione (scientifica, filosofica, ecc.) potrà arrivare a conclusioni contrarie alla fede, perché entrambe provengono da una stessa origine.

Non è raro imbattersi in alcuni che pongono falsi dilemmi; per esempio, fra creazione ed evoluzione. In realtà, un'adeguata epistemologia non solo distingue gli ambiti propri delle scienze naturali e della fede, ma inoltre riconosce nella filosofia un necessario elemento di mediazione, perché le scienze, con i loro metodi e con gli obiettivi che le sono propri, non coprono tutto l'ambito della ragione umana; e la fede, che si riferisce allo stesso mondo di cui parlano le scienze, ha bisogno per esprimersi di entrare in dialogo con la razionalità umana delle categorie filosofiche[6].

È logico, dunque, che la Chiesa fin dall'inizio abbia cercato il dialogo con la ragione: una ragione cosciente del suo carattere creato, perché non ha dato a se stessa l'esistenza, né dispone in modo completo del proprio futuro; una ragione aperta a ciò che la trascende, vale a dire, alla Ragione originaria. Paradossalmente, una ragione ripiegata su se stessa, che crede di poter trovare in sé la risposta ai suoi quesiti più profondi, finisce con l'affermare l'assurdità dell'esistenza e col non riconoscere l'intelligibilità di ciò che è reale (nichilismo, irrazionalismo, ecc.).

«È Signore e dà la vita»

«Noi crediamo che il mondo trae origine dalla libera volontà di Dio, il quale ha voluto far partecipare le creature al suo essere, alla sua saggezza e alla sua bontà: "Tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono" (*Ap* 4, 11). [...] "Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature" (*Sal* 145, 9)» (*Catechismo*, 295). Di conseguenza, «scaturita dalla bontà divina, la creazione partecipa di questa bontà ("E Dio vide che era cosa buona... cosa molto buona": *Gn* 1, 4.10.12.18.21.31). La creazione, infatti, è voluta da Dio come un dono» (*Catechismo*, 299).

Questo carattere di bontà e di dono libero permette di scoprire nella creazione l'azione dello Spirito – che «aleggiava sulle acque» (*Gn* 1, 2) -, la Persona-Dono nella Trinità, Amore sussistente tra il Padre e il Figlio. La Chiesa confessa la sua fede nell'opera creatrice dello Spirito Santo, datore di vita e sorgente di ogni bene[7].

L'affermazione cristiana della libertà divina di creare permette di superare le ristrettezze di altre visioni che, ponendo in Dio una necessità, finiscono con il sostenere il fatalismo o il determinismo. Non c'è nulla, né "dentro" né "fuori" di Dio, che lo obblighi a creare. Qual è allora il fine che lo muove? Che cosa si è proposto nel crearci?

## 1.2. «Il mondo è stato creato per la gloria di Dio» (Concilio Vaticano I)

Dio ha creato tutto «non per aumentare la sua gloria, ma per manifestarla e comunicarla» (San Bonaventura, *Sent.* 2, 1, 2, 2, 1). Il Concilio Vaticano I (1870) insegna che «nella sua bontà e con la sua onnipotente virtù, non per aumentare la sua beatitudine, né per acquistare perfezione, ma per manifestarla attraverso i beni che concede alle sue creature, questo solo vero Dio ha, con la più libera delle decisioni, insieme, dall'inizio dei tempi, creato dal nulla l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporale» (DS 3002; cfr. *Catechismo*, 293).

«La gloria di Dio è che si realizzi la manifestazione e la comunicazione della sua bontà, in vista delle quali il mondo è stato creato. Fare di noi i suoi "figli adottivi per opera di Gesù Cristo" è il benevolo disegno "della sua volontà... a lode e gloria della sua grazia" (*Ef* 1, 5-6). Infatti la gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la visione di Dio" (Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, 4, 20, 7)» (*Catechismo*, 294).

Lungi da una dialettica di principi contrapposti (come accade nel dualismo di tipo manicheo e nell'idealismo monista hegeliano), affermare la gloria di Dio come fine della creazione non comporta una negazione dell'uomo, ma un presupposto indispensabile per la sua realizzazione. L'ottimismo cristiano affonda le sue radici nella esaltazione di Dio e dell'uomo insieme: «l'uomo è grande solo se Dio è grande»[8]. Si tratta di un ottimismo e di una logica che affermano l'assoluta priorità del bene, ma che non per questo sono ciechi davanti alla presenza del male nel mondo e nella storia.

### 1.3. Conservazione e provvidenza. Il male

La creazione non è terminata con quella all'inizio dei tempi; «dopo averla creata, Dio non abbandona a se stessa la sua creatura. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine» (*Catechismo*, 301). La Sacra Scrittura paragona questa azione di Dio nella storia all'azione creatrice (cfr. *Is* 44, 24; 45, 8; 51, 13). La letteratura sapienziale esplicita l'azione di Dio che mantiene nell'esistenza le sue creature. «Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza?» (*Sap* 11, 25). San Paolo va oltre ed attribuisce questa azione di conservazione a Cristo: «Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (*Col* 1, 17).

Il Dio cristiano non è un orologiaio o un architetto che, dopo aver compiuto la sua opera, se ne disinteressa. Queste immagini sono proprie di una concezione deista, secondo la quale Dio non si intromette nelle faccende di questo mondo. Ma questa sarebbe una falsa visione dell'autentico Dio creatore, perché separa drasticamente la creazione dalla conservazione e dal governo divino del mondo<sup>[9]</sup>.

La nozione di conservazione “fa da ponte” tra l'azione creativa e il governo divino del mondo (provvidenza). Dio non solo crea il mondo e lo mantiene nell'esistenza, ma inoltre «conduce le sue creature verso la perfezione ultima, alla quale Egli le ha chiamate» (*Compendio*, 55). La Sacra Scrittura presenta la sovranità assoluta di Dio e testimonia continuamente la sua cura paterna, sia nelle cose più piccole sia nei grandi eventi della storia (cfr. *Catechismo*, 303). In un tale contesto Gesù si rivela come la provvidenza “incarnata” di Dio, che soddisfa come Buon Pastore le necessità materiali e spirituali degli uomini (*Gv* 10, 11.14-15; *Mt* 14, 13-14, ecc.) e ci insegna ad abbandonarci alla sua sollecitudine (*Mt* 6, 31-33).

Se Dio crea, sostiene e dirige tutto con bontà, da dove proviene il male? «A questo interrogativo tanto pressante quanto inevitabile, tanto doloroso quanto misterioso, nessuna rapida risposta potrà bastare. È l'insieme della fede cristiana che costituisce la risposta a tale questione [...]. Non c'è un punto del messaggio cristiano che non sia, per un certo aspetto, una risposta al problema del male» (*Catechismo*, 309).

La creazione non si è conclusa all'inizio, ma Dio l'ha fatta *in statu viae*, vale a dire, in vista di una meta ultima ancora da raggiungere. Per la realizzare i suoi disegni, Dio si serve del concorso delle sue creature e concede agli uomini una partecipazione alla sua provvidenza, rispettando la loro libertà anche quando agiscono male (cfr. *Catechismo*, 302, 307, 311). È davvero sorprendente che Dio «nella sua Provvidenza onnipotente può trarre un bene dalle conseguenze di un male» (*Catechismo*, 312). È una misteriosa ma grandissima verità che «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (*Rm* 8, 28)<sup>[10]</sup>.

L'esperienza del male sembra manifestare una tensione fra l'onnipotenza e la bontà di Dio nel suo intervenire nella storia. Quella riceve risposta, certamente misteriosa, nell'evento della Croce di Cristo, che rivela il “modo di essere” di Dio, e pertanto è per l'uomo sorgente di sapienza (*sapientia crucis*).

### 1.4. Creazione e salvezza

La creazione è «il primo passo verso l'Alleanza dell'unico Dio con il suo popolo» (*Compendio*, 51). Nella Bibbia la creazione è aperta all'azione salvifica di Dio nella storia, che raggiunge la pienezza nel mistero pasquale di Cristo e che raggiungerà la sua perfezione finale alla fine dei tempi. La creazione è fatta in vista del sabato, il settimo giorno in cui il Signore riposò, giorno in cui culmina la prima creazione e che si apre all'ottavo giorno in cui comincia un'opera ancora più meravigliosa: la Redenzione, la nuova creazione in Cristo (*2 Cor* 5, 7; cfr. *Catechismo*, 345-349).

Appare così evidente la continuità e l'unità del disegno divino di creazione e di redenzione. Fra le due non c'è nessuno iato, perché il peccato degli uomini non ha corrotto totalmente l'opera di Dio, ma un vincolo. La relazione fra le due – creazione e salvezza – può essere espressa dicendo che, da una parte, la creazione è il primo avvenimento salvifico e, d'altra parte, la salvezza redentrice ha le caratteristiche di una nuova creazione. Questa relazione illumina importanti aspetti della fede cristiana, come l'ordinamento della natura alla grazia o l'esistenza di un unico fine soprannaturale dell'uomo.

## 2. La realtà creata

L'effetto dell'azione creatrice di Dio è la totalità del mondo creato, “cielo e terra” (*Gn* 1, 1). Dio è «creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali; che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo»<sup>[11]</sup>.

Il cristianesimo supera sia il monismo (che afferma che la materia e lo spirito si confondono e che la realtà di Dio e del mondo si identificano) che il dualismo (secondo il quale materia e spirito sono principi originari opposti).

L'azione creatrice appartiene all'eternità di Dio, ma l'effetto di tale azione è marcato dalla temporalità. La Rivelazione afferma che il mondo è stato creato come mondo con un inizio temporale<sup>[12]</sup>, vale a dire, che il mondo è stato creato insieme con il tempo, cosa che si mostra assai coerente con l'unità del disegno divino di rivelarsi nella storia della salvezza.

## 2.1. Il mondo spirituale: gli angeli

«L'esistenza degli esseri spirituali, incorporei, che la Sacra Scrittura chiama abitualmente angeli, è una verità di fede. La testimonianza della Scrittura è tanto chiara quanto l'unanimità della Tradizione» (*Catechismo*, 328). Entrambi li mostrano nella loro duplice funzione di dare lode a Dio e di essere messaggeri del suo disegno salvifico. Il Nuovo Testamento presenta gli angeli in relazione con Cristo: "creati per mezzo di lui e in vista di lui" (*Col 1, 16*), sono presenti nella vita di Cristo dalla nascita fino all'Ascensione, annunciatori della sua seconda venuta gloriosa (cfr. *Catechismo*, 333).

Nello stesso modo, essi sono presenti anche all'inizio della vita della Chiesa, la quale trae beneficio dal loro aiuto potente, e nella liturgia si unisce a loro nell'adorazione a Dio. La vita di ogni uomo è accompagnata sin dalla nascita da un angelo che lo protegge e lo guida verso la Vita (cfr. *Catechismo*, 334-336).

La teologia (e specialmente San Tommaso d'Aquino, il *Dottore Angelico*) e il magistero della Chiesa hanno approfondito la natura di questi esseri puramente spirituali, dotati di intelligenza e volontà, affermando che sono creature personali e immortali, che superano in perfezione tutte le creature visibili (cfr. *Catechismo*, 330).

Gli angeli furono creati e sottoposti a una prova. Alcuni si opposero irrevocabilmente a Dio. Caduti nel peccato, Satana e gli altri demoni – che, creati buoni, da se stessi si erano fatti cattivi – istigarono i nostri progenitori a peccare (cfr. *Catechismo*, 391-395).

## 2.2. Il mondo materiale

Dio «ha creato il mondo visibile in tutta la sua ricchezza, la sua varietà e il suo ordine. La Sacra Scrittura presenta simbolicamente l'opera del Creatore come un susseguirsi di sei giorni di "lavoro" divino, che termina nel "riposo" del settimo giorno (*Gn 1, 1-2,4*)» (*Catechismo*, 337). «La Chiesa, a più riprese, ha dovuto difendere la bontà della creazione, compresa quella del mondo materiale (cfr. DS 286; 455-463; 800; 1333; 3002)» (*Catechismo*, 299).

«È dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine» (*GS 36, 2*). La verità e bontà del creato procedono dall'unico Dio Creatore, che allo stesso tempo è Trino. Così il mondo creato è un certo riflesso dell'azione delle Persone divine: «in tutte le creature si trova una rappresentazione della Trinità a mo' di vestigio»<sup>[13]</sup>.

Il cosmo possiede bellezza e dignità in quanto è opera di Dio. C'è una solidarietà e una gerarchia tra gli esseri, e questo deve indurre ad un atteggiamento contemplativo di rispetto verso il creato e le leggi naturali che lo reggono (cfr. *Catechismo*, 339, 340, 342, 354). Certamente il cosmo è stato creato per l'uomo, che ha ricevuto da Dio il mandato di dominare la terra (cfr. *Gn 1, 28*). Questo mandato non è un invito allo sfruttamento dispotico della natura, ma a partecipare al potere creatore di Dio: mediante il suo lavoro, l'uomo collabora al perfezionamento della creazione.

Il cristiano condivide le esigenze di rispettare l'ambiente naturale, che la sensibilità ecologica ha messo in evidenza negli ultimi decenni, ma senza cadere in una vaga divinizzazione del mondo, e affermando la superiorità dell'uomo sul resto degli esseri come «vertice dell'opera della Creazione» (*Catechismo*, 343).

## 2.3. L'uomo

Le persone umane godono di una posizione particolare nell'opera creatrice di Dio, perché partecipano allo stesso tempo della realtà materiale e di quella spirituale. Solo di lui la Scrittura dice che Dio lo creò «a sua immagine e somiglianza» (*Gn 1, 26*). È stato messo da Dio a capo della realtà visibile e gode di una dignità speciale perché «di tutte le creature visibili, solo l'uomo è capace di conoscere e di amare il proprio Creatore; è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa; soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità» (*Catechismo*, 356; *ibidem*, 1701-1703).

Uomo e donna, nella loro diversità e complementarità, volute da Dio, godono della stessa dignità di persone (cfr. *Catechismo*, 357, 369, 372). In entrambi c'è un'unione sostanziale di corpo e anima, essendo questa la forma del corpo. Dato che è spirituale, l'anima umana è creata direttamente da Dio (non è "prodotta" dai genitori, e neppure è preesistente), ed è immortale (cfr. *Catechismo*, 366). I due punti (spiritualità e immortalità) possono essere dimostrati filosoficamente. Pertanto, è un riduzionismo affermare che l'uomo procede esclusivamente dall'evoluzione biologica (evoluzionismo assoluto). Nella realtà esistono salti ontologici che non si possono spiegare solo con l'evoluzione. La coscienza morale e la libertà dell'uomo, per esempio, manifestano la sua superiorità sul mondo materiale e dimostrano



la sua particolare dignità.

La verità della creazione aiuta a superare sia la negazione della libertà (determinismo) che il suo opposto della sopravvalutazione della stessa: la libertà umana è creata, non assoluta, ed esiste in rapporto con la verità e con il bene. Il sogno della libertà come puro potere ed arbitrarietà corrisponde a un'immagine deformata non solo dell'uomo, ma anche di Dio.

Mediante la sua attività e il suo lavoro, l'uomo partecipa del potere creatore di Dio[14]. Inoltre, la sua intelligenza e la sua volontà sono una partecipazione, una briciola, della sapienza e dell'amore di Dio. Mentre il resto del mondo visibile è una semplice impronta della Trinità, l'essere umano costituisce un'autentica *imago Trinitatis*.

### 3. Alcune conseguenze pratiche della verità sulla creazione

La radicalità dell'azione creatrice e salvifica divina esige dall'uomo una risposta che abbia lo stesso carattere di totalità: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (Dt 6, 5; cfr. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27). In questa corrispondenza si trova la vera felicità, l'unica cosa capace di perfezionare la sua libertà.

Nello stesso tempo, l'universalità dell'azione divina ha un significato sia intensivo che estensivo: Dio crea e salva ogni uomo e tutti gli uomini. Corrispondere alla chiamata di Dio e amarlo con tutto il nostro essere va inseparabilmente unito al compito di portare il suo amore a tutto il mondo[15].

La conoscenza e l'ammirazione del potere, della sapienza e dell'amore di Dio conducono l'uomo a una disposizione di riverenza, adorazione e umiltà, a vivere alla presenza di Dio sapendo di essere suoi figli. Allo stesso tempo, la fede nella Provvidenza porta il cristiano ad un atteggiamento di fiducia filiale in Dio in tutte le circostanze: con gratitudine per i beni ricevuti e con abbandono davanti a ciò che può sembrare cattivo, perché Dio sa trarre dai mali beni più grandi.

Cosciente che tutto è stato creato per la gloria di Dio, il cristiano si adopera per comportarsi in tutte le sue azioni cercando il fine autentico che riempia la sua vita di felicità: la gloria di Dio, non la vanagloria personale. Si sforza di rettificare l'intenzione delle proprie azioni, in modo che si possa dire che l'unico fine della sua vita è questo: *Deo omnis gloria*[16].

Dio ha voluto mettere l'uomo al vertice della sua creazione dandogli il dominio sul mondo, in modo che lo perfezioni con il suo lavoro. L'attività umana, dunque, può essere considerata come una partecipazione all'opera creatrice di Dio.

La grandezza e la bellezza delle creature suscita nell'uomo ammirazione, risveglia in lui l'interrogativo circa l'origine e il fine suo e del mondo, e gli fa intravedere la realtà del loro Creatore. Il cristiano, nel suo dialogo con i non credenti, può suscitare questi interrogativi in modo che le intelligenze e i cuori si aprano alla luce del Creatore. Nello stesso modo, nel suo dialogo con i seguaci di altre religioni, il cristiano trova nella verità della creazione un eccellente punto di partenza, in quanto si tratta di una verità condivisa da molti e che costituisce la base per il consolidamento di alcuni valori morali fondamentali della persona.

*Santiago Sanz*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 279-374.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 51-72.

DH, nn. 125, 150, 800, 806, 1333, 3000-3007, 3021-3026, 4319, 4336, 4341.

Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 10-18, 19-21, 36-39.

Giovanni Paolo II, *Credo in Dio Padre*, *Catechesi sul Credo* (I), Libreria Editrice Vaticana, 1992, 181-218.

#### Lecture raccomandate

Sant'Agostino, *Le Confessioni*, libro XII.

San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46.

San Josemaría, Omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, 113-123.

Joseph Ratzinger, *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, 1986.

Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005.

-----  
[1] Fra i molti altri interventi, cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai membri della Curia romana*, 22-XII-2005; *Fede, ragione e università*, (Discorso a Regensburg), 12-IX-2006; *Angelus*, 28-I-2007.

[2] Cfr. San Tommaso, *De Potentia*, q. 3, a. 3, co.; il *Catechismo* segue questo stesso schema.

[3] Cfr. San Tommaso, *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.: «sono la causa e la ragione della processione delle creature».

[4] Perciò si dice che Dio non ha bisogno di strumenti per creare, in quanto nessuno strumento possiede la potenza infinita necessaria per creare. Ne consegue anche che, quando si parla, per esempio, dell'uomo come creatore o anche come capace di partecipare del potere creativo di Dio, l'impiego dell'aggettivo "creatore" non è analogico ma metaforico.

[5] Questo punto appare spesso negli insegnamenti di Benedetto XVI; per esempio, *Omelia* a Regensburg, 12-IX-2006; *Discorso* a Verona, 19-X-2006; *Incontro* col il clero della diocesi di Roma, 22-II-2007; ecc.

[6] Sia il razionalismo scienziista che il fideismo antiscientifico hanno bisogno di essere corretti dalla filosofia. Inoltre, si deve evitare contemporaneamente la falsa apologetica di chi vede forzate concordanze, cercando nei dati che apporta la scienza una verifica empirica o una dimostrazione delle verità di fede, quando in realtà, come abbiamo detto, si tratta di dati che fanno parte di metodi e discipline diverse.

[7] Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, 10.

[8] Benedetto XVI, *Omelia*, 15-VIII-2005.

[9] Il deismo contiene un errore nella nozione metafisica di creazione, perché essa, in quanto donazione dell'essere, comporta una dipendenza ontologica da parte della creatura, che non è separabile dalla suo mantenersi in esistenza nel tempo. Entrambe costituiscono un medesimo atto, anche se possiamo distinguerle concettualmente: «la conservazione delle cose da parte di Dio non avviene attraverso un atto nuovo, ma attraverso la continuazione dell'atto che dà l'essere, che è certamente un'azione senza movimento e senza tempo» (San Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 3).

[10] In continuità con l'esperienza di tanti santi della storia della Chiesa, questa espressione paolina affiorava con frequenza sulle labbra di San Josemaría, che viveva e incoraggiava così a vivere in una gioiosa accettazione della volontà di Dio (cfr. San Josemaría, *Solco*, 127; *Via Crucis*, IX, 4; *Amici di Dio*, 119). D'altra parte l'ultimo libro di Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, costituisce una profonda riflessione sull'attuazione della divina Provvidenza nella storia degli uomini, secondo un'altra affermazione di San Paolo: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (*Rm* 12, 21).

[11] Concilio Lateranense IV (1215), DH 800.

[12] Questo insegnano il Concilio Lateranense IV e, riferendosi ad esso, il Concilio Vaticano I (cfr., rispettivamente, DH 800 e 3002). Si tratta di una verità rivelata, che la ragione non può dimostrare, come insegnò San Tommaso nella famosa disputa medievale sull'eternità del mondo: cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 31-38; e il suo opuscolo filosofico *De aeternitate mundi*.

[13] San Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.; cfr. *Catechismo*, 237.

[14] Cfr. San Josemaría, *Amici di Dio*, 57.

[15] Che l'apostolato sia il traboccare della vita interiore (cfr. San Josemaría, *Cammino*, 961) si manifesta come in analogia con la dinamica *ad intra* – *ad extra* del divino operare, vale a dire, della pienezza dell'essere, della sapienza e dell'amore trinitario che trabocca verso le creature.

[16] Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 780; *Solco*, 647; *Forgia*, 611, 639, 1051.

# TEMA 7. L'elevazione soprannaturale e il peccato originale

**Nel creare l'uomo, Dio lo costituì in uno stato di santità e giustizia; inoltre gli offrì la possibilità di partecipare alla sua vita divina, mediante il buon uso della propria libertà.**

## 1. L'elevazione soprannaturale

Nel creare l'uomo, Dio lo costituì in uno stato di santità e giustizia, offrendogli la grazia di un'autentica partecipazione alla sua vita divina (cfr. *Catechismo*, 374, 375). Così la Tradizione e il Magistero hanno interpretato nel corso dei secoli la descrizione del paradiso contenuta nella Genesi. Questo stato si denomina teologicamente *elevazione soprannaturale*, perché indica un dono gratuito, irraggiungibile con le sole forze naturali, non indispensabile, anche se coerente con la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. Per una retta comprensione di questo punto bisogna tener conto di alcuni aspetti:

a) non conviene separare la creazione dall'elevazione all'ordine soprannaturale. La creazione non è "neutra" rispetto alla comunione con Dio, ma è orientata ad essa. La Chiesa ha sempre insegnato che il fine dell'uomo è soprannaturale (cfr. DH 3005), perché in Cristo Dio «ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi» (*Ef* 1, 4). Vale a dire, non è mai esistito uno stato di "natura pura", perché fin dal principio Dio offre all'uomo la sua alleanza di amore.

b) anche se in realtà il fine dell'uomo è l'amicizia con Dio, la Rivelazione ci insegna che all'inizio della storia l'uomo si ribellò e rifiutò la comunione con il suo Creatore: è il *peccato originale*, chiamato anche *caduta*, proprio perché prima l'uomo era stato *elevato* a essere vicino a Dio. Ciò nonostante, nel perdere l'amicizia con Dio l'uomo non viene ridotto a nulla, ma continua a essere uomo, creatura.

c) questo ci insegna che, anche se non conviene pensare al disegno divino come se fosse diviso in compartimenti (come se Dio prima creasse l'uomo "completo" e poi "anche" lo elevasse), bisogna distinguere, all'interno dell'unico progetto divino, diversi ordini[1]. Basandosi sul fatto che con il peccato l'uomo ha perduto alcuni doni conservandone altri, la tradizione cristiana ha distinto l'ordine soprannaturale (la chiamata all'amicizia divina, i cui doni si perdono con il peccato) dall'ordine naturale (quello che Dio ha concesso all'uomo nel crearlo e che permane malgrado il suo peccato). Non sono due ordini giustapposti o indipendenti, perché di fatto il naturale è fin dal principio inserito e orientato al soprannaturale; e il soprannaturale perfeziona il naturale senza annullarlo. Nello stesso tempo si distinguono, perché la storia della salvezza insegna che la gratuità del dono divino della grazia e della redenzione è diversa dalla gratuità del dono divino della creazione, essendo la prima una manifestazione immensamente superiore della misericordia e dell'amore di Dio[2].

d) è difficile descrivere lo stato di innocenza perduta da Adamo ed Eva[3], poiché sono poche le affermazioni nella Genesi in merito (cfr. *Gn* 1, 26-31; 2, 7-8.15-25). Perciò la tradizione suole caratterizzare tale stato indirettamente, deducendo, a partire dalle conseguenze del peccato narrato in *Gn* 3, quali fossero i doni di cui godevano i nostri progenitori e che dovevano trasmettere ai loro discendenti. Così si afferma che ricevettero i doni naturali, che corrispondono alla loro condizione normale di creature e formano il loro essere creaturale. Nello stesso tempo ricevettero i doni soprannaturali, vale a dire, la grazia santificante, la divinizzazione che tale grazia comporta e la chiamata ultima alla visione di Dio. Insieme a questi, la tradizione cristiana riconosce l'esistenza nel Paradiso terrestre dei "doni preternaturali", ossia, di quei doni che non erano richiesti dalla natura, ma che, essendo coerenti con essa, la perfezionavano sul piano naturale e costituivano, in sostanza, una manifestazione della grazia. Tali doni erano l'immortalità, l'esonazione dal dolore (impassibilità) e il dominio della concupiscenza (integrità) (cfr. *Catechismo*, 376) [4].

## 2. Il peccato originale

Con il racconto della trasgressione da parte dell'uomo del mandato divino di non mangiare del frutto dell'albero proibito, per istigazione del serpente (*Gn* 3, 1-13), la Sacra Scrittura insegna che all'inizio della storia i nostri progenitori si ribellarono a Dio disobbedendogli e cedendo alla tentazione di voler essere come Dio. Di conseguenza ricevettero il castigo divino, perdendo gran parte dei doni loro concessi (vv. 16-19), e furono espulsi dal paradiso (v. 23). Ciò è stato interpretato dalla tradizione cristiana come la perdita dei doni soprannaturali e preternaturali, e come un danno alla stessa natura umana, che però non è rimasta completamente corrotta. Come frutto della disobbedienza di preferire se stesso al posto di Dio, l'uomo perde la grazia (cfr. *Catechismo*, 398-399) e l'armonia con la creazione e con se stesso. La sofferenza e la morte fanno il loro ingresso nella storia (cfr. *Catechismo*, 399-400).

Il primo peccato ebbe il carattere di una tentazione accettata, perché dietro la disobbedienza umana c'è la voce del serpente, che rappresenta Satana, l'angelo caduto. La Rivelazione parla di un peccato precedente suo e di altri angeli, i quali – pur essendo stati creati buoni – rifiutarono Dio irrevocabilmente. Dopo il peccato umano il creato e la storia restano sotto l'influenza malefica di chi è «omicida fin da principio [...] e padre della menzogna» (*Gv* 8, 44). Anche se il suo potere non è infinito, ma molto inferiore a quello divino, causa danni molto gravi in ogni persona e nella società. Il fatto che Dio permetta l'attività diabolica rimane sempre un mistero (cfr. *Catechismo*, 391-395).

Il racconto contiene anche la promessa divina di un redentore (*Gn* 3, 15). La redenzione ci fa capire anche la portata e la

gravità della caduta umana e ci mostra la meraviglia dell'amore di Dio che non abbandona la sua creatura, ma le viene incontro con l'opera salvifica di Gesù. «Bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato» (*Catechismo*, 388). «Il mistero dell'iniquità» (2 Ts 2, 7) si illumina soltanto alla luce del «Mistero della pietà» (1 Tm 3, 16)» (*Catechismo*, 385).

La Chiesa ha sempre ritenuto questo evento come un fatto storico – pur essendoci stato trasmesso con un linguaggio che è certamente simbolico (cfr. *Catechismo*, 390) – ed è stato comunemente chiamato (a partire da Sant'Agostino) «peccato originale», essendo accaduto alle origini. Però il peccato non è «originario» – pur essendo «originante» dei peccati personali compiuti nella storia –, ma è entrato nel mondo come frutto del cattivo uso della libertà da parte delle creature (prima gli angeli, poi l'uomo). Il male morale non fa parte, dunque, della struttura umana, non proviene né dalla natura sociale dell'uomo né dalla sua materialità, e neppure ovviamente da Dio o da un destino immutabile. Il realismo cristiano mette l'uomo di fronte alla propria responsabilità: può fare il male usando la propria libertà, e il responsabile di ciò non è altri che lui stesso (cfr. *Catechismo*, 387).

Nel corso della storia la Chiesa ha formulato il dogma del peccato originale in contrasto con l'ottimismo esagerato e il pessimismo esistenziale (cfr. *Catechismo*, 406). Contro Pelagio, che affermava che l'uomo può compiere il bene solo con le sue forze naturali e che la grazia è un semplice aiuto esterno, minimizzando così sia la portata del peccato di Adamo sia la redenzione di Cristo – ridotti, rispettivamente, a semplice cattivo o buon esempio – il Concilio di Cartagine (418), seguendo Sant'Agostino, insegnò la priorità assoluta della grazia, perché l'uomo dopo il peccato è rimasto deteriorato (cfr. DH 223.227; cfr. anche il Concilio II di Orange, nell'anno 529: DH 371-372). Contro Lutero, che sosteneva che dopo il peccato l'uomo è essenzialmente corrotto nella natura, che la sua libertà rimane annullata e che in tutto ciò che fa c'è il peccato, il Concilio di Trento (1546) ha affermato la rilevanza ontologica del battesimo, che cancella il peccato originale; anche se rimangono le sue conseguenze – fra cui la concupiscenza, che non deve essere identificata, come faceva Lutero, con il peccato stesso –, l'uomo è libero nei suoi atti e può guadagnare meriti mediante le opere buone sostenute dalla grazia (cfr. DH 1511-1515).

Al fondo della posizione luterana, e anche di alcune interpretazioni recenti di Gn 3, c'è in gioco una corretta comprensione della relazione (a) fra la natura e la storia, (b) fra il piano psicologico- esistenziale e il piano ontologico, (c) fra quello che è individuale e quello che è comune.

a) Anche se nella Genesi vi sono alcuni elementi di carattere mitico (intendendo il concetto di «mito» nel senso migliore, vale a dire, come parola-narrazione che dà origine alla storia successiva e che pertanto rimane come suo fondamento), sarebbe un errore interpretare il racconto della caduta come una spiegazione simbolica dell'originale condizione umana di peccato. Questa interpretazione trasforma in naturale un fatto storico, mitizzandolo e rendendolo inevitabile: paradossalmente, il senso di colpa che induce a riconoscersi «naturalmente» peccatore, porterebbe a mitigare o eliminare la responsabilità personale nel peccato, perché l'uomo non potrebbe evitare quello a cui tende spontaneamente. Più corretto, invece, è affermare che la condizione di peccato appartiene alla storicità dell'uomo e non alla sua natura.

b) Dato che dopo il battesimo sono rimaste alcune conseguenze del peccato, il cristiano può provare una forte tendenza verso il male e sentirsi profondamente peccatore, come succede nella vita dei santi. Tuttavia questa prospettiva esistenziale non è l'unica, e nemmeno la più importante, perché il battesimo ha cancellato realmente il peccato originale e ci ha fatto figli di Dio (cfr. *Catechismo*, 405). Ontologicamente il cristiano in grazia è giusto davanti a Dio. Lutero radicalizzò la prospettiva esistenziale, concependo tutta la realtà in base ad essa, realtà che in tal modo restava ontologicamente marcata dal peccato.

c) Il terzo punto porta alla questione della trasmissione del peccato originale, «un mistero che non possiamo comprendere appieno» (*Catechismo*, 404). La Bibbia insegna che i nostri progenitori trasmisero il peccato a tutta l'umanità. I successivi capitoli della Genesi (cfr. Gn 4-11; cfr. *Catechismo*, 401) narrano la progressiva corruzione del genere umano; stabilendo un parallelismo fra Adamo e Cristo, San Paolo afferma: «come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo [Cristo] tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5, 19). Questo parallelismo aiuta a capire correttamente l'interpretazione che di solito si dà del termine *adamáh* come di un singolare collettivo: come Cristo è uno solo e allo stesso tempo capo della Chiesa, così Adamo è uno solo e allo stesso tempo capo dell'umanità<sup>[5]</sup>. «Per questa «unità del genere umano» tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo, così come tutti sono coinvolti nella giustizia di Cristo» (*Catechismo*, 404).

La Chiesa concepisce in modo analogico il peccato originale dei progenitori e il peccato ereditato dall'umanità. «Adamo ed Eva commettono un peccato personale, ma questo peccato [...] sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo il peccato originale è chiamato «peccato» in modo analogico: è un peccato «contratto» e non «commesso», uno stato e non un atto» (*Catechismo*, 404). Così, «sebbene proprio a ciascuno, in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale» (*Catechismo*, 405)<sup>[6]</sup>.

Per alcune persone è difficile accettare l'idea di un peccato ereditato<sup>[7]</sup>, soprattutto se si ha un concetto individualistico di persona e di libertà. Che cosa c'entro io con il peccato di Adamo? Perché devo pagare le conseguenze di un peccato altrui? Queste domande riflettono l'assenza di ogni senso della solidarietà reale che esiste fra tutti gli uomini in quanto creati da Dio. Paradossalmente, questa assenza di solidarietà può essere una manifestazione del peccato trasmesso a ognuno. In altre parole, il peccato originale offusca anche la comprensione di quella profonda fraternità del genere umano che ne rende possibile la trasmissione.

Viste le deprecabili conseguenze del peccato e la sua diffusione universale bisogna chiedersi: «Ma perché Dio non ha impedito al primo uomo di peccare? San Leone Magno risponde: “L’ineffabile grazia di Cristo ci ha dato beni migliori di quelli di cui l’invidia del demonio ci aveva privati” (*Serm.* 73, 4). E san Tommaso d’Aquino: “Nulla si oppone al fatto che la natura umana sia stata destinata ad un fine più alto dopo il peccato. Dio permette, infatti, che ci siano i mali per trarre da essi un bene più grande. Da qui le parole di San Paolo: ‘Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia’ (*Rm* 5, 20). E il canto dell’Exultet: ‘O felice colpa, che ha meritato un tale e così grande Redentore!’” (*Summa Theologiae*, III, 1, 3, ad 3)» (*Catechismo*, 412).

### 3. Alcune conseguenze pratiche

La principale conseguenza pratica della dottrina della elevazione e del peccato originale è il realismo che guida la vita del cristiano, cosciente tanto della grandezza del suo essere figlio di Dio quanto della miseria della sua condizione di peccatore. Questo realismo:

a) previene sia da un ottimismo ingenuo che da un pessimismo senza speranza e «offre uno sguardo di lucido discernimento sulla situazione dell’uomo e del suo agire nel mondo [...]. Ignorare che l’uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell’educazione, della politica, dell’azione sociale e dei costumi» (*Catechismo*, 407).

b) dà una serena fiducia in Dio, Creatore e Padre misericordioso, che non abbandona la sua creatura, perdona sempre e conduce ogni cosa verso il bene, anche in mezzo alle avversità. «Ripeti: “Omnia in bonum!”, tutto quello che succede, “tutto quello che mi succede”, è per il mio bene... Pertanto – questa è la conclusione giusta –: accetta come una dolce realtà ciò che ti sembra così costoso »[8].

c) suscita un atteggiamento di profonda umiltà, che porta a riconoscere senza stranezze i propri peccati e a dolersene in quanto offesa a Dio e non tanto perché manifestano i propri difetti personali.

d) aiuta a distinguere quello che è proprio della natura umana in quanto tale da quello che è conseguenza della ferita del peccato nella natura umana. Dopo il peccato, non tutto ciò che si sperimenta come spontaneo è buono. La vita umana, infatti, ha il carattere di una lotta: è necessario combattere per comportarsi in modo umano e cristiano (cfr. *Catechismo*, 409). «La tradizione della Chiesa ha sempre considerato i cristiani come *milites Christi*, soldati di Cristo. Soldati che portano agli altri la serenità mentre combattono costantemente le proprie cattive inclinazioni»[9]. Il cristiano che si sforza di evitare il peccato non perde nulla di ciò che rende la vita buona e bella. A fronte dell’idea che è necessario che l’uomo faccia il male per mettere alla prova la propria libertà autonoma, dato che in fondo una vita senza peccato sarebbe noiosa, s’innalza la figura di Maria, concepita immacolata, la quale dimostra che una vita completamente donata a Dio, lungi dal produrre fastidio, si trasforma in una avventura piena di luce e di infinite sorprese[10].

Santiago Sanz

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 374-421.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 72-78.

Giovanni Paolo II, *Credo in Dio Padre. Catechesi sul Credo (I)*, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

DH, nn. 222-231; 370-395; 1510-1516; 4313.

#### Lecture raccomandate

Giovanni Paolo II, *Memoria e Identità*, Rizzoli, Milano, 2005.

Benedetto XVI, *Omelia*, 8-XII-2005.

Joseph Ratzinger, *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, 1986.

-----  
[1] Il Concilio di Trento non dice che l'uomo fu creato nella grazia, ma *stabilito*, proprio per evitare la confusione di natura e grazia (cfr. DH 1511).

[2] Per sottolineare la gratuità del dono della grazia rispetto alla creazione fu conosciuta l'ipotesi teologica della "natura pura". Non perché tale condizione si sia data storicamente, ma perché in teoria avrebbe potuto darsi. Questa dottrina fu stabilita per contrastare Baio, una delle cui tesi condannate diceva: «l'integrità della prima creazione non è stata una indebita esaltazione della natura umana, ma la sua naturale condizione» (DH 1926).

[3] Questa difficoltà oggi è accresciuta dall'influenza di una concezione in chiave evolucionista della totalità dell'essere umano. In una concezione di questo tipo, la realtà si evolve sempre dal meno al più, mentre la Rivelazione ci insegna che all'inizio della storia vi fu una caduta da uno stato superiore a un altro inferiore. Questo non vuol dire che non vi sia stato un processo di "ominizzazione", che bisogna distinguere dalla "umanizzazione".

[4] Per ciò che riguarda l'immortalità, che con Sant'Agostino va intesa non come un non poter morire (*non posse mori*), ma un poter non morire (*posse non mori*), è lecito interpretarla come una situazione nella quale il transito a uno stato definitivo non era sperimentato con la drammaticità caratteristica della morte che l'uomo subisce dopo il peccato. La sofferenza è segno e anticipazione della morte, e perciò l'immortalità comportava in qualche modo l'assenza di dolore. Contemporaneamente questo richiedeva uno stato di integrità, in cui l'uomo dominava senza difficoltà le sue passioni. Si suole aggiungere tradizionalmente un quarto dono, quello della scienza, proporzionata allo stato in cui si trovavano.

[5] Questa è la ragione principale per la quale la Chiesa ha sempre letto il racconto della caduta in un'ottica di monogenismo (provenienza del genere umano a partire da una sola coppia). L'ipotesi contraria, il poligenismo, sembrò imporsi come dato scientifico (e anche esegetico) per alcuni anni, ma ormai a livello scientifico si considera più plausibile la discendenza biologica da una sola coppia (monofiletismo). Dal punto di vista della fede, il poligenismo è problematico, perché non si vede come possa conciliarsi con la Rivelazione sul peccato originale (cfr. Pio XII, Enc. *Humani Generis*, DH 3897), anche se si tratta di una questione sulla quale ancora occorre fare ricerche e riflettere.

[6] In questo senso, tradizionalmente, si è fatta distinzione tra il peccato originale *originante* (il peccato originale commesso dai nostri progenitori) e il peccato originale *originato* (lo stato di peccato nel quale nasciamo noi discendenti).

[7] Cfr. Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 24-IX-1986, 1.

[8] San Josemaría, *Solco*, 127; cfr. *Rm* 8, 28.

[9] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 74.

[10] Cfr. Benedetto XVI, *Omelia*, 8-XII-2005.



# TEMA 8. Gesù Cristo, Dio e Uomo vero

**Gesù Cristo ha assunto la natura umana continuando ad essere Dio: è vero Dio e vero uomo.**

## 1. L'incarnazione del Verbo

«Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna» (*Gal* 4, 4). Si compie così la promessa di un Salvatore che Dio fece ad Adamo ed Eva quando furono espulsi dal Paradiso: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (*Gn* 3, 15). Questo versetto della Genesi è conosciuto con il nome di protovangelo, perché costituisce il primo annuncio della buona novella della salvezza. Tradizionalmente la donna di cui si parla è stata interpretata sia come Eva, in senso diretto, che come Maria, in senso pieno; e la stirpe della donna è stata riferita sia all'umanità che a Cristo.

Da allora fino al momento in cui «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1, 14), Dio andò preparando l'umanità ad essere in grado di accogliere con frutto il suo Figlio Unigenito. Dio scelse per sé il popolo israelita, stabili con esso un'Alleanza e lo formò progressivamente, intervenendo nella sua storia, manifestandogli i suoi disegni attraverso i patriarchi e i profeti e santificandolo per sé. «Tutto questo però avvenne in preparazione e in figura di quella nuova e perfetta Alleanza che doveva concludersi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere trasmessa dal Verbo stesso di Dio fattosi uomo»[1]. Anche se Dio preparò la venuta del Salvatore soprattutto mediante la scelta del popolo di Israele, questo non significa che abbandonasse gli altri popoli, «i gentili», poiché non ha mai cessato di dare testimonianza di sé (cfr. *Mt* 14, 16-17). La divina Provvidenza ha fatto in modo che i gentili avessero una coscienza più o meno esplicita della necessità della salvezza, e fin negli angoli più remoti della terra si è conservata l'aspettativa di una redenzione.

L'Incarnazione ha origine nell'amore di Dio per gli uomini: «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo perché noi avessimo la vita per Lui» (*1 Gv* 4, 9). L'Incarnazione è la dimostrazione per eccellenza dell'Amore di Dio verso gli uomini, poiché in essa è Dio stesso che si dona agli uomini facendosi partecipe della natura umana nella unità di persona.

Dopo la caduta di Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre, l'Incarnazione ha una finalità salvifica e redentrice, come professiamo nel Credo: «per noi uomini e per la nostra salvezza, Egli discese dal cielo, si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine e divenne uomo»[2]. Cristo ha affermato di se stesso che «il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto» (*Lc* 19, 10; cfr. *Mt* 18, 11) e che «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di Lui» (*Gv* 3, 17).

L'Incarnazione non solo manifesta l'infinito amore di Dio verso gli uomini, la sua infinita misericordia, la sua giustizia, il suo potere, ma anche la coerenza del piano divino di salvezza, la profonda sapienza divina, che dimostrano in che modo Dio ha deciso di salvare l'uomo, e cioè nel modo più conveniente alla sua natura, che è proprio mediante l'Incarnazione del Verbo.

Gesù Cristo, il Verbo incarnato, «non è né un mito né una qualsivoglia idea astratta. Egli è un uomo che ha vissuto in un contesto storico, che è morto dopo aver condotto la propria esistenza nell'evoluzione della storia. Una ricerca storica su di lui è, quindi, un'esigenza della stessa fede cristiana»[3].

Che Cristo sia esistito fa parte della dottrina della fede, e lo stesso che sia morto realmente per noi e che sia risuscitato il terzo giorno (cfr. *1 Cor* 15, 3-11). L'esistenza di Gesù è un fatto provato dalla scienza storica, soprattutto mediante l'analisi del Nuovo Testamento, la cui validità storica è fuori dubbio. Vi sono altre testimonianze antiche non cristiane, pagane ed ebraiche, sull'esistenza di Gesù. Proprio per questo non sono accettabili le posizioni di chi contrappone un Gesù storico al Cristo della fede e difende la supposizione che quasi tutto ciò che il Nuovo Testamento dice intorno a Cristo sarebbe una interpretazione di fede fatta dai discepoli di Gesù, ma non la sua autentica figura storica che ci rimarrebbe nascosta. Queste posizioni, che spesso contengono un forte pregiudizio contro il soprannaturale, non tengono conto che la ricerca storica contemporanea è concorde nell'affermare che la presentazione che fanno i primi cristiani di Gesù si basa su fatti realmente accaduti.

## 2. Gesù Cristo, Dio e uomo vero

L'Incarnazione è «il mistero dell'ammirabile unione della natura divina e della natura umana nell'unica Persona del Verbo» (*Catechismo*, 483). L'Incarnazione del Figlio di Dio «non significa che Gesù Cristo sia in parte Dio e in parte uomo, né che sia il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano. Egli si è fatto veramente uomo rimanendo veramente Dio. Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo» (*Catechismo*, 464). La divinità di Gesù Cristo, Verbo eterno di Dio, è stata già studiata nel trattare della Santissima Trinità; qui ci soffermeremo su tutto ciò che si riferisce alla sua umanità.

La Chiesa ha difeso e chiarito questa verità di fede durante i primi secoli contro le eresie che la falsavano. Già nel I secolo alcuni cristiani di origine giudea, gli ebioniti, consideravano Cristo come un semplice uomo, sia pure molto santo. Nel II secolo sorge l'adozionismo, che sosteneva che Gesù era figlio adottivo di Dio; Gesù sarebbe solo un uomo in cui

abita la forza di Dio; per costoro, Dio era una persona unica. Questa eresia fu condannata nel 190 dal papa San Vittore I, dal Concilio di Antiochia del 268, dal Concilio di Costantinopoli I e dal Sinodo Romano del 382[4]. L'eresia ariana, negando la divinità del Verbo, negava anche che Gesù Cristo fosse Dio. Ario fu condannato dal I Concilio di Nicea del 325. Anche di recente la Chiesa è tornata a ricordare che Gesù Cristo è il Figlio di Dio sussistente dall'eternità, che nell'Incarnazione ha assunto la natura umana nella sua unica persona divina[5].

La Chiesa ha affrontato anche altri errori che negavano la realtà della natura umana di Cristo. Fra questi si contano le eresie che respingevano la realtà del corpo o dell'anima di Cristo. Fra le prime s'incontra il docetismo, nelle sue diverse varianti, che ha un fondo gnostico o manicheo. Alcuni suoi seguaci affermavano che Cristo ha avuto un *corpo celeste*, o che il suo corpo era soltanto apparente, o che era apparso improvvisamente in Giudea senza esser dovuto nascere e crescere. Già San Giovanni dovette combattere questo tipo di errori: «molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo, i quali non riconoscono Gesù venuto nella carne» (2 Gv 7; cfr. 1 Gv 4, 1-2).

Ario e Apollinare di Laodicea negarono che Cristo avesse avuto una vera anima umana. Il secondo ha avuto una particolare importanza in questo campo e la sua influenza è stata presente per parecchi secoli nelle dispute cristologiche successive. In un tentativo di difendere l'unità di Cristo e la sua impeccabilità, Apollinare sosteneva che il Verbo disimpegnava le funzioni dell'anima spirituale umana. Questa dottrina, tuttavia, comportava la negazione della vera umanità di Cristo, composta, come in tutti gli uomini, di corpo e di anima spirituale (cfr. *Catechismo*, 471). Fu condannato nel Concilio di Costantinopoli I e nel Sinodo Romano del 382[6].

### 3. L'unione ipostatica

All'inizio del quinto secolo, dopo le controversie precedenti, appariva chiara la necessità di sostenere fermamente l'integrità delle due nature, l'umana e la divina, nella Persona del Verbo; sicché l'unità personale di Cristo viene posta al centro dell'attenzione della cristologia e della soteriologia patristica. A questo nuovo approfondimento hanno contribuito nuovi dibattiti.

La prima grande disputa ha avuto origine da alcune affermazioni di Nestorio, patriarca di Costantinopoli, che adoperava un linguaggio con il quale dava a intendere che in Cristo vi sono due soggetti: il soggetto divino e il soggetto umano, uniti tra loro da un vincolo morale, ma non fisicamente. Da questo errore ontologico ha origine il rifiuto da parte sua del titolo di Madre di Dio, *Theotókos*, applicato a Santa Maria. Maria sarebbe Madre di Cristo, ma non Madre di Dio. Contro questa eresia San Cirillo d'Alessandria e il Concilio di Efeso del 431 hanno ricordato che «l'umanità di Cristo non ha altro soggetto che la Persona divina del Figlio di Dio, che l'ha assunta e fatta sua al momento del suo concepimento. Per questo il Concilio di Efeso ha proclamato nel 431 che Maria in tutta verità è divenuta Madre di Dio per il concepimento umano del Figlio di Dio nel suo seno» (*Catechismo*, 466; cfr. DS 250 e 251).

Alcuni anni più tardi sorse l'eresia monofisita. Questa eresia ha i suoi precedenti nell'apollinarismo e in una cattiva interpretazione della dottrina e del linguaggio impiegato da San Cirillo da parte di Eutiche, anziano archimandrita di un monastero di Costantinopoli. Eutiche affermava, fra le altre cose, che Cristo è una Persona che sussiste in una sola natura, perché la natura umana era stata assorbita in quella divina. Questo errore fu condannato dal Papa San Leone Magno nel suo *Tomus ad Flavianum*[7], un autentico gioiello della teologia latina, e dal Concilio ecumenico di Calcedonia del 451, punto di riferimento obbligato per la cristologia, che così insegna: «Noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità»[8], e aggiunge che l'unione delle due creature è «senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione»[9].

La dottrina del Concilio di Calcedonia fu confermata e chiarita dal Concilio di Costantinopoli II del 553, che ne fornisce una interpretazione autentica. Dopo aver sottolineato diverse volte l'unità di Cristo[10], afferma che l'unione delle due nature avviene secondo l'ipòstasi[11], superando così l'equivocità della formula di san Cirillo che parlava di unità secondo la "fisis". Su questa linea il Concilio di Costantinopoli II indicò anche il senso che si doveva dare alla formula «una sola natura incarnata del Verbo di Dio»[12], che San Cirillo attribuiva a Sant'Atanasio, e che in realtà era una falsificazione apollinarista.

In queste definizioni conciliari, che avevano la finalità di chiarire determinati errori e non di esporre il mistero di Cristo nella sua totalità, i Padri conciliari utilizzarono il linguaggio del loro tempo. Come a Nicea fu impiegato il termine consustanziale, a Calcedonia furono utilizzati termini come natura, persona, ipòstasi, ecc., in base al significato abituale che avevano nel linguaggio comune e nella teologia dell'epoca. Questo, come hanno affermato alcuni, non significa che il messaggio evangelico si ellenizzasse. In realtà, quelli che si dimostrarono rigidamente ellenizzanti furono proprio coloro che proponevano le dottrine eretiche, come Ario o Nestorio, che non seppero vedere le limitazioni che aveva il linguaggio filosofico del loro tempo per ciò che riguarda il mistero di Dio e di Cristo.

### 4. La Santissima Umanità di Cristo

«Nella misteriosa unione dell'Incarnazione 'la natura umana è stata assunta, senza per questo venir annientata' (GS 22, 2)» (*Catechismo*, 470). Perciò la Chiesa ha insegnato «la piena realtà dell'anima umana, con le sue operazioni di intelligenza e di volontà, e del corpo umano di Cristo. Ma nello stesso tempo ha dovuto ricordare sempre che la natura

umana di Cristo appartiene in proprio alla persona divina del Figlio di Dio che l'ha assunta. Tutto ciò che egli è e fa in essa, è di "uno della Trinità". Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità il suo modo personale di essere nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità (cfr. Gv 14, 9-10)» (*Catechismo*, 470).

L'anima umana di Cristo è dotata di un'autentica conoscenza umana. La dottrina cattolica ha insegnato tradizionalmente che Cristo in quanto uomo possedeva una conoscenza acquisita, una scienza infusa e la scienza beata propria dei beati nel cielo. La scienza acquisita di Cristo non poteva essere per se stessa illimitata: «per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto voler crescere "in sapienza, età e grazia" (Lc 2, 52) e anche doversi informare intorno a ciò che, nella condizione umana, non si può apprendere che con l'esperienza (cfr. Mc 6, 38; 8, 27; Gv 11, 34)» (*Catechismo*, 472). Cristo, in cui riposa la pienezza dello Spirito Santo con i suoi doni (cfr. Is 11, 1-3), ha fruito anche della scienza infusa, vale a dire, della conoscenza che non si acquista mediante il lavoro della ragione, ma è infusa nell'intelletto umano direttamente da Dio. Infatti, «Il Figlio di Dio anche nella sua conoscenza umana mostrava la penetrazione divina che egli aveva dei pensieri segreti del cuore degli uomini (cfr. Mc 2, 8; Gv 2, 25; 6, 61)» (*Catechismo*, 473). Cristo possedeva anche la scienza propria dei beati: «La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, fruiwa in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era venuto a rivelare (cfr. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 14, 18-20.26-30)» (*Catechismo*, 474). Per tutto ciò si deve affermare che Cristo, in quanto uomo, era infallibile: ammettere l'errore in Lui significherebbe ammetterlo nel Verbo, unica persona esistente in Cristo. Per ciò che si riferisce a una eventuale ignoranza propriamente detta, occorre tenere presente che «ciò che in questo campo dice di ignorare (cfr. Mc 13, 32), dichiara altrove di non avere la missione di rivelarlo (cfr. At 1, 7)» (*Catechismo*, 474). Si capisce come Cristo fosse umanamente cosciente di essere il Verbo e della sua missione salvifica<sup>[13]</sup>. D'altra parte, la teologia cattolica, pensando che Cristo possedeva anche sulla terra la visione immediata di Dio, ha sempre negato l'esistenza in Cristo della virtù della fede<sup>[14]</sup>.

Contro le eresie monoenergetica e monotelita che, in logica continuità con il monofisismo precedente, affermavano che in Cristo c'è una sola operazione o una sola volontà, la Chiesa ha dichiarato nel Concilio ecumenico di Costantinopoli III del 681 che «Cristo ha due volontà e due operazioni naturali, divine e umane, non opposte, ma cooperanti, in modo che il Verbo fatto carne ha umanamente voluto, in obbedienza al Padre, tutto ciò che ha divinamente deciso con il Padre e con lo Spirito Santo per la nostra salvezza (cfr. DS 556-559). La volontà umana di Cristo "segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente" (DS 556)» (*Catechismo*, 475). Si tratta di una questione fondamentale, perché è direttamente legata con l'essere di Cristo e con la nostra salvezza. San Massimo il Confessore si distinse in questo impegno dottrinale di chiarimento e si servì con grande efficacia del noto passo dell'orazione di Gesù nell'Orto, nel quale appare l'accordo della volontà umana di Cristo con la volontà del Padre (cfr. Mt 26, 39).

Conseguenza della dualità di natura è anche la dualità di operazioni. In Cristo vi sono due operazioni: le divine, che procedono dalla sua natura divina, e le umane, che procedono dalla natura umana. Si parla anche di operazioni teandriche, in riferimento a quelle nelle quali l'operazione umana agisce come strumento di quella divina: è il caso dei miracoli compiuti da Cristo.

Il realismo dell'Incarnazione del Verbo si è manifestato anche nell'ultima grande disputa cristologica dell'età patristica: la disputa intorno alle immagini. La consuetudine di rappresentare Cristo in affreschi, icone, bassorilievi, ecc., è antichissima ed esistono testimonianze che rimontano almeno al II secolo. La crisi iconoclasta scoppiò a Costantinopoli all'inizio dell'VIII secolo e fu originata da una decisione dell'Imperatore. Già prima alcuni teologi, nel corso dei secoli, si erano dichiarati a favore o contrari all'uso delle immagini, ma le due tendenze erano coesistite pacificamente. Quelli che si opponevano erano soliti dire che Dio non ha limiti e dunque non può essere costretto entro poche linee, in pochi tratti, non è possibile circoscriverlo. Eppure, come ha indicato San Giovanni Damasceno, è la stessa Incarnazione che ha circoscritto il Verbo incircoscivibile. «Poiché il Verbo si è fatto carne assumendo una vera umanità, il Corpo di Cristo era delimitato. Perciò l'aspetto umano di Cristo può essere "rappresentato" (Gal 3, 1)» (*Catechismo*, 476). Nel Concilio ecumenico di Nicea II del 787 «la Chiesa ha riconosciuto legittimo che venga raffigurato mediante "venerande e sante immagini"» (*Catechismo*, 476). Infatti, le particolarità individuali del corpo di Cristo esprimono la persona divina del Figlio di Dio. Egli ha fatto suoi i lineamenti del proprio corpo umano fino al punto che, dipinti in una immagine sacra, possono essere venerati perché «chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotta»<sup>[15]</sup>.

Dato che l'anima di Cristo non era divina per essenza, ma umana, fu perfezionata, come le anime degli altri uomini, mediante la grazia abituale, che è «un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l'anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo» (*Catechismo*, 2000). Cristo è santo, come annunciò l'arcangelo Gabriele a Santa Maria nell'Annunciazione (Lc 1, 35). L'umanità di Cristo è radicalmente santa, sorgente e modello della santità di tutti gli uomini. Mediante l'Incarnazione, la natura umana di Cristo è stata elevata alla più alta unione con la divinità – con la Persona del Verbo – alla quale può essere elevata una creatura. Dal punto di vista dell'umanità del Signore, l'unione ipostatica è il dono più grande che mai sia stato possibile ricevere e di solito è conosciuto col nome di *grazia di unione*. Mediante la grazia abituale l'anima di Cristo fu divinizzata con quella trasformazione che eleva la natura e le operazioni dell'anima fino al livello della vita intima di Dio, dando alle sue operazioni soprannaturali una connaturalità che diversamente non avrebbe. La sua pienezza di grazia comporta anche l'esistenza delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo. Da questa pienezza di grazia di Cristo «noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1, 16). La grazia e i doni sono stati concessi a Cristo non solo in relazione alla sua dignità di Figlio, ma anche in relazione alla sua missione di nuovo Adamo e Capo della Chiesa. Perciò si parla di una *grazia capitale* in Cristo, che non è una grazia distinta dalla grazia personale del Signore, ma è un aspetto di quella stessa grazia che sottolinea la sua azione santificante sui membri della Chiesa. La Chiesa, infatti, «è il Corpo di Cristo»

(*Catechismo*, 805), un Corpo «di cui Cristo è il Capo: essa vive in Lui, in Lui e per Lui; Egli vive con essa e in essa» (*Catechismo*, 807).

Il Cuore del Verbo incarnato: «Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: “Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me”. Ci ha amati tutti con un cuore umano» (*Catechismo*, 478). Per questo motivo il Sacro Cuore di Gesù è il simbolo per eccellenza dell'amore con cui incessantemente Egli ama l'eterno Padre e tutti gli uomini (cfr. *ibidem*).

José Antonio Riestra

#### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 422-483.

Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, Rusconi ed., Milano 2007.

#### Lecture raccomandate

A. Amato, *Gesù il Signore*, EDB, 1988.

F. Ocariz – L.F. Mateo Seco – J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo*, Apollinare Studi, Roma, 1999.

-----  
[1] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 9.

[2] Concilio di Costantinopoli I, *Symbolum*, DS 150; cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 55.

[3] Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979), Enchiridion Vaticanum, n. 7 (1980-1981), p. 609.

[4] Cfr. DS 151 e 157-158.

[5] Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, in Enchiridion Vaticanum, n. 4 (1971-1973), pp. 980-989.

[6] Cfr. DS 151 e 159.

[7] Cfr. *Ibidem*, 290-295.

[8] Cfr. *Ibidem*, 301; *Catechismo*, 467.

[9] Cfr. *Idem*.

[10] Cfr. DS, 423.

[11] Cfr. *Ibidem*, 425.

[12] Cfr. *Ibidem*, 429.

[13] Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1985), in Enchiridion Vaticanum, n. 10, p. 486 ss.

[14] Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Notificazione*, n. V, 26-XI-2006, in Enchiridion Vaticanum, n. 23, p. 1688 ss.

[15] Concilio di Nicea II, DS 601.

## TEMA 9. L'Incarnazione

**È la dimostrazione per eccellenza dell'Amore di Dio verso gli uomini, perché la Seconda Persona della Santissima Trinità – Dio – si fa partecipe della natura umana in unità di persona.**

### 1. L'opera dell'Incarnazione

L'assunzione della natura umana di Cristo da parte della Persona del Verbo è opera delle tre Persone divine. L'Incarnazione di Dio è l'Incarnazione del Figlio, non del Padre, né dello Spirito Santo. Ciò nonostante, l'Incarnazione fu opera di tutta la Trinità. Proprio per questo nella Sacra Scrittura a volte la si attribuisce a Dio Padre (*Eb* 10, 5; *Gal* 4, 4), al Figlio stesso (*Fil* 2, 7) o allo Spirito Santo (*Lc* 1, 35; *Mt* 1, 20). Si sottolinea così che l'opera dell'Incarnazione fu un unico atto, comune alle tre Persone divine. Sant'Agostino spiegava che «il fatto che Maria concepisse e desse alla luce è opera della Trinità, giacché le opere della Trinità sono inseparabili»[1]. Si tratta infatti di un'azione divina *ad extra*, i cui effetti si trovano fuori di Dio, nelle creature, pertanto sono opera comune delle tre Persone, in quanto uno e unico è l'Essere divino, unico il potere infinito di Dio (cfr. *Catechismo*, 258).

Nell'incarnazione del Verbo Dio agisce con libertà; avrebbe potuto decidere che non ci fosse l'incarnazione del Verbo o che s'incarnasse un'altra delle Persone divine. Tuttavia, dire che Dio è infinitamente libero non significa che le sue decisioni siano arbitrarie o negare che l'amore sia il motivo del suo agire. Per questo i teologi cercano di solito le ragioni di convenienza che si possono scorgere nelle decisioni divine, così come si manifestano nell'attuale economia della salvezza. Cercano soltanto di mettere in evidenza la meravigliosa sapienza e coerenza esistente in tutta l'opera di Dio, e non una eventuale necessità di Dio.

### 2. La Vergine Maria, Madre di Dio

La Vergine Maria è stata predestinata ad essere Madre di Dio da tutta l'eternità così come l'Incarnazione del Verbo: «Nel mistero di Cristo ella è *presente* già "prima della creazione del mondo", come colei che il Padre 'ha scelto' *come Madre* del suo Figlio nell'Incarnazione, ed insieme al Padre l'ha scelta il Figlio, affidandola eternamente allo Spirito di santità»[2]. La scelta divina rispetta la libertà di Maria, perché «volle il Padre delle misericordie che l'accettazione di colei che era predestinata a essere la Madre precedesse l'Incarnazione, perché così, come la donna aveva contribuito a dare la morte, la donna contribuì a dare la vita (LG 56; cfr. 61)» (*Catechismo*, 488). Perciò, fin dall'antichità, i Padri della Chiesa hanno visto in Maria la Nuova Eva.

«Per esser la Madre del Salvatore, Maria "da Dio è stata arricchita di doni degni di una così grande carica" (LG 56)» (*Catechismo*, 490). L'arcangelo San Gabriele, al momento dell'Annunciazione, la saluta come «piena di grazia» (*Lc* 1, 28). Prima che il Verbo si incarnasse, Maria era già, per la sua corrispondenza ai doni divini, piena di grazia. La grazia ricevuta da Maria la rende gradita a Dio e la prepara a essere la Madre verginale del Salvatore. Totalmente posseduta dalla grazia di Dio, poté dare il proprio libero assenso all'annuncio della sua vocazione (cfr. *Catechismo*, 490). «Così, dando il proprio assenso alla Parola di Dio, "Maria è diventata Madre di Gesù e, abbracciando con tutto l'animo e senza essere ritardata da nessun peccato la volontà divina di salvezza, si è offerta totalmente alla persona e all'opera del Figlio suo, mettendosi al servizio del Mistero della Redenzione, sotto di lui e con lui, con la grazia di Dio onnipotente" (cfr. LG 56)» (*Catechismo*, 494). «I Padri della Tradizione orientale sono soliti chiamare la Madre di Dio "la Tutta Santa" e la onorano come "immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa una nuova creatura" (LG 56). Maria, per la grazia di Dio, è rimasta pura da ogni peccato personale durante tutta la sua esistenza» (*Catechismo*, 493).

Maria è stata redenta sin dal suo concepimento: «È quanto afferma il dogma dell'Immacolata Concezione, proclamato da papa Pio IX nel 1854: "La beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per una grazia ed un privilegio singolare di Dio onnipotente, in previsione dei meriti di Gesù Cristo Salvatore del genere umano, è stata preservata intatta da ogni macchia del peccato originale" (DS 2803)» (*Catechismo*, 491). L'Immacolata Concezione manifesta l'amore gratuito di Dio, perché è stata una iniziativa di Dio e non un merito di Maria ma di Cristo. Infatti, «questi "splendori di una santità del tutto singolari" di cui Maria è "adornata fin dal primo istante della sua concezione" (LG 56), le vengono interamente da Cristo: ella è "redenta in modo così sublime in vista dei meriti del Figlio suo" (LG 53)» (*Catechismo*, 492).

Santa Maria è Madre di Dio: «Infatti, colui che Maria ha concepito come uomo per opera dello Spirito Santo e che è diventato veramente suo Figlio secondo la carne, è il Figlio eterno del Padre, la seconda Persona della Santissima Trinità. La Chiesa confessa che Maria è veramente *Madre di Dio* (cfr. DS 252)» (*Catechismo*, 495). Sicuramente non ha generato la divinità, ma il corpo umano del Verbo, al quale si unì immediatamente la sua anima razionale, creata da Dio come tutte le altre, dando così origine alla natura umana che in quello stesso istante fu assunta dal Verbo.

Maria è stata sempre Vergine. Sin dai primi tempi la Chiesa confessa nel Credo e nella sua liturgia «celebra Maria come la [...] "sempre Vergine" (cfr. LG 52)» (*Catechismo*, 499; cfr. *Catechismo*, 496-507). Questa fede della Chiesa si riflette nell'antichissima formula: «Vergine prima del parto, nel parto e dopo il parto». Fin dall'inizio «la Chiesa ha confessato che Gesù è stato concepito nel seno della Vergine Maria per la sola potenza dello Spirito Santo, ed ha affermato anche



l'aspetto corporeo di tale avvenimento: Gesù è stato concepito "senza seme, per opera dello Spirito Santo" (Concilio Lateranense (649); DS 503) » (Catechismo, 496). Maria è stata vergine anche nel parto, perché «lo partorì (restando) intatta la sua verginità, così come con intatta verginità concepì [...] Gesù Cristo, nato dal seno della Vergine a motivo di una nascita mirabile»[3]. «Infatti la nascita di Cristo "non ha diminuito la sua verginale integrità, ma l'ha consacrata (LG 57)» (Catechismo, 499). Maria è rimasta in perpetuo vergine dopo il parto. I Padri della Chiesa, nelle loro spiegazioni dei Vangeli e nelle loro risposte alle diverse obiezioni, hanno sempre affermato questa realtà, che dimostra la sua totale disponibilità e la donazione assoluta al disegno salvifico di Dio. Lo riassume San Basilio quando scrisse che «gli amanti di Cristo non vogliono sentir dire che la Madre di Dio, a un dato momento, non sia stata più vergine»[4].

Maria è stata assunta in Cielo. «L'immacolata Vergine, preservata immune da ogni macchia di colpa originale, finito il corso della sua vita terrena, fu assunta alla celeste gloria col suo corpo e con la sua anima, e dal Signore esaltata come la Regina dell'universo, perché fosse più pienamente conformata al Figlio suo, il Signore dei dominanti e il vincitore del peccato e della morte»[5]. L'Assunzione della Santissima Vergine costituisce un'anticipazione della risurrezione degli altri cristiani (cfr. Catechismo, 966). La regalità di Maria si fonda sulla sua maternità divina e sulla sua associazione all'opera della Redenzione[6]. Il 1° novembre 1954 Pio XII istituì la festa di Santa Maria Regina[7].

Maria è la Madre del Redentore. Per questo la sua maternità divina comporta anche la sua cooperazione alla salvezza degli uomini: «Maria, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, è diventata Madre di Gesù e, abbracciando con tutto l'animo e senza essere ritardata da alcun peccato, la volontà divina di salvezza, si è offerta totalmente come la serva del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, mettendosi al servizio del mistero della Redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente. Giustamente quindi i santi Padri ritengono che Maria non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio, ma che cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza»[8]. Questa cooperazione si manifesta anche nella sua maternità spirituale. Maria, nuova Eva, è vera madre degli uomini nell'ordine della grazia, perché coopera alla nascita alla vita della grazia e allo sviluppo spirituale dei fedeli: Maria «ha cooperato in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo è stata per noi la Madre nell'ordine della grazia»[9] (cfr. Catechismo, 968). Maria è anche mediatrice e la sua mediazione materna, sempre subordinata all'unica mediazione di Cristo, è cominciata con il *fiat* dell'Annunciazione e perdura nel cielo, poiché «assunta in cielo, ella non ha depresso questa missione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua ad ottenerci i doni della salvezza eterna... Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice»[10] (cfr. Catechismo, 969).

Maria è figura e modello della Chiesa: «La Vergine Maria è il modello della fede e della carità per la Chiesa. "Per questo è riconosciuta quale sovremamente e del tutto singolare membro della Chiesa" (LG 53) "ed è la figura [...] della Chiesa" (LG 63)» (Catechismo, 967). Paolo VI, il 21 novembre 1964, proclamò solennemente Maria Madre della Chiesa, per sottolineare esplicitamente la funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano[11].

In base a tutto ciò che abbiamo esposto, si capisce che il culto della Chiesa per la Santissima Vergine è parte integrante del culto cristiano[12]. La Santissima Vergine «viene dalla Chiesa giustamente onorata con culto speciale. In verità dai tempi più antichi la Beata Vergine è venerata col titolo di "Madre di Dio", sotto il cui presidio i fedeli pregandola si rifugiano in tutti i loro pericoli e le loro necessità [...]. Questo culto [...], sebbene del tutto singolare, differisce essenzialmente dal culto di adorazione, prestato al Verbo incarnato come al Padre e allo Spirito Santo, e particolarmente lo promuove»[13]. Il culto a Santa Maria «trova la sua espressione nelle feste liturgiche dedicate alla Madre di Dio (cfr. SC 103) e nella preghiera mariana come il Santo Rosario» (Catechismo, 971).

### 3. Figure e profezie dell'Incarnazione

Nel tema precedente abbiamo visto che, dopo il peccato dei nostri progenitori Adamo ed Eva, Dio non abbandonò l'uomo ma gli promise un Salvatore (cfr. Gn 3, 15; Catechismo, 410).

Dopo il peccato originale e la promessa del Redentore, Dio stesso prende ancora una volta l'iniziativa, stabilendo con gli uomini un'Alleanza: con Noè dopo il diluvio (cfr. Gn 9-10) e in seguito soprattutto con Abramo (cfr. Gn 15-17), al quale promise una grande discendenza, della quale avrebbe fatto un grande popolo, concedendogli una nuova terra e nel quale sarebbero state benedette tutte le nazioni. L'Alleanza si rinnovò poi con Isacco (cfr. Gn 26, 2-5) e con Giacobbe (cfr. Gn 28, 12-15; 35, 9-12). Nell'Antico Testamento l'Alleanza raggiunge la sua espressione più completa con Mosè (cfr. Es 6, 2-8; 19-34).

Un momento importante nella storia delle relazioni fra Dio e Israele fu la profezia di Natan (cfr. 2 Sam 7, 7-15), che annuncia che il Messia verrà dalla stirpe di Davide e regnerà su tutti i popoli, e non solo su Israele. Del Messia si dirà in altri testi profetici che la sua nascita avrà luogo a Betlemme (cfr. Mic 5, 1), che apparterrà alla stirpe di Davide (cfr. Is 11, 1; Ger 23, 5), che gli sarà imposto il nome di «Emmanuel», ossia, Dio con noi (cfr. Is 7, 14), che sarà chiamato «Dio potente, Padre per sempre, Principe della Pace» (Is 9, 5), ecc. Oltre a questi testi che descrivono il Messia come re e discendente di Davide, ve ne sono altri che raccontano, anch'essi in modo profetico, la missione redentrice del Messia, chiamandolo Servo di Yahvé, servo dei dolori, il quale assumerà nel suo corpo la riconciliazione e la pace (cfr. Ef 2, 14-18); Is 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-15; 53, 10-12. In un tale contesto è importante il passo di Dn 7, 13-14 sul Figlio dell'uomo, che misteriosamente, attraverso l'umiltà e l'abbassamento, supera la condizione umana e restaura il regno messianico nella sua fase definitiva (cfr. Catechismo, 440).



Le principali figure del Redentore nell'Antico Testamento sono l'innocente Abele, il sommo sacerdote Melchisedek, il sacrificio di Isacco, Giuseppe venduto dai fratelli, l'agnello pasquale, il serpente di bronzo innalzato da Mosè nel deserto e il profeta Giona.

#### 4. I nomi di Cristo

Sono molti i nomi e i titoli attribuiti a Cristo nel corso dei secoli dai teologi e dagli autori spirituali. Alcuni sono presi dall'Antico Testamento; altri dal Nuovo. Alcuni sono utilizzati o accettati da Gesù stesso; altri gli sono stati applicati dalla Chiesa nel corso dei secoli. Qui vedremo i nomi più importanti e abituali.

Gesù (cfr. *Catechismo*, 430-435), che in ebraico significa «Dio salva»: «Al momento dell'Annunciazione, l'angelo Gabriele dice che il suo nome proprio sarà Gesù, nome che esprime ad un tempo la sua identità e la sua missione» (*Catechismo*, 430), vale a dire, Egli è il Figlio di Dio fatto uomo per salvare «il suo popolo dai suoi peccati» (*Mt* 1, 21). «Il nome di Gesù significa che il Nome stesso di Dio è presente nella persona del Figlio suo (cfr. *At* 5, 41; *3 Gv* 7), fatto uomo per l'universale e definitiva Redenzione dei peccati. È il nome divino che solo reca la salvezza (cfr. *Gv* 3, 18; *At* 2, 21), e può ormai essere invocato da tutti perché, mediante l'Incarnazione, Egli si è unito a tutti gli uomini» (*Catechismo*, 432). «Il nome di Gesù è al centro della preghiera cristiana» (*Catechismo*, 435).

Cristo (cfr. *Catechismo*, 436-440), che viene dalla traduzione greca del termine ebraico «Messia», che significa «unto». Diventa il nome proprio di Gesù «perché Egli compie perfettamente la missione divina da esso significata. Infatti in Israele erano unti nel nome di Dio coloro che erano a lui consacrati per una missione che Egli aveva loro affidato» (*Catechismo*, 436). Questo era il caso dei sacerdoti, dei re ed, eccezionalmente, dei profeti. Questo doveva essere per eccellenza il caso del Messia che Dio avrebbe inviato per instaurare definitivamente il suo Regno. Gesù ha realizzato la speranza messianica di Israele nella sua triplice funzione di sacerdote, profeta e re (cfr. *ibid.*). «Gesù ha accettato il titolo di Messia cui aveva diritto (cfr. *Gv* 4, 25-26; 11, 27), ma non senza riserve, perché una parte dei suoi contemporanei lo intendevano secondo una concezione troppo umana (cfr. *Mt* 22, 41-46), essenzialmente politica (cfr. *Gv* 6, 15; *Lc* 24, 21)» (*Catechismo*, 439).

Gesù Cristo è l'Unigenito di Dio, il Figlio unico di Dio (cfr. *Catechismo*, 441-445). La filiazione di Gesù rispetto a suo Padre non è una filiazione adottiva come la nostra, ma filiazione divina naturale, ossia, «la relazione unica ed eterna di Gesù Cristo con Dio suo Padre: egli è il Figlio unigenito del Padre (cfr. *Gv* 1, 14.18; 3, 16.18) ed è Dio Egli stesso (cfr. *Gv* 1, 1). Per essere cristiani si deve credere che Gesù Cristo è il Figlio di Dio (cfr. *At* 8, 37; *1 Gv* 2, 23)» (*Catechismo*, 454). «I Vangeli riferiscono in due momenti solenni, il battesimo e la trasfigurazione di Cristo, la voce del Padre che lo designa come il suo "Figlio prediletto" (*Mt* 3, 17; 17, 5). Gesù presenta se stesso come "il Figlio unigenito di Dio" (*Gv* 3, 16) e con tale titolo afferma la sua preesistenza eterna» (*Catechismo*, 444).

Signore (cfr. *Catechismo*, 446-451): «Nella traduzione greca dei libri dell'Antico Testamento, il nome ineffabile sotto il quale Dio si è rivelato a Mosè (cfr. *Es* 3, 14), YHWH, è reso con "Kyrios" ["Signore"]. Da allora Signore diventa il nome abituale con il quale viene indicato il Dio di Israele. Il Nuovo Testamento utilizza in questo senso forte il titolo di "Signore" per il Padre, ma, ed è questa la novità, anche per Gesù, riconosciuto così egli stesso come Dio (cfr. *1 Cor* 2, 8)» (*Catechismo*, 466). «Attribuendo a Gesù il titolo divino di Signore, le prime confessioni di fede della Chiesa affermano, fin dall'inizio (cfr. *At* 2, 34-36), che la potenza, l'onore e la gloria dovuti a Dio Padre convengono anche a Gesù (cfr. *Rm* 9, 5; *Tt* 2, 13; *Ap* 5, 13), perché Egli è di "natura divina" (*Fil* 2, 6) e che il Padre ha manifestato questa signoria di Gesù risuscitandolo dai morti ed esaltandolo nella sua gloria (cfr. *Rm* 10, 9; *1 Cor* 12, 3; *Fil* 2, 9-11)» (*Catechismo*, 449). La preghiera cristiana, liturgica o personale, è contrassegnata dal titolo «Signore» (cfr. *Catechismo*, 451).

#### 5. Cristo è l'unico Mediatore perfetto tra Dio e gli uomini. È Maestro, Sacerdote e Re

«Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, nella unità della sua Persona divina; per questo motivo è l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini» (*Catechismo*, 480). L'espressione più profonda del Nuovo Testamento circa la mediazione di Cristo si trova nella prima lettera a Timoteo: «Uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*1 Tm* 2, 5-6). Qui sono presentate la persona del Mediatore e l'azione del Mediatore. Nella lettera agli Ebrei, poi, Cristo è presentato come il mediatore di una Nuova Alleanza (cfr. *Eb* 8, 6; 9, 15; 12, 24). Gesù Cristo è mediatore perché è perfetto Dio e perfetto uomo, ma è mediatore nella e mediante la propria umanità. Questi testi del Nuovo Testamento presentano Cristo come profeta e rivelatore, come sommo sacerdote e come Signore di tutta la creazione. Non si tratta di tre ministeri diversi, ma di tre aspetti diversi della funzione salvifica dell'unico mediatore.

Cristo è il profeta annunciato nel Deuteronomio (18, 18). La gente considerava Gesù un profeta (cfr. *Mt* 16, 14; *Mc* 6, 14-16; *Lc* 24, 19). Lo stesso inizio della lettera agli Ebrei appare paradigmatico a tal riguardo. Ma Cristo è più che un profeta: Egli è il Maestro, vale a dire, colui che insegna con l'autorità che gli è propria, con una autorità sconosciuta fino ad allora, che lasciava sorpresi quelli che lo ascoltavano. Il carattere supremo degli insegnamenti di Gesù si fonda nel fatto che è Dio e uomo. Gesù non solo insegna la verità, ma Egli stesso è la Verità resa visibile nella carne. Cristo, Verbo eterno del Padre, «è la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre, il quale in Lui dice tutto, e non ci sarà altra parola che quella» (*Catechismo*, 65). L'insegnamento di Cristo è definitivo, anche nel senso che, con esso, la Rivelazione di Dio

agli uomini nella storia ha avuto il suo ultimo compimento.

Cristo è sacerdote. La mediazione di Gesù Cristo è una mediazione sacerdotale. Nella lettera agli Ebrei, che ha come tema centrale il sacerdozio di Cristo, Gesù Cristo è presentato come il Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza, «Sommo Sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedek» (Eb 5, 10; 6, 20), «santo, innocente, senza macchia» (Eb 7, 26), «il quale, “con un'unica oblazione... ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati” (Eb 10, 14), cioè con l'unico sacrificio della sua Croce» (Catechismo, 1544). Come il sacrificio di Cristo – la sua morte sulla Croce – è unico per l'unità esistente fra il sacerdote e la vittima – di valore infinito –, così anche il suo sacerdozio è unico. Egli è l'unica vittima e l'unico sacerdote. I sacrifici dell'Antico Testamento erano figura di quello di Cristo e ricevevano valore proprio in quanto ordinati a quello di Cristo. Il sacerdozio di Cristo, sacerdozio eterno, è partecipato dal sacerdozio ministeriale e dal sacerdozio dei fedeli, che né si sommano né succedono a quello di Cristo (cfr. Catechismo, 1544-1547).

Cristo è Re. Lo è non solo in quanto Dio, ma anche in quanto uomo. La sovranità di Cristo è un aspetto fondamentale della sua mediazione salvifica. Cristo salva perché ha il potere effettivo per farlo. La fede della Chiesa afferma la regalità di Cristo e professa nel Credo che «il suo regno non avrà fine», ripetendo così ciò che l'Arcangelo Gabriele disse a Maria (cfr. Lc 1, 32-33). La dignità regale di Cristo era già stata annunciata nell'Antico Testamento (cfr. Sal 2, 6; Is 7, 6; 11.1-9; Dn 7, 14). Cristo, però, non ha parlato molto della propria regalità, perché fra gli israeliti del suo tempo era molto diffuso un concetto materiale e terreno del Regno messianico. Lo riconobbe in un momento particolarmente solenne quando, rispondendo a una domanda di Pilato, rispose: «Tu lo dici; io sono Re» (Gv 18, 37). La regalità di Cristo non è metaforica, ma reale e comporta il potere di legiferare e di giudicare. E' una regalità che si fonda sul fatto che è il Verbo incarnato e che è il nostro Redentore<sup>[14]</sup>. Il suo regno è spirituale ed eterno. È un regno di santità e giustizia, di amore, di verità e di pace<sup>[15]</sup>. «Cristo esercita la sua regalità attirando a sé tutti gli uomini mediante la sua Morte e la sua Risurrezione (cfr. Gv 12, 32). Cristo, Re e Signore dell'Universo, si è fatto il servo di tutti, non essendo “venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti” (Mt 20, 28)» (Catechismo, 786).

«L'intero popolo di Dio partecipa a queste tre funzioni di Cristo e porta la responsabilità di missione e di servizio che ne derivano» (Catechismo, 783).

## 6. Tutta la vita di Cristo è un mistero di Redenzione

Per ciò che si riferisce alla vita di Cristo, «il Simbolo della fede [...] non parla che dei misteri dell'Incarnazione (concezione e nascita) e della Pasqua (passione, crocifissione, morte, sepoltura, discesa agli inferi, risurrezione, ascensione). Non dice nulla, in modo esplicito, dei misteri della vita nascosta e della vita pubblica di Gesù, ma gli articoli della fede concernenti l'Incarnazione e la Pasqua di Gesù illuminano tutta la vita terrena di Cristo» (Catechismo, 512).

Tutta la vita di Cristo è redentrice e qualunque suo atto umano possiede un valore trascendente di salvezza. Anche negli atti più semplici e apparentemente meno importanti di Gesù c'è un efficace esercizio della sua mediazione fra Dio e gli uomini, perché sono sempre azioni del Verbo incarnato. Questa dottrina è stata compresa in un modo particolarmente profondo da San Josemaría, che ha insegnato a trasformare tutti le strade della terra in cammini divini di santificazione: «Giunge la pienezza dei tempi e per compiere questa missione [...] nasce un bambino a Betlemme. È il Redentore del mondo; e ancor prima di parlare ama con le opere. Non ha nessuna formula magica, perché sa che la salvezza che offre deve passare attraverso il cuore dell'uomo. E affinché ci innamorassimo di Lui e sapessimo accoglierlo nelle nostre braccia, le sue prime azioni sono il sorriso e il pianto di un bambino, il sonno inerme di un Dio incarnato»<sup>[16]</sup>.

Gli anni della vita nascosta di Cristo non sono una semplice preparazione al suo ministero pubblico, ma autentici atti redentivi, orientati verso la consumazione del Mistero Pasquale. Ha una grande rilevanza teologica il fatto che per la maggior parte della sua vita Gesù abbia condiviso la condizione dell'immensa maggioranza degli uomini: la vita quotidiana di famiglia e di lavoro a Nazaret. Così Nazaret costituisce una lezione di vita familiare, una lezione di lavoro<sup>[17]</sup>. Cristo compie la nostra redenzione anche durante i molti anni di lavoro della sua vita nascosta, dando così tutto un senso divino, nella storia della salvezza, al lavoro quotidiano del cristiano e di milioni di uomini di buona volontà: «Gesù, che cresce e vive come uno di noi, ci rivela che l'esistenza umana, con le sue situazioni più semplici e più comuni, ha un senso divino»<sup>[18]</sup>.

José Antonio Riestra

### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 484-570, 720-726, 963-975.

Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, Rusconi ed., Milano 2007, (Introduzione e cap. 10).

Lecture raccomandate

J.L. Bastero de Eleizalde, *María, Madre del Redentor*, 2ª ed. EUNSA, Pamplona 2004.

M. Ponce Cuéllar, *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, 2ª ed., Herder, Barcellona 2001.

F. Ocariz – L.F. Mateo Seco – J.A. Riestra, *Il mistero di Cristo*, Apollinare Studi, Roma 1999.

-----  
[1] Sant'Agostino, *De Trinitate*, 2, 5, 9; cfr. Concilio Lateranense IV, DS 801.

[2] Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, 8; cfr. Pio IX, Bolla *Ineffabilis Deus*; Pio XII, Bolla *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 9768; Paolo VI, Es. Ap. *Marialis cultus*, 25; CIC, 488.

[3] San Leone Magno, Ep. *Lectis dilectionis tuae*, DS 291-294.

[4] San Basilio, *In Christi generationem*, 5.

[5] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 59; cfr. la proclamazione del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria da parte di Papa Pio XII nel 1950, DS 3903.

[6] Cfr. Pio XII, Enc. *Ad coeli reginam*, 11-10-1954, AAS 46 (1954), 625-640.

[7] Cfr. AAS 46 (1954), 662-666.

[8] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 56.

[9] *Ibidem*, 61.

[10] *Ibidem*, 62.

[11] Cfr. AAS 56 (1964), 1015-1016.

[12] Cfr. Paolo VI, Es. Ap. *Marialis cultus*, 56.

[13] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 66.

[14] Cfr. Pio XI, Enc. *Quas primas*, 11-11-1925, AAS 17 (195) 599.

[15] Cfr. Messale Romano, *Prefazio della Messa di Gesù Cristo Re dell'Universo*.

[16] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 36.

[17] Cfr. Paolo VI, *Allocuzione a Nazaret*, 5-1-1964, *Insegnamenti di Paolo VI* 2 (1964), 25.

[18] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 14.

# TEMA 10. La Passione e Morte sulla Croce

**Gesù è morto a causa dei nostri peccati (cfr. Rm 4, 25) per liberarci da essi e riscattarci alla vita divina.**

## 1. Il significato generale della Croce di Cristo

### 1.1. Alcune premesse

Il mistero della Croce s'inserisce nel quadro generale del progetto di Dio e della venuta al mondo di Gesù. Il significato della creazione è dato dal suo fine soprannaturale, che consiste nell'unione con Dio. Tuttavia il peccato ha alterato profondamente l'ordine della creazione; l'uomo non è più riuscito a considerare il mondo come un'opera colma di bontà e lo ha trasformato in una realtà distorta. Ha riposto le proprie speranze nelle creature e ha stabilito come scopo della sua vita il raggiungimento di fini terreni ingannevoli.

La venuta di Cristo nel mondo ha come fine restaurare il progetto di Dio nel mondo e condurlo al suo destino di unione con Lui. Per questo Gesù, vero Capo del genere umano[1], ha assunto in sé tutte la realtà umane degradate dal peccato, le ha fatte sue e le ha offerte al Padre. In questo modo Gesù ha restituito a ogni situazione umana il vero significato che ha in relazione a Dio.

Questo fine della venuta di Gesù si realizza nella sua vita intera, in ognuno dei suoi misteri, nei quali Gesù glorifica pienamente il Padre. Ogni avvenimento e ogni tappa della vita di Cristo ha una specifica finalità in ordine a questo obiettivo di salvezza[2].

### 1.2. Applicazione al mistero della Croce

La finalità propria del mistero della Croce è quella di cancellare il peccato dal mondo (cfr. Gv 1, 29), cosa assolutamente indispensabile perché si possa realizzare l'unione filiale con Dio che, come abbiamo detto, è l'obiettivo finale del piano di Dio (cfr. Rm 8, 28-30).

Gesù ha cancellato il peccato dal mondo caricandolo sulle sue spalle e annullandolo nella giustizia del suo cuore santo[3]. Questo è essenzialmente il mistero della Croce:

a) Si è caricato dei nostri peccati. Lo indica in primo luogo la storia della sua passione e della sua morte narrata nei Vangeli. Questi fatti, sono la storia del Figlio di Dio incarnato e non di un uomo qualsiasi, più o meno santo, ed ha valore ed efficacia universali, e si riflettono sull'intera razza umana. In essi vediamo che Gesù è stato dato dal Padre nelle mani dei peccatori (cfr. Mt 26, 45) e che Egli stesso ha abbandonato volontariamente la sua sorte alla loro malvagità. Come dice Isaia nel presentare la sua impressionante figura di Gesù[4]: «si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come un agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca» (Is 53, 7).

Agnello senza macchia, accettò liberamente le sofferenze fisiche e morali imposte dall'ingiustizia dei peccatori e, in essa, prese su di sé tutti i peccati degli uomini, ogni offesa a Dio. Ogni offesa umana è, in qualche modo, causa della morte di Cristo. Diciamo, in questo senso, che Gesù "si caricò" dei nostri peccati sul Golgota (cfr. 1 Pt 2, 24).

b) *Con la donazione di sé eliminò il peccato.* Però Cristo non si limitò ad assumere i nostri peccati, ma addirittura li "distrusse", li eliminò. Infatti trasferì le sofferenze nella giustizia *filiale*, nell'unione obbediente e amorevole verso Dio suo Padre e nella giustizia *innocente* di chi ama il peccatore, anche se questi non lo merita: di chi cerca di perdonare le offese per amore (cfr. Lc 22, 42; 23, 34). Offrì al Padre le proprie sofferenze e la propria morte a nostro favore, per il nostro perdono: «per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53, 5).

L'eliminazione del peccato è, dunque, frutto della Croce. Di questo frutto si appropria l'uomo attraverso i sacramenti (soprattutto la Confessione sacramentale) e se ne approprierà definitivamente dopo questa vita, se sarà stato fedele a Dio. Dalla Croce proviene la possibilità per tutti gli uomini di vivere lontani dal peccato e di inserire le sofferenze e la morte nel cammino personale verso la santità.

Dio ha voluto salvare il mondo mediante la via della Croce, ma non perché desideri dolore e sofferenza. Dio vuole solo il bene e vuol fare solo il bene. Non ha voluto la Croce con una volontà incondizionata - come vuole, per esempio, che esistano le creature -, ma l'ha voluta *praeviso peccato*, a motivo del peccato. C'è stata la Croce perché c'era stato il peccato e perché c'è il suo l'Amore. La Croce è frutto dell'amore di Dio in considerazione del peccato degli uomini.

Dio ha voluto inviare suo Figlio nel mondo per compiere la salvezza degli uomini con il sacrificio della propria vita, e questo ci dice molto anzitutto di Dio stesso. In concreto, la Croce rivela la misericordia e la giustizia di Dio:

a) *La misericordia.* La Sacra Scrittura riferisce spesso che il Padre diede suo Figlio nelle mani dei peccatori (cfr. Mt 26, 54), che non risparmiò il proprio Figlio. Data l'unità delle Persone divine nella Trinità, in Gesù Cristo, Verbo incarnato, è

sempre presente il Padre che lo invia. Per questo motivo, dopo la libera decisione di Gesù di dare la propria vita per noi, c'è la donazione che il Padre ci fa del Figlio amato, consegnandolo ai peccatori; questa donazione dimostra, più di ogni altro gesto della storia della salvezza, l'amore del Padre verso gli uomini e la sua misericordia.

b) La Croce ci rivela anche *la giustizia* di Dio. Questa non consiste tanto nel far pagare all'uomo il peccato, ma piuttosto nel restituire all'uomo la via della verità e del bene, restaurando i beni distrutti dal peccato. La fedeltà, l'obbedienza e l'amore verso Dio, suo Padre; la generosità, la carità e il perdono di Gesù agli uomini suoi fratelli; la sua veracità, la sua giustizia e la sua innocenza, mantenute e affermate nell'ora della passione e della morte, hanno questa funzione: svuotano il peccato della valenza di condanna e aprono i nostri cuori alla santità e alla giustizia, perché Egli si è dato per noi. Dio ci libera dai nostri peccati per mezzo della giustizia, la giustizia di Cristo.

Come frutto del sacrificio di Cristo e con la presenza della sua forza salvifica, possiamo sempre comportarci come figli di Dio, in qualunque situazione ci troviamo.

Gesù conosceva fin dal principio, e in modo consono al procedere della sua missione e della sua coscienza umana, che la direzione della sua vita lo conduceva alla Croce. E l'accettò pienamente: era venuto a compiere la volontà del Padre fino agli ultimi dettagli (cfr. *Gv* 19, 28-30), e questo compimento lo portò a «dare la propria vita in riscatto per molti» (*Mc* 10, 45).

Nel realizzare il compito che il Padre gli aveva assegnato incontrò l'opposizione delle autorità religiose di Israele, che consideravano Gesù un impostore. Sicché «alcuni capi d'Israele accusarono Gesù di agire contro la Legge, contro il tempio di Gerusalemme, e in particolare contro la fede nel Dio unico, perché Egli si proclamava Figlio di Dio. Per questo lo consegnarono a Pilato, perché lo condannasse a morte» (*Compendio*, 113).

Quelli che condannarono Gesù peccarono in quanto rifiutarono la Verità che è Cristo. In realtà, ogni peccato è un rifiuto di Gesù e della verità che Egli ci ha portato da parte di Dio. In questo senso ogni peccato trova posto nella Passione di Gesù. «La passione e la morte di Gesù non possono essere imputate indistintamente né a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli altri Ebrei venuti dopo nel tempo e nello spazio. Ogni singolo peccatore, cioè ogni uomo, è realmente causa e strumento delle sofferenze del Redentore, e più gravemente colpevoli sono coloro, soprattutto se cristiani, che più spesso ricadono nel peccato o si diletano nei vizi» (*Compendio*, 117).

Gesù è morto a causa dei nostri peccati (cfr. *Rm* 4, 25) per liberarci da essi e riscattarci dalla schiavitù che il peccato introduce nella vita dell'uomo. La Sacra Scrittura dice che la Passione e Morte di Cristo sono: a) sacrificio di alleanza; b) sacrificio di espiazione; c) sacrificio di propiazione e di riparazione dei peccati; d) atto di redenzione e di liberazione degli uomini.

a) Gesù, offrendo la propria vita a Dio sulla Croce, istituì la *Nuova Alleanza*, vale a dire, la nuova forma di unione di Dio con gli uomini che era stata profetata da Isaia (cfr. *Is* 42, 6), da Geremia (*Ger* 31, 31-33) e da Ezechiele (*Ez* 37, 26). Il nuovo Patto è l'alleanza suggellata nel corpo di Cristo donato e nel suo sangue sparso per noi (cfr. *Mt* 26, 27-28).

b) Il sacrificio di Cristo sulla Croce ha un valore di *espiazione*, ossia, di pulizia e di purificazione dal peccato (cfr. *Rm* 3, 25; *Eb* 1, 3; *1 Gv* 2, 2; 4, 10).

c) La Croce è *sacrificio di propiazione e di riparazione per i peccati* (cfr. *Rm* 3, 25; *Eb* 1, 3; *1 Gv* 2, 2; 4, 10). Cristo espresse al Padre l'amore e l'obbedienza che noi uomini gli avevamo negato con i nostri peccati. La sua donazione fece giustizia e *soddisfece* l'amore paterno di Dio che avevamo rifiutato sin dalle origini della storia.

d) La Croce di Cristo è un *atto di redenzione e di liberazione* dell'uomo. Gesù ha pagato la nostra libertà con il prezzo del suo sangue, ossia, delle sue sofferenze e della sua morte (cfr. *1 Pt* 1, 18). Con la sua donazione ha meritato la nostra salvezza per inserirci nel regno dei cieli: «È Lui che 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, 13-14).

Il principale effetto della Croce è quello di eliminare il peccato e tutto ciò che si oppone all'unione dell'uomo con Dio.

La Croce, oltre a cancellare i peccati, ci libera anche dal *demonio*, che occultamente dirige la trama del peccato e dalla *morte eterna*. Nulla può il diavolo contro chi è unito a Cristo (cfr. *Rm* 8, 31-39) e la morte non è più per lui la separazione eterna da Dio, ma la porta d'accesso al suo destino ultimo (cfr. *1 Cor* 15, 55-56).

Rimossi tutti questi ostacoli, la Croce apre all'umanità la via della salvezza, la possibilità universale della grazia.

Oltre alla sua Risurrezione e alla sua gloriosa Esaltazione, la Croce è causa della giustificazione dell'uomo, vale a dire, non solo dell'eliminazione del peccato e degli altri ostacoli, ma anche della infusione della vita nuova (la grazia di Cristo che santifica l'anima). Ogni sacramento è un modo diverso di partecipare della Pasqua di Cristo e di appropriarsi della salvezza che da essa proviene. In effetti il Battesimo ci libera dalla morte introdotta dal peccato originale e ci permette di vivere la nuova vita del Risorto.

Gesù è la causa unica e universale della salvezza dell'uomo: l'unico mediatore fra Dio e gli uomini. Ogni grazia di salvezza data agli uomini proviene dalla sua vita, e in particolare dal suo mistero pasquale.

Come abbiamo appena detto, la Redenzione operata da Cristo sulla Croce è universale, si estende a tutto il genere umano; però è necessario che a ciascuno si possa applicare il frutto e i meriti della Passione e Morte di Cristo, soprattutto per mezzo della fede e dei Sacramenti.

Nostro Signore Gesù Cristo è l'unico mediatore fra Dio e gli uomini (1 Tm 2, 5); ma Dio Padre ha voluto che fossimo non solo redenti, ma anche corredentori (cfr. *Catechismo*, 618). Ci chiama a prendere la sua Croce e a seguirlo (cfr. Mt 16, 24), perché «Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme» (1 Pt 2, 21).

San Paolo scrive:

a) «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2, 20): per ottenere l'identificazione con Cristo si deve abbracciare la Croce;

b) «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo Corpo che è la Chiesa» (Col 1, 24): possiamo essere corredentori con Cristo.

Dio non ha voluto liberarci da tutti i patimenti di questa vita perché, accettandoli, ci identificassimo con Cristo, meritassimo la vita eterna e cooperassimo al mandato di portare agli altri i frutti della Redenzione. La malattia e il dolore, offerti a Dio in unione con Cristo, acquistano un grande valore redentore, come del resto la mortificazione corporale praticata con lo stesso spirito con cui Cristo soffrì liberamente e volontariamente nella sua Passione: con amore, per redimerci espiando per i nostri peccati. Sulla Croce, Gesù ci dà un esempio di tutte le virtù:

a) di carità: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 13);

b) di obbedienza: si fece «obbediente [al Padre] fino alla morte e alla morte di Croce» (Fil 2, 8);

c) di umiltà, di mansuetudine e di pazienza: sopportò le sofferenze senza evitarle e senza mitigarle, come un agnello mansueto (cfr. Ger 11, 19);

d) di distacco dalle cose terrene: il Re dei Re e Signore di quelli che dominano apparve sulla Croce nudo, beffato, sputato, flagellato, coronato di spine, per Amore.

Il Signore ha voluto associare sua Madre, più intimamente di qualsiasi altro, al mistero della sua sofferenza redentrice (cfr. Lc 2, 35: *Catechismo*, 618). La Madonna ci insegna a stare presso la Croce di suo Figlio[5].

*Antonio Ducay*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 599-618.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 112-124.

Giovanni Paolo II, *Il valore redentore della Passione di Cristo*, Catechesi, 7-IX-1988, 8-IX-1988, 5-X-1988, 19-X-1988, 26-X-1988.

Giovanni Paolo II, *La morte di Cristo: il suo carattere redentore*, Catechesi, 14-XII-1988, 11-I-1989.

#### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *La morte di Cristo vita del cristiano*, in *È Gesù che passa*, 95-101.

*Diccionario de Teología*, diretto da C. Izquierdo e al., voci: *Jesucristo* (IV) e *Cruz*, EUNSA, Pamplona 2006.

-----  
[1] È nostro Capo perché è il Figlio di Dio e perché volle essere solidale con noi in tutto, escluso il peccato (Cfr. Eb 4, 15).

[2] L'infanzia di Gesù, la sua vita di lavoro, il suo battesimo nel Giordano, la sua predicazione..., tutto contribuisce alla Redenzione degli uomini. Riferendosi alla vita di Cristo nel villaggio di Nazaret, San Josemaría diceva: «Gli anni della vita nascosta del Signore sono tutt'altro che insignificanti, né rappresentano una semplice preparazione agli anni della



vita pubblica. Fin dal 1928 ho compreso con chiarezza che Dio desidera che i cristiani prendano esempio dalla vita del Signore tutta intera. Da allora ho capito appieno la sua vita nascosta, la sua vita di umile lavoro in mezzo agli uomini: il Signore vuole che molte anime trovino la loro via in quei suoi anni di vita silenziosa e senza splendore», *È Gesù che passa*, 20.

[3] Cfr. *Col* 1, 19-22; 2, 13-15; *Rm* 8, 1-4; *Ef* 2, 14-18; *Eb* 9, 26.

[4] I quattro brani dedicati al misterioso "Servo di Jahvé" costituiscono, nell'Antico Testamento, una splendida profezia della Passione di Cristo (*Is* 42, 1-9; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12).

[5] Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 508.

# TEMA 11. Risurrezione, Ascensione e seconda venuta di Cristo

**La Risurrezione di Cristo, come dice San Paolo, è una verità fondamentale della nostra fede (cfr. 1 Cor 15, 13-14). Con essa Dio ha aperto all'uomo la via per la vita eterna.**

## 1. Cristo fu sepolto e discese agli inferi

Dopo aver sofferto ed essere morto, il corpo di Cristo fu sepolto in un sepolcro nuovo, non lontano dal luogo dove lo avevano crocifisso. La sua anima, invece, discese agli inferi. La sepoltura di Cristo dimostra che Egli morì per davvero. Dio dispose che Cristo subisse lo stato di morte, ossia di separazione tra l'anima e il corpo (cfr. *Catechismo*, 624). Durante il tempo in cui Cristo rimase nel sepolcro sia la sua anima che il suo corpo, separati tra loro a causa della morte, continuarono a essere uniti alla sua Persona divina (cfr. *Catechismo*, 626).

Dato che continuava a far parte della Persona divina, il corpo morto di Cristo non subì corruzione (cfr. *Catechismo*, 627; *At* 13, 37). L'anima di Cristo discese agli inferi. «Gli 'inferi' – diversi dall'*inferno* della dannazione – costituivano lo stato di tutti coloro, giusti e cattivi, che erano morti prima di Cristo» (*Compendio*, 125). I giusti si trovavano in uno stato di felicità (si dice che riposavano nel "seno di Abramo") pur non avendo ancora la visione di Dio. Dicendo che Gesù discese agli inferi, intendiamo la sua presenza nel "seno di Abramo" per aprire le porte del cielo ai giusti che lo avevano preceduto. «Con l'anima unita alla sua Persona divina, Gesù ha raggiunto negli inferi i giusti che attendevano il loro Redentore per accedere infine alla visione di Dio» (*Compendio*, 125).

Con la discesa agli inferi Cristo dimostrò la sua signoria sul demonio e la morte, liberando le anime sante ivi trattenute per portarle alla gloria eterna. In tal modo la Redenzione – che doveva arrivare agli uomini di tutti i tempi – fu applicata a quelli che avevano preceduto Cristo (cfr. *Catechismo*, 634).

## 2. La Risurrezione

La glorificazione di Cristo consiste nella sua Risurrezione e nella sua Esaltazione nei cieli, dove Cristo è seduto alla destra del Padre. Il senso generale della glorificazione di Cristo è legato alla sua morte sulla Croce. Come per la passione e morte di Cristo, Dio cancellò il peccato e riconciliò a sé il mondo, in modo simile, con la risurrezione di Cristo, Dio inaugurò la vita del mondo futuro e la mise a disposizione degli uomini.

I benefici della salvezza non derivano solo dalla Croce, ma anche dalla Risurrezione di Cristo. Questi frutti si applicano agli uomini con la mediazione della Chiesa e con i sacramenti. In sostanza, con il Battesimo riceviamo il perdono dei peccati (del peccato originale e di quelli personali) e l'uomo si riveste con la grazia della nuova vita del Risuscitato.

«Il terzo giorno» (dalla sua morte) Gesù risuscitò a una vita nuova. La sua anima e il suo corpo, pienamente trasfigurati dalla gloria della sua Persona divina, tornarono a unirsi. L'anima assunse di nuovo il corpo e la gloria dell'anima si comunicò pienamente al corpo. Per questo motivo, «la Risurrezione di Cristo non è stata un ritorno alla vita terrena. Il suo corpo risuscitato è quello che è stato crocifisso e porta i segni della sua Passione, ma è ormai partecipe della vita divina con le proprietà di un corpo glorioso» (*Compendio*, 129).

La Risurrezione del Signore è il fondamento della nostra fede, dato che attesta in modo incontestabile che Dio è intervenuto nella storia dell'uomo per salvare gli uomini; inoltre, garantisce la verità di quello che predica la chiesa su Dio, sulla divinità di Cristo e la salvezza degli uomini. Dice San Paolo: «se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede» (1 *Cor* 15, 17).

Gli apostoli non poterono ingannarsi o inventare la risurrezione. Se il sepolcro di Cristo non fosse stato vuoto, non avrebbero potuto parlare della risurrezione di Gesù; inoltre, se il Signore non fosse apparso loro in varie occasioni e a tante persone, uomini e donne, molti discepoli di Cristo non l'avrebbero accettata, come accadde inizialmente all'apostolo Tommaso. Ancor meno essi avrebbero dato la vita per una menzogna. Come dice San Paolo, «se Cristo non è risuscitato, [...] risulteremo falsi testimoni di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato che egli ha risuscitato Cristo, mentre non lo ha risuscitato» (1 *Cor* 15, 14-15). Quando le autorità israelite volevano far cessare la predicazione del vangelo, San Pietro rispose: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Il Dio dei nostri padri ha risuscitato Gesù, che voi avete ucciso appendendolo alla croce. [...] E di questi fatti siamo testimoni noi» (*At* 5, 29-30.32).

Oltre ad essere un evento storico, verificato e attestato attraverso segni e testimonianze, la Risurrezione di Cristo è un avvenimento trascendente perché, «in quanto entrata dell'umanità di Cristo nella gloria di Dio, trascende e supera la storia come mistero della fede» (*Compendio*, 128). Per questo motivo Gesù Risuscitato, pur possedendo una vera identità fisico-corporea, non è sottoposto alle leggi fisiche terrene e si assoggetta ad esse solo perché lo desidera: «Gesù risorto è sovraneamente libero di apparire ai suoi discepoli come e dove vuole, e sotto aspetti diversi» (*Compendio*, 129).

La Risurrezione di Cristo è un mistero di salvezza. Mostra la bontà e l'amore di Dio che ricompensa l'umiliazione di suo Figlio e impiega la sua onnipotenza per colmare gli uomini di vita. Gesù Risorto possiede nella propria umanità la pienezza di vita divina, tanto da comunicarla agli uomini: «Il Risorto, vincitore del peccato e della morte, è il principio

della nostra giustificazione e della nostra Risurrezione: fin d'ora ci procura la grazia dell'adozione filiale, che è reale partecipazione alla sua vita di Figlio unigenito; poi, alla fine dei tempi, Egli risusciterà il nostro corpo» (*Compendio*, 131). Cristo è il primogenito tra i morti e tutti risusciteremo per Lui e in Lui.

Dalla Risurrezione di Nostro Signore noi dobbiamo ricavare:

a) Una fede viva: «Ravviva la tua fede. Cristo non è una figura del passato. Non è un ricordo che si perde nella storia. È vivo! *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*» – dice San Paolo – Gesù Cristo ieri, oggi e sempre!»[1].

b) La speranza: «Non disperare mai. Morto e corrotto era Lazzaro: *“Iam foetet, quatrduanus est enim”*; puzza – dice Marta a Gesù, è sepolto già da quattro giorni. Se ascolti l'ispirazione di Dio, e la segui – *“Lazare, veni foras!”* – Lazzaro, vieni fuori –, tornerai alla Vita»[2].

c) Il desiderio che la grazia e la carità ci trasformino, facendoci vivere una vita soprannaturale, che è la vita di Cristo: cercando di essere realmente santi (cfr. *Col 3, 1 e ss.*). Il desiderio di purificare i nostri peccati nel sacramento della Penitenza, che ci fa risuscitare alla vita soprannaturale – se l'avevamo perduta a causa del peccato mortale – e ricominciare di nuovo: *nunc coepi* (*Sal 76, 11*).

### 3. L'Ascensione

L'Esaltazione gloriosa di Cristo comprende la sua Ascensione al cielo, avvenuta quaranta giorni dopo la sua Risurrezione (cfr. *At 1, 9-10*), e la sua intronizzazione gloriosa in esso, per condividere, anche come uomo, la gloria e il potere del Padre e per essere Signore e Re del creato.

Quando nel Credo confessiamo che Cristo *«siede alla destra del Padre»*, ci riferiamo a «la gloria e l'onore della divinità, ove colui che esisteva come Figlio di Dio prima di tutti i secoli come Dio e consustanziale al Padre, s'è assiso corporalmente dopo che si è incarnato e la sua carne è stata glorificata»[3].

Con l'Ascensione termina la missione di Cristo, la sua venuta fra noi in carne umana per operare la salvezza. Era necessario che, dopo la sua Risurrezione, Cristo continuasse per un periodo di tempo a essere presente fra noi, per manifestare la sua nuova vita e completare la formazione dei discepoli. Ma questa presenza è terminata il giorno dell'Ascensione. Tuttavia, anche se Gesù è ritornato in cielo col Padre, rimane tra noi in vari modi, e soprattutto in modo sacramentale, nella Sacra Eucaristia.

L'Ascensione ci fa conoscere la nuova situazione di Gesù: è asceso al trono del Padre per dividerlo, non solo come Figlio eterno di Dio, ma anche in quanto vero uomo, vincitore del peccato e della morte. La gloria che aveva ricevuto fisicamente con la Risurrezione si completa ora con la sua pubblica intronizzazione nei cieli come Sovrano della creazione insieme al Padre. Gesù riceve l'omaggio e la lode degli abitanti del cielo.

Dato che Cristo è venuto nel mondo per redimerci dal peccato e condurci alla perfetta comunione con Dio, l'Ascensione di Gesù inaugura l'ingresso in cielo dell'umanità. Gesù è il Capo soprannaturale degli uomini, come Adamo lo fu sul piano naturale. Dato che il Capo è in cielo, anche noi, sue membra, abbiamo la possibilità di raggiungerlo. Non solo: Egli è andato a prepararci un posto nella casa del Padre (cfr. *Gv 14, 3*).

Seduto alla destra del Padre, Gesù continua il suo ministero di Mediatore universale della salvezza. «Il Signore regna con la sua umanità nella gloria eterna di Figlio di Dio e intercede incessantemente in nostro favore presso il Padre. Ci manda il suo Spirito e ci dà la speranza di raggiungerlo un giorno, avendoci preparato un posto» (*Compendio*, 132).

Infatti, dieci giorni dopo la sua Ascensione in cielo, Gesù inviò lo Spirito Santo ai discepoli, come aveva promesso. Da allora Gesù manda incessantemente agli uomini lo Spirito Santo, per comunicare loro la potenza vivificante che Egli possiede e riunirli per mezzo della sua Chiesa in modo da formare l'unico popolo di Dio.

Dopo l'Ascensione del Signore e la venuta dello Spirito Santo a Pentecoste, la Santissima Vergine Maria fu elevata in corpo e anima nei cieli, perché conveniva che la Madre di Dio, che aveva portato Dio nel suo seno, non subisse, così come era stato per suo Figlio, la corruzione del sepolcro[4].

La Chiesa celebra la festa dell'Assunzione della Madonna il 15 agosto. «L'Assunzione della Santa Vergine è una singolare partecipazione alla Risurrezione del suo Figlio e un'anticipazione della risurrezione degli altri cristiani» (*Catechismo*, 966).

L'Esaltazione gloriosa di Cristo:

a) Ci stimola a vivere con lo sguardo rivolto alla gloria del Cielo - *quae sursum sunt, quaerite* (*Col 3, 1*) -, ricordando che *non abbiamo quaggiù una città stabile* (*Eb 13, 14*), ma sempre con il desiderio di santificare le realtà umane;

b) Ci spinge a vivere di fede, perché sappiamo di essere in compagnia di Gesù, che ci conosce e ci ama dal cielo, e che ci dà incessantemente la grazia del suo Spirito. Con la forza di Dio possiamo compiere l'apostolato che ci ha affidato: portarlo a tutte le anime (cfr. *Mt 28, 19*) e metterlo in cima a tutte le attività umane (cfr. *Gv 12, 32*), affinché il suo Regno

sia una realtà (cfr. *1 Cor* 15, 25). Inoltre Egli ci tiene sempre compagnia dal Tabernacolo.

Cristo Signore è il Re dell'universo, ma ancora non gli sono sottomesse tutte le cose di questo mondo (cfr. *Eb* 2, 7; *1 Cor* 15, 28). Concede tempo agli uomini per provare il loro amore e la loro fedeltà. Tuttavia alla fine dei tempi si avrà la sua vittoria definitiva, quando il Signore apparirà con "grande potenza e maestà" (cfr. *Lc* 21, 27).

Cristo non ha rivelato il tempo della sua seconda venuta (cfr. *At* 1, 7), ma ci invita a stare sempre vigilanti e ci avverte che prima della seconda venuta o *parusía*, ci sarà un ultimo assalto del demonio con grandi tribolazioni e altri segni (cfr. *Mt* 24, 20-30; *Catechismo*, 674-675).

Il Signore allora verrà come Supremo Giudice Misericordioso per giudicare i vivi e i morti: è il *giudizio universale*, nel quale i segreti dei cuori saranno svelati, insieme alla condotta di ciascuno verso Dio e verso il prossimo. Questo giudizio ratificherà la sentenza che ognuno ha ricevuto dopo la morte. Ogni uomo sarà colmato di vita o condannato per l'eternità, a seconda delle sue opere. Così si instaurerà il Regno di Dio, perché «Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor* 15,28).

Nel Giudizio finale i santi riceveranno pubblicamente il premio meritato per il bene da loro fatto. In tal modo si ristabilirà la giustizia perché in questa vita spesso coloro che operano male sono lodati e coloro che operano bene sono disprezzati o dimenticati.

Il Giudizio finale ci spinge alla conversione: «Dio dona agli uomini "il momento favorevole, il giorno della salvezza" (*2 Cor* 6, 2). Ispira il santo timor di Dio. Impegna per la giustizia del Regno di Dio. Annunzia la "beata speranza" (*Tt* 2, 13) del ritorno del Signore il quale "verrà per essere glorificato nei suoi santi ed essere riconosciuto mirabile in tutti quelli che avranno creduto" (*2 Ts* 1, 10)» (*Catechismo*, 1041).

Antonio Duca

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 638-679; 1038-1041.

#### Lecture raccomandate

Giovanni Paolo II, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Catechesi: 25-I-1989, 1-II-1989, 22-II-1989, 1-III-1989, 8-III-1989, 15-III-1989.

Giovanni Paolo II, L'Ascensione di Gesù Cristo, Catechesi: 5-IV-1989, 12-IV-1989, 19-IV-1989.

San Josemaría, Omelia *L'Ascensione del Signore in Cielo*, in *È Gesù che passa*, 117-126.

-----  
[1] San Josemaría, *Cammino*, 584.

[2] *Ibidem*, 719.

[3] San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 2: PG 94, 1104; cfr. *Catechismo*, 663.

[4] Cfr. Pio XII, Cost. *Munificentissimus Deus*, 15-VIII-1950: DS 3903.

# TEMA 12. Credo nello Spirito Santo. Credo nella Santa Chiesa cattolica

**Lo Spirito Santo unisce intimamente i fedeli con Cristo in modo da formare un solo corpo, la Chiesa. In essa c'è diversità di membra e di funzioni.**

## 1. Credo nello Spirito Santo

### 1.1. La Terza Persona della Santissima Trinità

Nella Sacra Scrittura lo Spirito Santo è chiamato con nomi diversi tra i quali: Dono, Signore, Spirito di Dio, Spirito di Verità, Paraclito. Ognuna di queste parole ci indica qualcosa della Terza Persona della Santissima Trinità. È "Dono" perché il Padre e il Figlio ce lo inviano gratuitamente: lo Spirito è venuto ad abitare nei nostri cuori (cfr. *Gal 4, 6*); Egli è venuto per restare sempre con gli uomini. Inoltre, da Lui procedono tutte le grazie e i doni, il più grande dei quali è la vita eterna in unione con le altre due Persone divine: in Lui possiamo accedere al Padre mediante il Figlio.

Lo Spirito è "Signore" e "Spirito di Dio", che nella Sacra Scrittura sono nomi che si attribuiscono solo a Dio, perché Egli è Dio con il Padre e il Figlio. È "Spirito di Verità" perché ci insegna in modo completo tutto ciò che Cristo ci ha rivelato, e guida e mantiene la Chiesa nella verità (cfr. *Gv 15, 26; 16, 13-14*). È l'"altro" Paraclito (Consolatore, Avvocato) promesso da Cristo, che è il primo Paraclito (il testo greco parla di un "altro" Paraclito e non di un paraclito "diverso" per indicare la comunione e la continuità fra Cristo e lo Spirito).

Nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano diciamo «*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre [Filioque] procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur, et conglorificatur: qui locutus est per Prophetas*». In questa frase i Padri del Concilio di Costantinopoli (381) vollero utilizzare alcune espressioni bibliche in cui era nominato lo Spirito. Nel dire che "dà la vita", si riferivano al dono della vita divina dato all'uomo. Essendo Signore e datore di vita, Egli è Dio col Padre e col Figlio, e pertanto riceve la stessa adorazione delle altre due Persone divine. Infine, hanno voluto anche indicare la missione che lo Spirito compie tra gli uomini: ha parlato per mezzo dei profeti. I profeti sono coloro che hanno parlato in nome di Dio ispirati dallo Spirito per muovere alla conversione il suo popolo. La rivelazione dello Spirito fatta attraverso le profezie dell'Antico Testamento trova la sua pienezza nel mistero di Gesù Cristo, che è la "Parola" definitiva di Dio.

«Sono numerosi i simboli con i quali si rappresenta lo Spirito Santo: l'*acqua viva*, che scaturisce dal cuore trafitto di Cristo e disseta i battezzati; l'*unzione* con l'olio, che è segno sacramentale della Confermazione; il *fuoco*, che trasforma ciò che tocca; la *nube*, oscura o luminosa, in cui si rivela la gloria divina; l'*imposizione delle mani*, per cui viene dato lo Spirito; la *colomba*, che scende su Cristo e rimane su di lui al battesimo» (*Compendio*, 139).

### 1.2. La Missione dello Spirito Santo

La Terza Persona della Santissima Trinità coopera con il Padre e con il Figlio dall'inizio del disegno della nostra salvezza fino alla sua consumazione; però è solo negli "ultimi tempi" – inaugurati con l'Incarnazione redentrice del Figlio – che lo Spirito si è rivelato e ci è stato donato, riconosciuto e accolto come Persona (cfr. *Catechismo*, 686). Per opera dello Spirito, il Figlio di Dio ha assunto la carne nel grembo purissimo della Vergine Maria. Lo Spirito lo aveva unto fin dal principio; per questo Gesù è il Messia fin dall'inizio della sua umanità, vale a dire, fin dalla sua stessa Incarnazione (cfr. *Lc 1, 35*). Nel suo insegnamento Cristo rivela lo Spirito, compiendo la promessa fatta ai Padri (cfr. *Lc 4, 18 ss*), e lo comunica alla Chiesa nascente, alitando sugli Apostoli dopo la Risurrezione (cfr. *Compendio*, 143). Il giorno di Pentecoste lo Spirito fu inviato per rimanere per sempre nella Chiesa, Corpo mistico di Cristo, vivificandola e guidandola con i suoi doni e con la sua presenza. Per questo si dice anche che la Chiesa è Tempio dello Spirito Santo e che lo Spirito Santo è come l'anima della Chiesa.

Il giorno di Pentecoste lo Spirito discese sugli Apostoli e sui primi discepoli, mostrando con segni straordinari la nascita della Chiesa fondata da Cristo. «La Missione di Cristo e dello Spirito diviene la Missione della Chiesa, inviata per annunziare e diffondere il mistero della comunione trinitaria» (*Compendio*, 144). Lo Spirito fa entrare il mondo negli "ultimi tempi", nel tempo della Chiesa.

L'animazione della Chiesa da parte dello Spirito Santo garantisce che si approfondisca, si conservi sempre vivo e senza perdite tutto ciò che Cristo ha detto e ha insegnato nei giorni da Lui vissuti sulla terra fino alla sua Ascensione[1]. Inoltre, con la celebrazione-amministrazione dei sacramenti, lo Spirito santifica la Chiesa, facendo in modo che essa continui a portare sempre le anime a Dio[2].

La missione del Figlio e dello Spirito sono inseparabili perché «nella Trinità indivisibile, il Figlio e lo Spirito sono distinti ma inseparabili. Dal principio alla fine dei tempi, infatti, quando il Padre invia suo Figlio, invia anche il suo Spirito che ci unisce a Cristo nella fede, affinché possiamo, da figli adottivi, chiamare Dio "Padre" (*Rm 8, 15*). Lo Spirito è invisibile, ma noi lo conosciamo attraverso la sua azione quando ci rivela il Verbo e quando agisce nella Chiesa» (*Compendio*, 137).

### 1.3. In che modo Cristo e lo Spirito Santo agiscono nella Chiesa?

Per mezzo dei sacramenti Cristo comunica il suo Spirito alle membra del suo Corpo e offre loro la grazia di Dio, che dà frutti di vita nuova, secondo lo Spirito. Lo Spirito Santo agisce anche concedendo ad alcuni cristiani grazie speciali a beneficio di tutta la Chiesa ed è il Maestro che ricorda a tutti i cristiani quello che Cristo ha rivelato (cfr. Gv 14, 25 ss).

«Lo Spirito Santo edifica, anima e santifica la Chiesa: Spirito d'Amore, egli ridona ai battezzati la somiglianza divina perduta a causa del peccato e li fa vivere, in Cristo, della Vita stessa della Trinità Santa. Li manda a testimoniare la Verità di Cristo e li organizza nelle loro mutue funzioni, affinché tutti portino "il frutto dello Spirito" (Gal 5, 22)» (Compendio, 145).

## 2. Credo nella Santa Chiesa Cattolica

### 2.1. La rivelazione della Chiesa

La Chiesa è un mistero (cfr., per es., Rm 16, 25-27), una realtà nella quale stanno in comunione Dio e gli uomini. Chiesa viene dal greco "ekklesia", che significa assemblea dei convocati. Nell'Antico Testamento fu utilizzata per tradurre il "quahal Yahweh", o assemblea riunita da Dio per onorarlo col culto dovuto. Ne sono esempi l'assemblea sul Sinai e quella che si riunì ai tempi del re Giosia al fine di lodare Dio e ritornare alla purezza della Legge. Nel Nuovo Testamento il termine chiesa ha varie accezioni, così come nell'Antico Testamento, ma designa in modo particolare il popolo che Dio convoca e riunisce dai confini della terra per costituire l'assemblea di tutti quelli che, per la fede nella sua Parola e nel Battesimo, sono figli di Dio, membri di Cristo e tempio dello Spirito Santo (cfr. Catechismo, 777; Compendio, 147).

Nella Sacra Scrittura la Chiesa riceve diversi nomi, ognuno dei quali sottolinea un particolare aspetto del mistero della comunione di Dio con gli uomini. "Popolo di Dio". Questo è uno dei titoli di Israele e si applica alla Chiesa, nuovo Israele, per significare che Dio non ha voluto salvare gli uomini isolatamente, ma costituendoli in "un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in modo che lo conoscesse nella verità e lo servisse santamente" [3]. Significa anche che è stata costituita da Dio – tra le nazioni – come comunità visibile in cammino verso la patria definitiva. In questo popolo tutti hanno la stessa dignità di figli di Dio, una missione comune - essere sale della terra - e un fine comune, che è il Regno di Dio. Tutti partecipano delle tre funzioni di Cristo: regale, profetica e sacerdotale (cfr. Catechismo, 782-786).

Quando diciamo che la Chiesa è il "corpo di Cristo" vogliamo sottolineare che, attraverso l'invio dello Spirito Santo, Cristo unisce intimamente a sé i fedeli, soprattutto nell'Eucaristia, li incorpora alla sua persona mediante lo Spirito Santo, in modo che si sostengano e crescano uniti tra loro nella carità, formando un solo corpo nella diversità delle membra e delle funzioni. Si vuole anche indicare che la buona salute o l'infermità di un membro si ripercuotono in tutto il corpo (cfr. 1 Cor 12, 1-24) e che i fedeli, come membra di Cristo, sono suoi strumenti per operare nel mondo (cfr. Catechismo, 787-795). La Chiesa è chiamata anche "Sposa di Cristo" (cfr. Ef 5, 26 ss). Con questo titolo si sottolinea la distinzione dei due soggetti nell'unione della Chiesa con Cristo. Sta a indicare anche che l'Alleanza di Dio con gli uomini è definitiva, che Dio è fedele alle sue promesse e che la Chiesa ricambia con la sua fedeltà, quale Madre feconda di tutti i figli di Dio.

La Chiesa è anche "tempio dello Spirito Santo", perché vive in essa e la edifica nella carità con la Parola di Dio, con i sacramenti, con le virtù e i carismi[4]. Poiché vero tempio dello Spirito Santo fu Cristo (cfr. Gv 2, 19-22), con questa immagine si vuol significare che anche ciascun cristiano è Chiesa e tempio dello Spirito Santo. I carismi sono doni che lo Spirito concede a ogni persona per il bene degli uomini, per le necessità del mondo e in modo particolare per l'edificazione della Chiesa. È compito dei pastori discernere e dare valore ai carismi (cfr. 1 Ts 5, 20-22; Compendio, 160).

«La Chiesa trova origine e compimento nel disegno eterno di Dio. Fu preparata nell'Antica Alleanza con l'elezione di Israele, segno della riunione futura di tutte le nazioni. Fondata dalle parole e dalle azioni di Gesù Cristo, fu realizzata soprattutto mediante la sua morte redentrice e la sua risurrezione. Fu poi manifestata come mistero di salvezza mediante l'effusione dello Spirito Santo a Pentecoste. Avrà il suo compimento alla fine dei tempi come assemblea celeste di tutti i redenti» (Compendio, 149; cfr. Catechismo, 778).

Quando Dio ha rivelato il suo disegno di salvezza, che è da sempre, ha fatto conoscere anche il modo in cui voleva realizzarlo. Egli non ha compiuto questo disegno con un unico atto, ma ha prima preparato l'uomo ad accogliere il Salvatore, successivamente si è rivelato pienamente in Cristo. La salvezza nella comunione divina e nell'unità dell'umanità è stata definitivamente concessa agli uomini con il dono dello Spirito Santo, che è stato effuso nei cuori dei credenti, mettendoli in contatto personale e permanente con Cristo. Poiché siamo tutti figli di Dio in Cristo, ci riconosciamo fratelli degli altri uomini anch'essi figli di Dio. Ogni fraternità e unità del genere umano si basa sulla comune filiazione divina che ci è stata donata dal Padre in Cristo. Non c'è fraternità senza un Padre comune; ad Egli arriviamo mediante lo Spirito Santo.



La Chiesa non è stata fondata dagli uomini. Non è neppure la nobile risposta umana a un progetto di salvezza compiuto da Dio mediante Cristo. Nei misteri della vita di Cristo, l'unto dallo Spirito, hanno trovato compimento le promesse annunciate nella Legge e nei profeti. Si può anche dire che la fondazione della Chiesa coincide con la vita di Gesù; la Chiesa va prendendo forma in relazione alla missione di Cristo tra gli uomini e per gli uomini. Non c'è un momento unico nel quale Cristo abbia fondato la Chiesa, ma l'ha fondata durante tutta la sua vita: dall'incarnazione fino alla sua morte, risurrezione, ascensione e con l'invio del Paraclito. Durante la sua vita Cristo – in cui abitava lo Spirito – ha svelato poco a poco come doveva essere la sua Chiesa. Dopo la sua Ascensione, lo Spirito fu inviato alla Chiesa e in essa rimane facendola partecipare alla missione di Cristo, ricordandole quello che il Signore ha rivelato e guidandola nel corso della storia verso la sua pienezza. Egli attualizza la presenza di Cristo nella sua Chiesa attraverso i sacramenti e la parola, e la provvede continuamente di doni sia gerarchici che carismatici[5]. Mediante la sua presenza si compie la promessa fatta dal Signore di rimanere sempre con i suoi sino alla fine dei tempi (cfr. *Mt* 28, 20).

Il Concilio Vaticano II ha ripreso un'antica espressione per indicare la Chiesa come "comunione". Con ciò si afferma che la Chiesa è l'estensione agli uomini della comunione intima della Santissima Trinità; e che sulla terra essa è già comunione con la Trinità divina, pur non avendo ancora trovato il suo pieno compimento. Oltre che comunione, la Chiesa è segno e strumento di questa comunione con tutti gli uomini. Grazie ad essa partecipiamo alla vita intima di Dio e apparteniamo alla famiglia di Dio come figli nel Figlio attraverso lo Spirito[6]. Questo avviene specificamente nei sacramenti, e soprattutto nell'Eucaristia, spesso chiamata anche *comunione* (cfr. *1 Cor* 10, 16). Infine, si chiama comunione anche perché la Chiesa configura e determina i modi dell'orazione cristiana (cfr. *Catechismo*, 2655, 2672, 2790).

## 2.2. La missione della Chiesa

La Chiesa deve annunciare ed instaurare in tutti i popoli il Regno di Dio inaugurato da Cristo. Sulla terra è il germe e l'inizio di questo Regno. Dopo la sua Risurrezione il Signore inviò gli Apostoli a predicare il Vangelo, a battezzare e a insegnare a compiere ciò che Egli aveva comandato (cfr. *Mt* 28, 18 ss). Il Signore ha dato alla sua Chiesa la stessa missione che il Padre aveva affidato a Lui (cfr. *Gv* 20, 21). Sin dai primi tempi della Chiesa questa missione è stata realizzata da tutti i cristiani (cfr. *At* 8, 4; 11, 19), che spesso per compierla sono arrivati a sacrificare la propria vita. Il mandato missionario del Signore scaturisce dall'amore eterno di Dio, che ha inviato suo Figlio e il suo Spirito perché «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (*1 Tm* 2, 4).

In questo invio missionario sono contenute le tre funzioni della Chiesa sulla terra: il *munus profeticum* (annunciare la buona notizia della salvezza in Cristo), il *munus sacerdotale* (rendere effettivamente presente e trasmettere la vita di Cristo che salva attraverso i sacramenti) e il *munus regale* (aiutare i cristiani a compiere la missione e crescere in santità). Anche se tutti i fedeli condividono la stessa missione, non tutti svolgono uno stesso ruolo. Alcuni sono stati scelti dal Signore per esercitare determinate funzioni, così gli Apostoli e i loro successori, che ricevendo il sacramento dell'Ordine sono stati uniformati a Cristo, capo della Chiesa, in una forma specifica, diversa dalle altre.

Dato che la Chiesa ha ricevuto da Dio sulla terra una missione salvifica, si dice che essa è sacramento universale di salvezza: ha come fine la gloria di Dio e la salvezza degli uomini (cfr. *Catechismo*, 775). È sacramento universale di salvezza perché è segno e strumento della riconciliazione e della comunione dell'umanità con Dio e dell'unità di tutto il genere umano[7]. Si dice anche che la Chiesa è un mistero, perché nella sua realtà visibile si fa presente e agisce una realtà spirituale e divina che si può percepire soltanto mediante la fede.

L'affermazione «fuori della Chiesa non c'è salvezza» significa che ogni salvezza viene da Cristo-Capo per mezzo della Chiesa, che è il suo Corpo. Nessuno può salvarsi se, avendo riconosciuto che è stata fondata da Cristo per la salvezza degli uomini, la rifiuta o non persevera in essa. Nello stesso tempo, grazie a Cristo e alla sua Chiesa, possono raggiungere la salvezza eterna tutti quelli che, senza alcuna colpa, non conoscono il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma cercano sinceramente Dio e, sotto l'influsso della grazia, si sforzano di compiere la sua volontà, conosciuta mediante il dettame della coscienza. Tutto quanto di buono e di vero si trova nelle altre religioni viene da Dio, può preparare all'accoglimento del Vangelo e condurre verso l'unità dell'umanità nella Chiesa di Cristo (cfr. *Compendio*, 170 e ss.).

## 2.3. Le proprietà della Chiesa: Una, Santa, Cattolica, Apostolica

Chiamiamo proprietà alcuni caratteri essenziali della Chiesa che troviamo nei Simboli della fede sin da epoche molto antiche. Tutte le proprietà sono dono di Dio e comportano impegni che i cristiani sono chiamati a vivere.

La Chiesa è *Una* perché sua origine e modello è la Santissima Trinità; perché Cristo – suo fondatore – ristabilisce l'unità di tutti in un solo corpo; perché lo Spirito Santo unisce i fedeli con il Capo, che è Cristo. L'unità si manifesta nel fatto che i fedeli professano una stessa fede, celebrano i medesimi sacramenti, sono uniti in una medesima gerarchia, hanno una speranza comune e la stessa carità. La Chiesa sussiste come società costituita e organizzata nel mondo come Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui[8]. Solo in essa si può ottenere la pienezza dei mezzi di salvezza dato che il Signore ha affidato i beni della Nuova Alleanza al Collegio apostolico, il cui capo è Pietro. Nelle chiese e comunità cristiane non cattoliche vi sono molti beni di santificazione e di verità che

provengono da Cristo e spingono all'unità cattolica; lo Spirito Santo si serve di esse come strumenti di salvezza, dato che la loro forza proviene dalla pienezza di grazia e verità che Cristo ha dato alla Chiesa cattolica (Cfr. *Catechismo*, 819). I membri di queste chiese e comunità s'incorporano a Cristo nel Battesimo e per questo li riconosciamo come fratelli. Si può favorire l'unità: avvicinandoci di più a Cristo e aiutando gli altri cristiani a stare più vicini a Lui; promuovendo l'unità nelle cose essenziali, la libertà nelle cose accidentali e la carità in tutto[9]; rendendo più accogliente la casa di Dio; crescendo in venerazione e rispetto per il Papa e i componenti la gerarchia, sostenendoli e seguendo i loro insegnamenti.

Il movimento ecumenico è un'attività ecclesiale con il quale si cerca di ristabilire l'unità dei cristiani nell'unica Chiesa fondata da Cristo. È un desiderio del Signore stesso (cfr. *Gv* 17, 21). Si realizza con l'orazione, con la conversione del cuore, con la reciproca conoscenza fraterna e col dialogo teologico.

La Chiesa è *Santa* perché Dio è il suo autore, perché Cristo ha dato se stesso per essa al fine di santificarla e renderla strumento di santificazione, perché lo Spirito Santo la vivifica con la carità. Ha la pienezza dei mezzi di salvezza: perciò la santità è la vocazione di tutti i suoi membri e il fine di ogni sua azione. È santa perché dà continuamente frutti di santità sulla terra, perché la sua santità è la sorgente di santificazione dei suoi figli – anche se su questa terra si riconoscono tutti peccatori e bisognosi di conversione e di purificazione –. La Chiesa è santa anche grazie alla santità raggiunta dai suoi membri che sono già in Cielo, in modo eminente la santissima Vergine Maria, che sono suoi modelli e intercessori (cfr. *Catechismo*, 823-829). La Chiesa può essere più santa attraverso le opere di santità dei suoi fedeli: la conversione personale, la lotta ascetica per somigliare di più a Cristo, i cambiamenti che aiutano a compiere meglio la loro missione, la purificazione della memoria per rimuovere i falsi pregiudizi, il compimento pratico della volontà di Dio nella carità.

La Chiesa è *Cattolica* – ossia, universale – perché in essa è presente Cristo, perché conserva e amministra tutti i mezzi di salvezza dati da Cristo, perché la sua missione abbraccia la totalità del genere umano, perché ha ricevuto e trasmette integralmente tutto il tesoro della Salvezza e perché ha la capacità di inculturarsi in tutte le culture, elevandole e migliorandole. La cattolicità cresce in estensione con lo sviluppo della missione della Chiesa. Ogni chiesa particolare, vale a dire, ogni porzione del popolo di Dio che è in comunione nella fede e nei sacramenti con il proprio vescovo – ordinato nella successione apostolica –, formata a immagine della Chiesa universale e in comunione con tutta la Chiesa (che la precede ontologicamente e cronologicamente) è cattolica.

Poiché la missione della Chiesa è destinata a tutta l'umanità, ogni uomo, anche se in misura diversa, appartiene, o almeno può appartenere, all'unico Popolo di Dio. È pienamente incorporato alla Chiesa chi, avendo lo spirito di Cristo, è unito a essa dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione. I cattolici che non perseverano nella carità, anche se incorporati alla Chiesa, ne fanno parte con il corpo ma non con il cuore. I battezzati, che non vivono pienamente tale unità, rimangono in comunione, anche se imperfetta, con la Chiesa Cattolica (cfr. *Compendio*, 168).

La Chiesa è *Apostolica* perché Cristo l'ha edificata sugli Apostoli, testimoni eletti della sua Risurrezione e fondamento della sua Chiesa; perché con l'assistenza dello Spirito Santo insegna, custodisce e trasmette fedelmente il deposito della fede ricevuto dagli Apostoli. È apostolica anche per la sua struttura, in quanto è istruita, santificata e governata, fino al ritorno di Cristo, dagli Apostoli e dai loro successori, i vescovi, in comunione col successore di Pietro. La successione apostolica è la trasmissione, mediante il sacramento dell'Ordine, della missione e della potestà degli apostoli ai loro successori. Grazie a questa trasmissione, la Chiesa si mantiene in comunione di fede e di vita con la sua origine, mentre nel corso dei secoli ordina la propria missione apostolica alla diffusione del Regno di Cristo sulla terra. Tutti i membri della Chiesa partecipano, secondo le diverse funzioni, della missione ricevuta dagli Apostoli di portare il Vangelo al mondo intero. La vocazione cristiana, per sua stessa natura, è vocazione all'apostolato (cfr. *Catechismo*, 863).

*Miguel de Salis Amara*

#### Bibliografia di base

Sullo Spirito Santo

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 683-688; 731-741.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 136-146.

Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, 3-26.

Giovanni Paolo II, *Catechesi sullo Spirito Santo*, VIII-XII 1989.

San Josemaría, Omelia *Il Grande Sconosciuto*, È Gesù che passa, 127-138.

## Lecture raccomandate

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 748-945.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 147-193.

San Josemaría, Omelia *Lealtà verso la Chiesa* (4-VI-1972), *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993, pp.49-68.

-----  
[1] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, 8.

[2] «La discesa solenne dello Spirito il giorno di Pentecoste non fu un evento isolato. Quasi non c'è pagina degli Atti degli Apostoli in cui non si parli di Lui e dell'azione con cui Egli informa, dirige e vivifica la vita e le opere della comunità cristiana primitiva [...]. La realtà profonda che il testo della Sacra Scrittura ci fa conoscere non è un ricordo del passato, un'età dell'oro della Chiesa che si perde nella lontananza dei tempi. È invece, al di sopra delle miserie e dei peccati di ciascuno di noi, anche la realtà della Chiesa di oggi e della Chiesa di tutti i tempi» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 127-128).

[3] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 4 e 9; San Cipriano, *De Orat Dom.*, 23 (CSEL 3, 285).

[4] «Quando invochi, dunque, Dio Padre, ricordati che è stato lo spirito che, muovendo la tua anima, ti ha dato questa preghiera. Se non esistesse lo Spirito Santo, non ci sarebbe nella Chiesa parola alcuna di sapienza o di scienza, perché sta scritto: "È concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza" (1 Cor 12, 8)... Se lo Spirito Santo non fosse presente, la Chiesa non esisterebbe. Però, se la Chiesa esiste, è sicuro che lo Spirito Santo non viene meno» (San Giovanni Crisostomo, *Sermones panegyrici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, n. 3.4, PG 50, 457).

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 4 e 12.

[6] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 22.

[7] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 1.

[8] Cfr. *Ibidem*, 8.

[9] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 92.

# TEMA 13. Credo nella Comunione dei santi e nel perdono dei peccati

**La Chiesa è *communio sanctorum*: una comunità di tutti quelli che hanno ricevuto la grazia rigeneratrice dello Spirito, per cui sono figli di Dio e fratelli di Gesù Cristo.**

## 1. La comunione dei Santi

La Chiesa è *communio sanctorum*, comunione dei santi, vale a dire, è la comunità di tutti coloro che hanno ricevuto la grazia rigeneratrice dello Spirito, per cui sono figli di Dio, uniti a Cristo e chiamati santi. Alcuni camminano ancora su questa terra, altri la hanno lasciata e si stanno purificando, anche con l'aiuto delle nostre preghiere. Altri ancora godono già della visione di Dio e intercedono per noi. Comunione dei santi vuol dire anche che tutti i cristiani hanno in comune i doni santi, al centro dei quali c'è l'Eucaristia, gli altri sacramenti che ad essa sono ordinati, e tutti gli altri doni e carismi (cfr. *Catechismo*, 950).

Attraverso la comunione dei santi, i meriti di Cristo e di tutti i santi che ci hanno preceduto ci aiutano a compiere la missione che il Signore ci ha affidato. I santi che stanno in Cielo aiutano la vita della Chiesa pellegrinante: ci sostengono intercedendo per noi dinanzi al Trono di Dio e attendono che la pienezza della comunione dei santi si realizzi, alla seconda venuta del Signore quando ci sarà il giudizio e la risurrezione dei corpi. La vita concreta della Chiesa pellegrinante e di ciascuno dei suoi membri, la fedeltà di ogni battezzato, hanno una grande importanza per la realizzazione della missione della Chiesa, per la purificazione di molte anime e per la conversione di molte altre[1].

La comunione dei santi sulla terra è organicamente strutturata. Cristo e lo Spirito hanno costituito la Chiesa come sacramento della Salvezza, mezzo e segno con cui Dio dona la Salvezza all'umanità. Nel suo percorso terreno la Chiesa si struttura anche esteriormente nella comunione delle Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, ognuna presieduta dal proprio vescovo. Esiste una speciale comunione dei fedeli in ogni chiesa particolare con i propri patroni, fondatori e santi. Analogamente questo avviene nelle altre realtà ecclesiali.

C'è anche una comunione di preghiere e di altri benefici spirituali, e c'è anche una certa unione nello Spirito Santo, con i cristiani che non appartengono alla Chiesa Cattolica[2].

### 1.1. La Chiesa è comunione e società. I fedeli: gerarchia, laici e vita consacrata.

Sulla terra la Chiesa è, allo stesso tempo, comunione e società strutturata dallo Spirito Santo attraverso la Parola di Dio, i sacramenti e i carismi. La sua struttura non si può separare dalla sua realtà di comunione, non si può sovrapporre ad essa, e non si può concepire soltanto come strumento per mantenersi e governarsi dopo un primo periodo di fervore "carismatico". I sacramenti stessi costituiscono la Chiesa e la configurano in modo da essere sacramento universale di salvezza. Attraverso il Battesimo, la Confermazione e l'Ordine i fedeli partecipano – in modi diversi – della missione sacerdotale di Cristo e, quindi del suo sacerdozio[3]. Dall'azione dello Spirito Santo nei sacramenti e attraverso i carismi provengono i tre stati storici che si incontrano nella Chiesa: i fedeli laici, i ministri consacrati (che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine e formano la gerarchia della Chiesa) e i religiosi (cfr. *Compendio*, 178). Tutti hanno in comune la condizione di fedele: «sono coloro che, incorporati a Cristo, mediante il Battesimo, sono costituiti membri del popolo di Dio. Resi partecipi, secondo la propria condizione, della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare la missione affidata da Dio alla Chiesa. Tra loro sussiste una vera uguaglianza nella loro dignità di figli di Dio» (*Compendio*, 177).

Cristo istituì la gerarchia con la missione di fare presente Cristo a tutti i fedeli per mezzo dei *sacramenti* e della *predicazione* della Parola di Dio fatta con autorità, in virtù del suo mandato. I membri della gerarchia hanno anche la missione di guidare il Popolo di Dio (cfr. *Mt* 28, 18-20). La gerarchia è formata dai ministri consacrati: vescovi, presbiteri e diaconi. Il ministero della Chiesa ha carattere collegiale, ossia è svolto dall'insieme dei membri della gerarchia come servizio alla comunità dei fedeli. Ogni vescovo esercita il proprio ministero come membro del collegio episcopale – che è successore del collegio apostolico – in unione con il suo capo, il Papa, e partecipa con lui e con gli altri vescovi alla cura della Chiesa universale. Colui al quale è affidata una chiesa particolare, la governa in nome di Cristo con l'autorità che ha ricevuto, con potestà ordinaria, propria e immediata, in comunione con il Papa e con tutta la Chiesa. Il ministero episcopale ha anche un carattere personale. Ciascun Vescovo è responsabile della propria missione dinanzi a Cristo, che gliela ha affidata nel momento in cui ha ricevuto la pienezza del sacramento dell'Ordine.

Il Papa, vescovo di Roma e successore di san Pietro, è il perenne e visibile principio e fondamento dell'unità della Chiesa. È il Vicario di Cristo, capo del collegio dei vescovi e pastore di tutta la Chiesa, sulla quale ha, per istituzione divina, potestà piena, suprema, immediata e universale. Anche il collegio dei vescovi, in comunione col Papa, mai senza di lui, esercita una potestà suprema e piena sulla Chiesa. I vescovi hanno ricevuto la missione di *insegnare* come testimoni autentici della fede apostolica; di *santificare* dispensando la grazia di Cristo con il ministero della Parola e l'amministrazione dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia; di *governare* il popolo di Dio che sta sulla terra (cfr. *Compendio*, 184, 186 e ss.).

Il Signore ha promesso che la sua Chiesa conserverà sempre la fede (cfr. *Mt* 16, 19) e la assiste con la presenza

costante dello Spirito Santo. Questa fedeltà è garantita alla Chiesa nella sua totalità, non a ciascuno dei suoi membri. Pertanto i fedeli nel loro insieme non si sbagliano nell'aderire indefettibilmente alla fede, guidati dal Magistero vivo della Chiesa e sotto l'azione dello Spirito Santo che gli uni e gli altri. L'assistenza dello Spirito Santo a tutta la Chiesa affinché non si sbagli nel credere, è data anche al Magistero perché insegni fedelmente e autenticamente la Parola di Dio. In condizioni particolari l'assistenza dello Spirito garantisce che gli interventi del Magistero non contengano errori; si suole affermare che in tali casi il magistero partecipa della stessa infallibilità promessa dal Signore alla Chiesa. «L'infalibilità del Magistero si attua quando il Romano Pontefice, in virtù della sua autorità di supremo Pastore della Chiesa, o il Collegio dei Vescovi in comunione con il Papa, soprattutto riunito in un Concilio Ecumenico, proclamano con atto definitivo una dottrina riguardante la fede o la morale, e anche quando il Papa e i Vescovi, nel loro ordinario Magistero, concordano nel proporre una dottrina come definitiva. A tali insegnamenti ogni fedele deve aderire con l'ossequio della fede» (*Compendio*, 185).

I laici sono quei fedeli la cui missione consiste nel cercare il Regno di Dio illuminando e ordinando le realtà temporali secondo i disegni di Dio. Rispondono in questo modo alla chiamata alla santità e all'apostolato rivolta a tutti i battezzati[4]. Dato che partecipano del sacerdozio di Cristo, i laici sono associati anche alla sua missione santificante, profetica e regale (cfr. *Compendio*, 189-191). Partecipano alla missione sacerdotale di Cristo quando offrono come sacrificio spirituale, soprattutto nell'Eucaristia, la propria vita con tutte le sue opere. Partecipano alla missione profetica quando accolgono con fede la Parola di Cristo e l'annunciano al mondo con la testimonianza della vita e della parola. Partecipano alla missione regale perché ricevono da Lui il potere di vincere il peccato in se stessi e nel mondo, per mezzo dell'abnegazione e della santità della propria vita, impregnando di valori morali le attività temporali dell'uomo e tutte le istituzioni della società.

Dai laici e dalla gerarchia provengono i fedeli che si consacrano in modo particolare a Dio con la professione dei consigli evangelici: castità (nel celibato o verginità), povertà e obbedienza. La vita consacrata è uno stato di vita riconosciuto dalla Chiesa, che partecipa alla sua missione mediante una totale dedizione a Cristo e ai fratelli, dando testimonianza della speranza del Regno dei cieli (cfr. *Compendio*, 192 e ss.)[5].

## 2. Credo nel perdono dei peccati

Cristo ha il potere di perdonare i peccati (cfr. *Mc* 2, 6-12) e lo ha trasmesso ai suoi discepoli quando diede loro lo Spirito Santo. Diede loro «il potere delle chiavi» e li inviò a battezzare e perdonare i peccati a tutti: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi» (*Gv* 20, 22-23). San Pietro conclude il suo primo discorso dopo Pentecoste incoraggiando i giudei alla penitenza, «e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo» (*At* 2, 38).

Cristo ha dato alla Chiesa due sacramenti che perdonano i peccati : il Battesimo, che è il primo e il più importante, e il sacramento della Penitenza, attraverso il quale il battezzato si riconcilia con Dio e con la Chiesa per i peccati commessi dopo il Battesimo.

Quando la Chiesa perdona i peccati, sono Cristo e lo Spirito che agiscono in e attraverso di essa. Non esiste colpa che la Chiesa non possa perdonare perché Dio può perdonare sempre e lo ha voluto fare sempre, purché l'uomo si converta e chieda perdono (cfr. *Catechismo*, 982). La Chiesa è strumento di santità e di santificazione: fa in modo che tutti noi stiamo più vicini a Cristo. Con l'impegno personale per vivere santamente e attraverso la parola, il cristiano può fare in modo che gli altri siano più vicini a Cristo e si convertano.

*Miguel de Salis Amaral*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 976-987.

*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, 200-201.

-----  
[1] «Dal fatto che tu e io ci comportiamo come Dio vuole – non dimenticarlo – dipendono molte cose grandi» (San Josemaría, *Cammino*, 755).

[2] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 15.

[3] Cfr. *Ibidem*, 10.

[4] Cfr. *Ibidem*, 31.

[5] «La nostra missione di cristiani è di proclamare la regalità di Cristo, annunciandola con le nostre parole e le nostre opere. Il Signore vuole che i suoi fedeli raggiungano ogni angolo della terra. Ne chiama alcuni nel deserto, lontano dalle preoccupazioni della società umana, per ricordare agli altri, con la loro testimonianza, che Dio esiste. Ad altri affida il ministero sacerdotale. Ma i più li vuole in mezzo al mondo, nelle occupazioni terrene. Pertanto, questi cristiani devono portare Cristo in tutti gli ambienti in cui gli uomini agiscono: nelle fabbriche, nei laboratori, nei campi, nelle botteghe degli artigiani, nelle strade delle grandi città e nei sentieri di montagna» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 105).



# TEMA 14. La storia della Chiesa

**La Chiesa continua e sviluppa nella Storia la missione di Cristo, sostenuta dallo Spirito Santo. Nella storia della Chiesa è presente un forte intreccio tra il divino e l'umano.**

## 1. La Chiesa nella storia

La Chiesa continua a mantenere la presenza di Cristo nella storia umana. Essa obbedisce al Mandato Apostolico, proferito da Gesù prima di ascendere al Cielo: "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. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,19-20). Nella storia della Chiesa si trova dunque un intreccio a volte difficilmente scindibile tra il divino e l'umano.

In effetti, gettando uno sguardo alla storia della Chiesa, vi sono degli aspetti che sorprendono l'osservatore, anche quello non credente:

a) l'unità nel tempo e nello spazio (cattolicità): la Chiesa Cattolica, lungo due millenni, è rimasta lo stesso soggetto, con la stessa dottrina e gli stessi elementi fondamentali: unità di fede, di sacramenti, di gerarchia (per la successione apostolica); inoltre in ogni generazione ha radunato uomini e donne dei popoli e culture le più diverse e di zone geografiche di ogni parte della terra;

b) la missionarietà: la Chiesa, in ogni tempo e luogo, ha approfittato di ogni avvenimento e fenomeno storico per predicare il Vangelo, anche nelle situazioni a lei più avverse;

c) la capacità, in ogni generazione, di produrre grandi frutti di santità in persone di ogni popolo e condizione;

d) una straordinaria capacità di recupero di fronte a crisi a volte anche molto consistenti.

## 2. L'Antichità Cristiana (sino al 476, anno della caduta dell'Impero Romano d'Occidente)

Sin dal sec. I, il cristianesimo iniziò a propagarsi, sotto la guida di san Pietro e degli apostoli, quindi dei loro successori. Si assiste dunque a un progressivo aumento dei seguaci di Cristo, soprattutto entro i confini dell'Impero Romano: agli inizi del sec. IV essi erano già circa il 15% della popolazione dell'impero ed erano concentrati soprattutto nella parte orientale dello stato romano e nelle città. La nuova religione si diffuse comunque anche altrove: in Armenia, Arabia, Etiopia, Persia, India.

Il potere politico romano vide nel cristianesimo un pericolo, per il fatto che quest'ultimo reclamava un ambito di libertà nella coscienza delle persone rispetto al potere statale; i seguaci di Cristo dovettero dunque sopportare numerose persecuzioni, che condussero molti di loro al martirio: l'ultima, e la più crudele, avvenne agli inizi del sec. IV ad opera degli imperatori Diocleziano e Galerio.

Nel 313 l'imperatore Costantino I, favorevole alla nuova religione, concesse ai cristiani la libertà di professare la loro fede, e iniziò una politica molto benevola verso di loro. Con l'imperatore Teodosio I (379-395) il cristianesimo divenne la religione ufficiale dell'Impero Romano. Intanto, alla fine del sec. IV, i cristiani erano ormai la maggioranza della popolazione dello stato romano.

Nel sec. IV, la Chiesa dovette affrontare una forte crisi interna: la questione ariana. Ario, presbitero di Alessandria d'Egitto, sosteneva delle teorie eterodosse, per le quali negava la divinità del Figlio, che sarebbe stato la prima creatura, anche se superiore alle altre; anche la divinità dello Spirito Santo era negata dagli ariani. La crisi dottrinale, con la quale si intrecciarono spesso interventi politici degli imperatori, sconvolse la Chiesa per più di 60 anni; essa fu risolta grazie ai primi due concili ecumenici, il Niceno I (325) e il Costantinopolitano I (381), nei quali si condannò l'arianesimo, si proclamò solennemente la divinità del Figlio (*consubstantialis Patri*, in greco *homoousios*) e dello Spirito Santo, e si compose il Simbolo Niceno-Costantinopolitano (il *Credo*). L'arianesimo sopravvisse fino al sec. VII, perché i missionari ariani riuscirono a convertire al loro credo molti popoli germanici, che solo a poco a poco passarono al cattolicesimo.

Nel sec. V vi furono invece due eresie cristologiche, che ebbero la conseguenza positiva di obbligare la Chiesa a trovare una formulazione profonda e precisa del dogma. La prima è il nestorianesimo, dottrina che in pratica afferma l'esistenza in Cristo di due persone, oltre che di due nature; essa fu condannata dal Concilio di Efeso (431), che ribadì l'unicità della persona di Cristo; dai nestoriani derivano le attuali Chiese siro-orientali e malabaresi, tuttora separate da Roma. L'altra eresia fu il monofisismo, che sosteneva nella pratica l'esistenza in Cristo di una sola natura, quella divina: il Concilio di Calcedonia (451) condannò il monofisismo e affermò che in Cristo vi sono due nature, quella divina e quella umana, unite nella persona del Verbo senza confusione e senza mutamento (contro il nestorianesimo), senza divisione e senza separazione (contro il monofisismo): sono i quattro avverbi di Calcedonia: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*. Dai monofisiti derivano le attuali Chiese copta, siro-occidentale, armena ed etiopica, separate dalla Chiesa Cattolica.

Nei primi secoli della storia del cristianesimo si assiste ad una grande fioritura di letteratura cristiana, sia omiletica, sia teologica, sia spirituale: si tratta delle opere scritte dai Padri della Chiesa, che sono di una rilevanza straordinaria nella ricostruzione della Tradizione; i più importanti di essi furono: sant'Ireneo di Lione, sant'Ilario di Poitiers, sant'Ambrogio di Milano, san Gerolamo e sant'Agostino in Occidente; sant'Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nazianzeno, san Gregorio di Nissa, san Giovanni Crisostomo, san Cirillo d'Alessandria e san Cirillo di Gerusalemme in Oriente.

### **3. Il Medioevo (fino al 1492, anno dell'arrivo in America di Cristoforo Colombo)**

Nel 476 cadde l'Impero Romano d'Occidente, che fu invaso da una serie di popoli germanici, alcuni ariani, altri pagani. Il lavoro della Chiesa nei secoli successivi fu quello di evangelizzare e contribuire a civilizzare questi popoli, e più avanti anche i popoli slavi, scandinavi e magiari. L'Alto Medioevo (fino all'anno 1000) fu senz'altro un periodo difficile per il continente europeo, per la situazione di violenza politica e sociale, impoverimento culturale e regresso economico, dovuti alle invasioni continue (che durarono sino al sec. X); l'azione della Chiesa riuscì a poco a poco a condurre questi giovani popoli verso una nuova civilizzazione, che vedrà il suo splendore nei secc. XII-XIV.

Nel sec. VI nacque il monachesimo benedettino, che garantì, attorno ai monasteri, delle isole di pace, tranquillità, cultura e prosperità. Nel sec. VII fu di grande importanza l'azione missionaria, in tutto il continente, dei monaci irlandesi e scozzesi, nel sec. VIII quella dei benedettini inglesi. In quest'ultimo secolo terminò la grande stagione della Patristica, con gli ultimi due Padri della Chiesa, san Giovanni Damasceno in Oriente, san Beda il Venerabile in Occidente.

Nel sec. VII nacque la religione islamica in Arabia; dopo la morte di Maometto gli arabi si lanciarono in una serie di fortunate guerre di conquista che li condussero a costituire un vastissimo impero: tra l'altro soggiogarono i popoli cristiani dell'Africa del Nord e della Penisola Iberica e separarono il mondo bizantino da quello latino-germanico. Per almeno 300 anni essi rappresentarono un flagello per le popolazioni dell'Europa mediterranea, a causa delle incursioni, razzie, saccheggi e deportazioni da loro messe in atto in maniera praticamente sistematica e continua.

Alla fine del sec. VIII si istituzionalizzò il potere temporale dei papi (Stati Pontifici), che già esisteva di fatto dalla fine del sec. VI, quando era sorto per ovviare al vuoto di potere venutosi a creare nell'Italia centrale per il disinteresse del potere imperiale bizantino, nominalmente sovrano della regione, ma di fatto incapace di provvedere all'amministrazione e alla difesa delle popolazioni. Col tempo i papi si resero conto che un limitato potere temporale era un'efficace garanzia di indipendenza rispetto ai diversi poteri politici (imperatore, monarchi, feudatari).

Nella notte di Natale dell'800 fu restaurato l'impero in Occidente (Sacro Romano Impero): il papa incoronò Carlo Magno nella basilica di San Pietro; nacque dunque uno stato cattolico con aspirazioni universaliste, caratterizzato da una forte sacralizzazione del potere politico e da un complesso intreccio fra politica e religione, e che durerà sino al 1806.

Nel sec. X il papato soffrì una grave crisi a causa delle interferenze delle famiglie nobili dell'Italia centrale sull'elezione del papa (Secolo di Ferro); più in generale i monarchi e i signori feudali si impadronirono delle nomine di molte cariche ecclesiastiche. La reazione papale a tale incresciosa situazione ebbe luogo nel sec. XI, attraverso la Riforma Gregoriana e la Lotta per le Investiture, nelle quali la gerarchia ecclesiastica riuscì a riguadagnare ampi spazi di libertà rispetto al potere politico.

Nel 1054 il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario attuò la definitiva separazione dei greci dalla Chiesa Cattolica (Scisma d'Oriente): essa fu l'ultimo episodio di una storia di fratture e dissidi iniziata già nel sec. V e dovuta in buona misura alle pesanti interferenze degli imperatori romani d'Oriente nella vita della Chiesa (cesaropapismo). Questo scisma coinvolse tutti i popoli dipendenti dal patriarcato e tuttora interessa greci, bulgari, romeni, ucraini, russi e serbi.

Sin dagli inizi del sec. XI le repubbliche marinare italiane avevano strappato ai musulmani il controllo del Mediterraneo, ponendo un limite alle aggressioni islamiche: alla fine del secolo la crescita del potere militare dei paesi cristiani ebbe come espressione il fenomeno delle crociate in Terra Santa (1096-1291), spedizioni belliche a carattere religioso, aventi come scopo la conquista o la difesa di Gerusalemme.

Nei secc. XIII e XIV si assiste all'apogeo della civiltà medievale, con grandi realizzazioni teologiche e filosofiche (grande scolastica: sant'Alberto Magno, san Tommaso d'Aquino, san Bonaventura e il beato Giovanni Duns Scoto), letterarie e artistiche. Per quanto riguarda la vita religiosa, è di grande importanza il sorgere, agli inizi del '200, degli ordini mendicanti (francescani, domenicani, ecc.).

Lo scontro fra il papato contro l'impero, già iniziato con la Lotta per le Investiture, proseguì con alterne vicende nei secc. XII e XIII, terminando con un indebolimento di ambedue le istituzioni: l'impero si ridusse nella pratica ad uno stato tedesco e il papato soffrì una notevole crisi: dal 1305 al 1377 il luogo di residenza del papa si trasferì da Roma ad Avignone, nella Francia meridionale, e poco dopo il ritorno a Roma, nel 1378 iniziò il Grande Scisma d'Occidente: una situazione molto difficile, per la quale vi furono dapprima due, poi tre papi (uno a Roma, il secondo ad Avignone, il terzo a Pisa), mentre il mondo cattolico del tempo non riusciva a stabilire quale fosse il pontefice legittimo. La Chiesa seppe superare anche questa durissima prova, e l'unità fu ripristinata con il Concilio di Costanza (1415-1418).

Nel 1453 i turchi ottomani, musulmani, conquistavano Costantinopoli, mettendo così fine alla millenaria storia

dell'Impero Romano d'Oriente (395-1453), e dilagarono quindi nei Balcani, che restarono per circa quattro secoli sotto il loro dominio.

#### 4. L'Età Moderna (fino al 1789, anno d'inizio della Rivoluzione Francese)

L'Età Moderna si apre con l'arrivo in America di Cristoforo Colombo, evento che, insieme alle esplorazioni verso l'Africa e l'Asia, diede l'avvio alla colonizzazione europea di altre zone del globo. La Chiesa approfittò di tale fenomeno storico per diffondere il Vangelo nei territori "scoperti" dagli europei: si assiste quindi al sorgere di missioni nel Canada e nella Louisiana francesi, nell'America spagnola, nel Brasile portoghese, nel Regno del Congo, in India, in Indocina, in Cina, in Giappone, nelle Filippine. Per coordinare questi immensi sforzi volti alla propagazione della fede, la Santa Sede istituì nel 1622 la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*.

Intanto, mentre il cattolicesimo si espandeva verso aree geografiche ove il Vangelo non era mai stato predicato, la Chiesa soffriva una grave crisi nel vecchio continente: la "riforma" religiosa propugnata da Martin Lutero, Ulrico Zwinglio, Giovanni Calvino (fondatori delle diverse denominazioni del protestantesimo), insieme con lo scisma provocato dal re d'Inghilterra Enrico VIII (anglicanesimo), conduceva alla separazione dalla Chiesa di ampie regioni: Scandinavia, Estonia e Lettonia, buona parte della Germania, Olanda, metà della Svizzera, Scozia, Inghilterra, nonché i rispettivi territori coloniali già posseduti o conquistati più avanti (Canada, Nordamerica, Antille, Sudafrica, Australia, Nuova Zelanda). Alla Riforma Protestante va attribuita la grave responsabilità di aver rotto la millenaria unità religiosa del mondo cristiano-occidentale, causando il fenomeno della confessionalizzazione, ossia della separazione sociale, politica e culturale dell'Europa e di alcune sue regioni in due campi: quello cattolico e quello protestante. Questo sistema si cristallizzò nella formula del *cuius regio, eius et religio*, per la quale i sudditi erano obbligati a seguire la religione del principe. Questo confronto tra i due mondi condusse al fenomeno delle guerre di religione, che interessò soprattutto la Francia, il mondo germanico e Inghilterra, Scozia e Irlanda, e che si può considerare concluso con le Paci di Westfalia (1648) nel continente e con la Capitolazione di Limerick (1692) nelle Isole Britanniche.

La Chiesa Cattolica, seppur duramente colpita dalla crisi e dalla defezione di tanti popoli, nel giro di pochi decenni seppe trovare energie insospettite per reagire e mettere in cantiere una vera riforma: questo processo storico ha preso il nome di Controriforma; il suo culmine è la celebrazione del Concilio di Trento (1545-1563), nel quale si proclamarono con chiarezza alcune verità dogmatiche messe in dubbio dai protestanti (canone delle Scritture, sacramenti, giustificazione, peccato originale, ecc.), ma si presero anche decisioni di tipo disciplinare che irrobustirono e resero più compatta la Chiesa (da ricordare l'istituzione dei seminari e l'obbligo di residenza in diocesi per i vescovi). Il movimento controriformistico poté anche valersi dell'attività di molti ordini religiosi fondati nel sec. XVI: si tratta di iniziative di riforma nell'ambito dei mendicanti (cappuccini, carmelitani scalzi), oppure di istituti di chierici regolari (gesuiti, teatini, barnabiti, somaschi, ecc.). La Chiesa uscì quindi dalla crisi profondamente rinnovata e rinforzata, e poté compensare la perdita di alcune regioni europee con una diffusione veramente universale, grazie all'opera missionaria.

Nel sec. XVIII la Chiesa dovette affrontare due considerevoli sfide, rappresentate dal regalismo e dall'illuminismo. Il primo fenomeno andò di pari passo con lo sviluppo dell'assolutismo monarchico: grazie all'organizzazione di una moderna burocrazia, negli stati europei i sovrani riuscirono a instaurare un sistema di potere autocratico e totale, eliminando le barriere che ad esso si frapponevano (istituzioni di origine medievale, come il sistema feudale, i privilegi ecclesiastici, i diritti delle città, ecc.). In questo processo di centralizzazione del potere, i monarchi cattolici tesero a invadere l'ambito della giurisdizione ecclesiastica, nell'intento di creare una Chiesa succube e docile rispetto al potere del re: è un fenomeno che assume nomi diversi a seconda degli stati: regalismo in Portogallo e Spagna, gallicanesimo in Francia, giuseppinismo nei domini asburgici (Austria, Boemia, Slovacchia, Ungheria, Slovenia, Croazia, Lombardia, Toscana, Belgio), giurisdizionalismo a Napoli e Parma. Esso ebbe il suo culmine nell'espulsione dei gesuiti da parte di molti governi e nella minacciosa pressione sul papato affinché sopprimesse l'ordine (cosa che avvenne nel 1773).

L'illuminismo fu invece un movimento in primo luogo filosofico, che ebbe grande successo nelle classi dirigenti del secolo: si tratta di un movimento culturale che esalta la ragione e la natura, e nel contempo opera una critica indiscriminata alla tradizione; è un fenomeno molto complesso, che presenta comunque, almeno in molte sue correnti, forti tendenze materialistiche, un'ingenua esaltazione delle scienze, il rifiuto delle religioni rivelate in nome del deismo o dell'incredulità, un irrealistico ottimismo riguardo la bontà naturale dell'uomo, un estremo antropocentrismo, una fiducia utopica nel progresso dell'umanità, una diffusa ostilità verso la Chiesa Cattolica, un atteggiamento di sufficienza e di insofferenza verso il passato, una radicata tendenza a operare semplicistici riduzionismi nella ricerca di modelli esplicativi della realtà. Nell'illuminismo si trova l'origine delle ideologie moderne, che tendono a eliminare dalla comprensione della realtà la rivelazione cristiana, la spiritualità dell'uomo e l'interesse per la ricerca delle verità ultime riguardanti Dio e la persona umana.

Nel '700 furono fondate le prime logge massoniche: di esse, una buona parte assunse toni e attività decisamente anticattolici.

#### 5. L'Età Contemporanea (dal 1789)

La Rivoluzione Francese, al cui inizio il basso clero diede un importante apporto, derivò rapidamente verso

atteggiamenti di gallicanismo estremo, giungendo a produrre lo scisma della Chiesa Costituzionale, quindi assumendo toni chiaramente anticristiani (instaurazione del culto dell'Ente Supremo, abolizione del calendario cristiano, ecc.), fino a giungere a una cruenta persecuzione della Chiesa (1791-1801): il papa Pio VI morì nel 1799 prigioniero dei rivoluzionari francesi. L'ascesa al potere di Napoleone Bonaparte, uomo pragmatico, riportò la pace religiosa con il Concordato del 1801; più avanti però si ebbero dei contrasti con Pio VII per l'intrusione continua del governo francese nella vita della Chiesa: come risultato di ciò il papa fu tenuto prigioniero da Bonaparte per circa cinque anni.

Con la Restaurazione delle monarchie prerivoluzionarie (1815), per la Chiesa tornò un periodo di pace e di tranquillità, favorito anche dal romanticismo, la corrente di pensiero predominante nella prima metà dell'800. Presto, però, si delineò una nuova ideologia per molti versi profondamente avversa al cattolicesimo: il liberalismo, erede degli ideali della Rivoluzione Francese, che a poco a poco riuscì ad affermarsi politicamente, promuovendo sovente legislazioni discriminatorie o persecutorie della Chiesa. Il liberalismo si unì in molti paesi al nazionalismo, e fece luogo, nella seconda metà del sec. XIX all'imperialismo e al positivismo, che contribuirono ulteriormente alla scristianizzazione della società. Al tempo stesso, come reazione alle ingiustizie sociali provocate dalle legislazioni d'impronta liberista, nascevano e si diffondevano una serie di ideologie volte a farsi portavoce delle istanze delle classi oppresse dal nuovo sistema economico: i socialismi utopistici, il socialismo "scientifico", il comunismo, l'anarchismo, tutte accomunate da progetti di rivoluzione sociale e da una filosofia soggiacente completamente materialistica.

Il cattolicesimo nel sec. XIX perse quasi ovunque la protezione dello stato, che anzi divenne ad esso sovente avverso, e nel 1870 terminò anche il potere temporale dei papi, con la conquista italiana degli Stati Pontifici. Al contempo, però, la Chiesa seppe trarre spunto da questa crisi per rinsaldare l'unione di tutti i cattolici intorno alla Santa Sede, e per liberarsi dalle intrusioni degli stati nel governo interno della Chiesa, che avevano caratterizzato le monarchie dell'Età Moderna. Culmine di tale fenomeno fu la solenne dichiarazione, nel 1870, del dogma dell'infallibilità del papa da parte del Concilio Vaticano I, celebrato durante il pontificato di Pio IX (1846-1878). In questo secolo, inoltre, la vita della Chiesa fu caratterizzata da una grande espansione missionaria (in Africa, Asia e Oceania), da una grande fioritura di fondazioni di congregazioni religiose femminili di vita attiva, e dalla strutturazione di un vasto apostolato laicale.

Nel sec. XX la Chiesa dovette affrontare molte sfide: Pio X dovette reprimere le tendenze teologiche moderniste all'interno della stessa compagine ecclesiastica, caratterizzate, nelle manifestazioni più radicali, da un immanentismo religioso che, seppur manteneva le formulazioni tradizionali della fede, in realtà ne svuotava il contenuto. Benedetto XV affrontò la bufera della Prima Guerra Mondiale, riuscendo a seguire una politica d'imparzialità tra i contendenti e svolgendo una grande azione umanitaria a favore dei prigionieri di guerra e delle popolazioni colpite dalla catastrofe bellica. Pio XI si oppose ai totalitarismi di vario tipo che perseguitarono in modo più o meno aperto la Chiesa durante il suo pontificato: quello comunista in Unione Sovietica e in Spagna, quello nazionalsocialista in Germania, quello fascista in Italia, quello d'ispirazione massonica in Messico; inoltre questo papa svolse una grande opera di promozione di un clero e di un episcopato locale nelle terre di missione africane e asiatiche: politica, questa, proseguita dal suo successore Pio XII, che permise alla Chiesa di presentarsi all'appuntamento con la decolonizzazione come elemento autoctono e non straniero.

Pio XII dovette affrontare il tremendo sconvolgimento della Seconda Guerra Mondiale, durante la quale operò in vario modo per salvare dalle persecuzioni nazionalsocialiste quanti più ebrei fosse possibile (si calcola che la Chiesa Cattolica ne salvò circa 800.000), anche se non ritenne opportuno lanciare una pubblica denuncia, in quanto questa avrebbe solo peggiorato la già grave situazione dei cattolici nei territori occupati dai tedeschi, e anche annullato le loro possibilità d'intervento in favore degli ebrei. Molte alte personalità del mondo israelitico, nel dopoguerra, riconobbero pubblicamente i grandi meriti di questo papa nei confronti del loro popolo.

Giovanni XXIII convocò il Concilio Vaticano II (1962-1965), che fu poi concluso da Paolo VI, e che aprì una diversa stagione pastorale nella Chiesa, sottolineando la chiamata universale alla santità, l'importanza dello sforzo ecumenico, gli aspetti positivi della modernità, un uso più ampio del dialogo con le altre religioni e con le culture. Negli anni successivi al concilio la Chiesa dovette soffrire una profonda crisi interna di carattere sia dottrinale che disciplinare, che riuscì comunque in buona misura a superare durante il lungo pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005), papa dalla straordinaria personalità, che fece assurgere la Santa Sede a livelli di popolarità e di prestigio prima di allora sconosciuti, sia dentro che fuori la Chiesa Cattolica.

*Carlo Pioppi*

#### Bibliografia di base

J. Orlandis, *Historia del cristianismo*, Rialp, Madrid 1983.

A. Torresani, *Breve storia della Chiesa*, Ares, Milano 1989.

# TEMA 15. La Chiesa e lo Stato

**La salvezza che ci ha guadagnato Cristo, e quindi la missione della Chiesa, riguarda l'uomo nella sua integrità: sia come singolo che come membro della società.**

## 1. La missione della Chiesa nel mondo

La salvezza che ci ha guadagnato Cristo, e quindi la missione della Chiesa, riguarda l'uomo nella sua integrità: sia come singolo che come persona inserita nella società. Per questa ragione, quando la Chiesa propone la sua dottrina sociale, non solo non si scosta dalla sua missione, ma la compie fedelmente. Del resto, l'evangelizzazione non sarebbe autentica, se non tenesse conto del rapporto tra il Vangelo e l'azione, sia a livello individuale che sociale. La Chiesa vive nel mondo ed è logico, e necessario, che si rapporti con esso in modo adeguato, rispettando la struttura e la finalità delle diverse organizzazioni umane.

Pertanto la Chiesa ha la missione, che è anche un diritto, di occuparsi dei problemi sociali; e quando lo fa «non può essere accusata di oltrepassare il suo campo specifico di competenza e, tanto meno, il mandato ricevuto dal Signore»[1].

Missione della Chiesa in questo ambito non è soltanto di proporre norme etiche, ma anche di mostrare la dimensione evangelica della vita sociale, secondo la verità tutta intera sull'uomo, di insegnare i comportamenti coerenti con tale verità e di incoraggiare a viverli.

Tra vita cristiana e promozione umana c'è una stretta relazione: un nesso antropologico, un vincolo teologico e un dovere di carità[2]. Una tale armonia non crea confusione: il fine della condotta cristiana è l'identificazione con Cristo che porta la vera liberazione, la liberazione dal peccato, che esige l'impegno per le altre liberazioni[3]. Questa distinzione garantisce l'autonomia delle realtà terrene.

Gli insegnamenti del Magistero in questo campo non si estendono, pertanto, agli aspetti pratici, né propongono soluzioni per l'organizzazione della società, questo non fanno parte della sua missione. Questi insegnamenti mirano soltanto alla formazione delle coscienze; non ostacolano l'autonomia delle realtà terrene[4].

Così, dunque, non compete alla Gerarchia di assumere una funzione diretta nell'organizzazione della società; suo compito, invece, è quello di insegnare e interpretare in modo autentico i principi morali in questo campo. Pertanto la Chiesa ammette ogni sistema sociale in cui si rispetta la dignità umana. I fedeli, da parte loro, debbono accogliere gli insegnamenti del Magistero in materia sociale con l'adesione della intelligenza, della volontà e delle opere (cfr. *Lc* 10, 16; *Catechismo*, 2032 e 2037).

## 2. Le relazioni fra la Chiesa e lo Stato

La religione e la politica sono due ambiti diversi ma non separati, perché l'uomo religioso e il cittadino sono la stessa persona con impegni sia religiosi che sociali, economici e politici. È necessario, tuttavia, che «imparino i fedeli a distinguere accuratamente fra i diritti e i doveri, che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana. Cerchino di metterli in armonia fra loro, ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche in materia temporale, può essere sottratta al dominio di Dio. Nell'epoca nostra è sommamente necessario che questa distinzione e nello stesso tempo questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli»[5]. Si può dire che in queste parole si riassume il modo in cui i cattolici devono vivere l'insegnamento del Signore: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (*Mt* 22, 21).

Le relazioni fra la Chiesa e lo Stato comportano, pertanto distinzione senza separazione, unione senza confusione (cfr. *Mt* 22, 15-21 e parall.). Le relazioni saranno corrette e fruttuose se obbediscono a tre principi fondamentali: accettare l'esistenza di un ambito etico che precede e informa la sfera politica; distinguere la missione della religione e quella della politica; favorire la collaborazione fra i due ambiti.

### a) I valori morali debbono informare la vita politica

La posizione dello "Stato etico", che pretende di dettare il comportamento morale dei cittadini, è una teoria ampiamente rifiutata, perché può portare al totalitarismo o almeno implica una tendenza marcatamente autoritaria. Allo Stato non compete dire ciò che è bene e ciò che è male. Suo compito è invece quello di ricercare e promuovere il bene comune. Per fare questo, a volte, avrà bisogno di stabilire alcune regole circa il comportamento dei cittadini.

Il rifiuto di uno "Stato etico", tuttavia, non deve portare all'errore opposto cioè la "neutralità" morale dello Stato stesso, perché in realtà essa non esiste né potrà mai esistere. Infatti, i valori morali indicano i criteri che favoriscono lo sviluppo

integrale della persona; questo sviluppo, nella sua dimensione sociale, fa parte del bene comune terreno; e il principale responsabile del bene comune è lo Stato. Fra le altre cose, lo Stato favorisce il comportamento morale delle persone, almeno nella vita sociale.

## **b) La Chiesa e lo Stato si differenziano per la natura e per i fini**

La Chiesa ha ricevuto da Cristo il mandato apostolico: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19). Con la sua dottrina e con la sua attività apostolica, la Chiesa contribuisce al retto ordinamento delle cose temporali, perché servano all'uomo per raggiungere il suo fine ultimo e non allontanarsene.

I mezzi che la Chiesa utilizza per compiere la sua missione sono, anzitutto, spirituali: la predicazione del Vangelo, l'amministrazione dei sacramenti e la preghiera ma ha anche bisogno di utilizzare mezzi materiali, secondo la natura dei suoi membri che sono persone umane (cfr. At 4, 32-37; 1 Tm 5, 18); questi mezzi devono essere sempre conformi al Vangelo. Inoltre, per compiere la sua missione nel mondo, la Chiesa ha bisogno di essere indipendente, senza condizionamenti di carattere politico o economico (cfr. *Catechismo*, 2246; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 426)[6].

Lo Stato è una istituzione che deriva dalla natura sociale dell'uomo. Il suo fine è il bene comune temporale della società civile; è un bene non solo materiale ma anche spirituale, perché i membri della società sono persone con corpo e anima. Il progresso sociale richiede, oltre che mezzi materiali, molti altri beni di carattere spirituale: la pace, l'ordine, la giustizia, la libertà, la sicurezza, ecc. Questi beni sono raggiungibili solo mediante l'esercizio delle virtù sociali, che lo Stato deve promuovere e tutelare (per esempio, la moralità pubblica).

La distinzione fra l'ambito religioso e quello politico implica che lo Stato non goda di "sacralità" né abbia il compito di guidare le coscienze. Il fondamento morale della politica si trova al di fuori di essa. D'altra parte la Chiesa non possiede potere di indicare nulla in campo politico in quanto la appartenenza ad essa, dal punto di vista civile, è volontaria, il suo potere è di carattere spirituale e non propone nessuna soluzione di tipo politico. Lo Stato e la Chiesa svolgono funzioni distinte. Questo comporta libertà religiosa e sociale.

Da qui derivano due importanti diritti: il diritto alla libertà religiosa che consiste nella non interferenza da parte dello Stato in materia religiosa, e il diritto alla libertà di attuazione dei cattolici riguardo alla gerarchia in materia temporale, anche se con l'obbligo di seguire gli insegnamenti del Magistero (cfr. CIC, 227). Inoltre la Chiesa, «predicando la verità evangelica e illuminando tutti i settori dell'attività umana con la sua dottrina e con la testimonianza resa dai cristiani, rispetta e promuove anche la libertà politica e la responsabilità dei cittadini»[7].

## **c) La collaborazione fra la Chiesa e lo Stato**

La distinzione tra la Chiesa e lo Stato non comporta – come si è detto – la loro totale separazione, né che la Chiesa debba ridurre la propria azione all'ambito privato e spirituale. Sicuramente la Chiesa «non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia»[8]. In questo senso, la Chiesa ha il diritto e il dovere di «insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime»[9].

Così, per esempio, la Chiesa può e deve indicare quando una legge è ingiusta in quanto contraria alla legge naturale (ad esempio leggi sull'aborto o il divorzio), o che determinate consuetudini o situazioni sono immorali, anche se permesse dalle leggi civili, o che i cattolici non devono dare il loro appoggio a persone o partiti che si propongano obiettivi contrari alla legge di Dio, e pertanto alla dignità della persona umana e al bene comune[10].

Sia la Chiesa che la politica – che si esprime attraverso le varie istituzioni o i partiti –, anche se a titolo diverso, sono al servizio dell'uomo e «svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti, in maniera tanto più efficace quanto meglio coltivano una sana collaborazione tra di loro»[11]. Se la comunità politica (ossia, la società presa nel suo insieme: governanti e governati di un determinato Stato) ignora la Chiesa, si pone in contraddizione con se stessa, poiché ostacola l'esercizio di diritti e di doveri di una parte dei cittadini, in concreto dei fedeli cattolici.

I metodi pratici di regolare queste relazioni possono variare a seconda delle circostanze: per esempio, non saranno gli stessi nei paesi di tradizione cattolica e in altri nei quali la presenza dei cattolici è minoritaria.

Un aspetto essenziale che si deve curare sempre è la salvaguardia del diritto di libertà religiosa[12]. Vegliare sul rispetto di questo diritto vuol dire vegliare sul rispetto dell'intero ordine sociale. Il diritto alla *libertà sociale e civile in materia religiosa* è la fonte e la sintesi di tutti i diritti dell'uomo[13].

In molti paesi la Costituzione (o il sistema di leggi fondamentali che regolano il sistema di governo di uno Stato) garantisce la libertà religiosa dei cittadini e dei gruppi; attraverso questo canale, anche la Chiesa trova la libertà



sufficiente per adempiere la sua missione e uno spazio per svolgere le sue iniziative apostoliche[14].

Inoltre, quando è possibile, la Chiesa fa in modo da stabilire accordi con lo Stato, in genere chiamati Concordati, nei quali si stabiliscono alcune soluzioni concrete per le materie di interesse comune: libertà di azione della Chiesa e delle sue istituzioni, convenzioni in materia economica, giorni festivi, ecc.

### 3. Regole sulle questioni miste

In alcune materie (chiamate questioni miste), sia lo Stato che la Chiesa debbono intervenire in base alle loro rispettive competenze e finalità: sono l'educazione, il matrimonio, le comunicazioni sociali, l'assistenza ai bisognosi[15]. Per queste materie è particolarmente necessaria la collaborazione, in modo che ognuno possa adempiere la propria missione senza impedimento da parte dell'altro[16].

a) Compete alla Chiesa regolare il matrimonio dei suoi fedeli, anche nei casi in cui è cattolico uno solo dei contraenti. Questo perché il matrimonio è un sacramento e compete alla Chiesa stabilire le norme per amministrarlo. Compete, invece, allo Stato regolarne gli effetti civili: regime dei beni fra gli sposi, ecc. (cfr. CIC, 1059). Lo Stato ha il dovere di riconoscere ai cattolici il diritto di contrarre matrimonio canonico.

b) L'educazione dei figli – anche in materia religiosa – compete ai genitori per diritto naturale; sono loro che devono stabilire il tipo di insegnamento che desiderano per i loro figli e i mezzi dei quali si serviranno per questo fine (scuola, catechesi, ecc.)[17]. Laddove non sia sufficiente l'iniziativa dei genitori o dei gruppi sociali, lo Stato deve *sussidiariamente* istituire proprie scuole, sempre rispettando il diritto dei genitori circa l'orientamento dell'educazione dei figli.

In questo diritto è incluso quello di promuovere e gestire scuole in proprio. Tenendo conto della funzione sociale di queste scuole, lo Stato le deve riconoscere e sovvenzionare[18]. I genitori hanno anche il diritto che i figli ricevano nelle scuole – statali o no – un insegnamento che concordi con le loro convinzioni religiose[19].

Compete allo Stato dettare le norme necessarie all'insegnamento (livelli, titoli, garanzie per l'accesso, requisiti per il riconoscimento, ecc.). Lo Stato non può invece pretendere di esercitare, sia pure indirettamente, il monopolio sull'insegnamento (cfr. CIC, 797).

Compete alla Chiesa stabilire e vigilare su tutto ciò che si riferisce all'insegnamento della religione cattolica: programmi, contenuti, testi, idoneità degli insegnanti. È parte della potestà di magistero che compete alla Gerarchia, e quindi un diritto della Chiesa difendere e garantire la propria identità e l'integrità della dottrina. Pertanto, nessuno può ergersi a maestro di dottrina cattolica (nelle scuole di qualsiasi livello) se non con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica (cfr. CIC, 804-805).

La Chiesa ha anche il diritto di stabilire propri centri di insegnamento (ufficialmente cattolici), e che questi siano riconosciuti e ricevano le sovvenzioni pubbliche alle stesse condizioni degli altri centri non statali, senza per questo dover rinunciare alla identità cattolica o alla loro dipendenza dall'autorità ecclesiastica (cfr. CIC, 800).

c) La Chiesa ha anche il diritto di promuovere iniziative sociali (ospedali, mezzi di comunicazione, orfanotrofi, centri di accoglienza) coerenti con la sua missione, che lo Stato riconoscerà alle stesse condizioni (esenzioni fiscali, titoli di studio degli insegnanti, sovvenzioni, collaborazione di volontari, possibilità di ricevere donativi, ecc.) delle altre iniziative di questo tipo promosse da entità non pubbliche.

### 4. Laicità e laicismo

Un tema di grande attualità è la distinzione tra laicità e laicismo. Per laicità s'intende che lo Stato è autonomo rispetto alle leggi ecclesiastiche. Il laicismo, invece, propugna l'autonomia della politica dall'ordine morale e dallo stesso disegno divino, e tende a relegare la religione alla sfera assolutamente privata. In questo modo si calpesta il diritto alla libertà religiosa e si pregiudica l'ordine sociale (Cfr. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 572). Un'autentica laicità evita due estremi: da una parte l'imposizione di una teoria morale che trasformi la società civile in uno Stato etico[20] dall'altra il rifiuto *a priori* dei valori morali che in ambiti culturali, religiosi, ecc., che sono liberi e non debbono essere gestiti dal potere[21].

Si deve inoltre sottolineare che è illusorio e ingiusto chiedere ai fedeli di comportarsi in politica "come se Dio non esistesse". Illusorio, perché tutte le persone si comportano in base alle loro convinzioni (culturali, filosofiche, politiche, ecc.), collegate o no a una fede religiosa; sono convinzioni che influiscono sul comportamento sociale dei cittadini. Ingiusto, perché i non cattolici vivono secondo le proprie dottrine indipendentemente dalla loro origine.

Comportarsi in politica in accordo con la propria fede, se rispetta la dignità delle persone, non significa pretendere che la politica si assoggetti alla religione: significa che la politica è al servizio della persona e, pertanto, deve rispettare le esigenze morali, e questo vuol dire che deve rispettare e favorire la dignità di ogni essere umano. Allo stesso modo,

vivere l'impegno politico avendo motivazioni superiori rispetta perfettamente la natura dell'uomo, ne stimola l'impegno e produce risultati migliori.

## 5. Il pluralismo in ambito sociale dei cattolici

Tutto ciò che abbiamo detto concorda con il legittimo pluralismo dei cattolici nell'ambito sociale. Infatti gli stessi obiettivi si possono conseguire per vie diverse; pertanto è ragionevole un pluralismo di opinioni e di comportamenti per raggiungere un obiettivo sociale. È naturale che i sostenitori di questa o quella posizione cerchino legittimamente di proporla. Tuttavia nessuna opzione ha la garanzia di essere l'unica adeguata – fra l'altro perché la politica lavora in gran parte su posizioni opinabili: è l'arte di fare il possibile – . Ancor meno, nessuna posizione può pretendere di essere l'unica che risponda alla dottrina della Chiesa[22]: «a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa»[23].

Per questa ragione, tutti i fedeli, specialmente i laici, hanno il diritto che nella Chiesa venga riconosciuta la loro legittima autonomia nel gestire le questioni temporali secondo le proprie convinzioni e le proprie preferenze, sempre che siano in accordo con la dottrina cattolica. Hanno poi il dovere di non coinvolgere la Chiesa nelle loro decisioni personali e nelle loro azioni sociali, e devono evitare di presentare tali soluzioni come soluzioni cattoliche[24].

Il pluralismo non è un male minore, ma un elemento positivo – come la libertà – della vita civile e religiosa. È preferibile accettare le diversità negli aspetti temporali, che ottenere una presunta efficacia uniformando le opzioni a scapito della libertà personale. Il pluralismo, tuttavia, non va confuso col relativismo etico[25]. Non solo, ma un autentico pluralismo richiede un insieme di valori a supporto dei rapporti sociali.

Il pluralismo è moralmente ammissibile finché si tratti di decisioni ordinate al bene delle persone e della società; non lo è, invece, se la decisione è contraria alla legge naturale, all'ordine pubblico e ai diritti fondamentali delle persone (cfr. *Catechismo*, 1901). Evitati questi casi estremi, è bene sostenere il pluralismo nelle materie temporali perché è un bene per la vita personale, sociale ed ecclesiale.

*Enrique Colom*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.

Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 74-76; Dich. *Dignitatis humanae*, 1-8; 13-14.

Giovanni Paolo II, Es. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 36-44.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, 113-123.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002.

*Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 49-55; 60-71; 189-191; 238-243; 377-427.

-----  
[1] Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 8. Cfr. Paolo VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, 29 e 30; Giovanni Paolo II, *Discorso a Puebla*, III; Enc. *Redemptoris hominis*, 4-III-1979, 15; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 64 e 71.

[2] Cfr. Paolo VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 31. L'unione dell'umano col divino è una caratteristica peculiare dell'Opus Dei: il suo fondatore diceva che l'intera vita dei suoi fedeli è «un servizio con fini esclusivamente soprannaturali, perché l'Opus Dei non è né mai sarà – non può assolutamente esserlo – uno strumento temporale; ma è allo stesso tempo un servizio umano, perché voi non fate altro che cercare di raggiungere la perfezione cristiana nel mondo in un modo pulito, con la vostra iniziativa liberissima e responsabile in tutti i campi dell'agire civile. Un servizio abnegato che non abbrutisce bensì educa, allarga il cuore – lo fa diventare "romano", nel senso più elevato di questo termine – e spinge a cercare la dignità e il benessere dei popoli di ogni nazione: affinché ci siano sempre meno poveri, meno persone senza istruzione, meno anime senza fede, meno disperazione, meno guerre, meno insicurezza, più carità e più pace» (San Josemaría, *Lettera 31-V-1943*, n. 1 in J.L. Illanes, F. Ocariz, P. Rodríguez, *L'Opus Dei nella Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato

1993, pp. 185-186).

[3] Cfr. Paolo VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 9, 33-35; Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Libertatis conscientia*, 23-III-1986, 23.

[4] In quanto ai valori che favoriscono il perfezionamento della dignità umana, il *Compendio* afferma: «Il rispetto della legittima autonomia delle realtà terrene induce la Chiesa a non riservarsi competenze specifiche di ordine tecnico e temporale, ma non le impedisce di intervenire per mostrare come, nelle differenti scelte dell'uomo, tali valori siano affermati o, viceversa, negati» (*Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 197). Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 36 e 42; Paolo VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, 13; Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 68 e 81.

[5] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 36. Cfr. *Catechismo*, 912.

[6] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 76; Dich. *Dignitatis humanae*, 13.

[7] Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 76.

[8] Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 28. Cfr. Benedetto XVI, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

[9] Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 76.

[10] Cfr. *Ibidem*, 40 e 41.

[11] *Ibidem*, 76. Cfr. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 425.

[12] Questo diritto non consiste nel fatto che l'uomo è libero davanti a Dio di scegliere l'una o l'altra religione, perché c'è solo una vera religione e l'uomo ha l'obbligo di cercare la verità e, una volta trovata, di abbracciarla (cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 1). Il diritto alla libertà religiosa «consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata» (Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 2).

«Il rispetto, da parte dello Stato, del diritto alla libertà religiosa è un segno del rispetto verso gli altri diritti umani fondamentali, perché è il riconoscimento implicito dell'esistenza di un ordine che supera la dimensione politica dell'esistenza, un ordine che nasce dalla sfera della libera adesione a una comunità di salvezza che è precedente allo Stato» (Giovanni Paolo II, *Discorso*, 9-I-1989, 6). Si dice che la comunità di salvezza è precedente allo Stato perché la persona s'incorpora ad essa mirando a un fine che si trova a un piano superiore a quello dei fini della comunità politica.

[13] Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 47.

Il diritto alla libertà in materia religiosa «è legato a quello di tutte le altre libertà»; non solo, ma tutte quante lo «reclamano come fondamento» (Giovanni Paolo II, *Discorso*, 23-III-1991, 2).

[14] Cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 13.

[15] Sempre che le circostanze lo permettano, la Santa Sede stabilisce relazioni diplomatiche con gli Stati in modo da conservare un canale di dialogo permanente nelle questioni che interessano le due parti (cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 427).

[16] Pertanto si deve sostenere fermamente che «non è vero che vi sia opposizione tra l'essere buon cattolico e il servire fedelmente la società civile. Non c'è motivo di scontro tra la Chiesa e lo Stato, nel legittimo esercizio della loro rispettiva autorità, di fronte alla missione che Dio ha loro affidato» (San Josemaría, *Solco*, 301).

[17] «Il diritto e il dovere dell'educazione sono, per i genitori, primari e inalienabili» (*Catechismo*, 2221). Cfr. Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 36.

[18] Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 40.

[19] «Primi responsabili dell'educazione dei figli, i genitori hanno il diritto di scegliere per loro una scuola rispondente alle proprie convinzioni. È, questo, un diritto fondamentale. I genitori, nei limiti del possibile, hanno il dovere di scegliere le scuole che li possano aiutare nel migliore dei modi nel loro compito di educatori cristiani. I pubblici poteri hanno il dovere di garantire tale diritto dei genitori e di assicurare le condizioni concrete di poterlo esercitare» (*Catechismo*, 2229).

[20] Cfr. Paolo VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, 25; Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 25.

[21] Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni relative all'impegno e alla condotta dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002, 6; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 571.

[22] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 75; Paolo VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 50; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 417.

[23] Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 43.

[24] Cfr. San Josemaría, *Colloqui*, 117.

[25] Una «concezione relativista del pluralismo nulla ha a che vedere con la legittima libertà dei cittadini cattolici di scegliere, tra le opinioni politiche compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune. La libertà politica non è né può essere fondata sull'idea relativista che tutte le concezioni sul bene dell'uomo hanno la stessa verità e lo stesso valore, ma sul fatto che le attività politiche mirano volta per volta alla realizzazione estremamente concreta del vero bene umano e sociale in un contesto storico, geografico, economico, tecnologico e culturale ben determinato. Dalla concretezza della realizzazione e dalla diversità delle circostanze scaturisce generalmente la pluralità di orientamenti e di soluzioni che debbono però essere moralmente accettabili» (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002, 3). Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 569 e 572.

# TEMA 16. Credo nella risurrezione della carne e nella vita eterna

**Questa verità afferma la pienezza della vita immortale alla quale è destinato l'uomo. Ci ricorda la dignità della persona, e in particolare del suo corpo.**

## 1. La risurrezione della carne

La Chiesa ha avuto molte occasioni per proclamare la sua fede nella risurrezione di tutti i morti alla fine dei tempi. Si tratta in qualche modo della "estensione" della Risurrezione di Cristo, «il primogenito tra molti fratelli» (*Rm 8, 29*) a tutti gli uomini, vivi e morti, giusti e peccatori, che avrà luogo quando Egli verrà alla fine dei tempi. Con la morte l'anima si separa dal corpo; con la risurrezione corpo e anima si ricongiungono, e per sempre (cfr. *Catechismo*, 997). Il dogma della risurrezione dei morti, mentre parla della pienezza della immortalità alla quale è destinato l'uomo, ci ricorda la sua grande dignità, anche del suo corpo. Ci parla della bontà del mondo, del corpo, del valore della storia vissuta giorno dopo giorno, della vocazione eterna della materia. Per questo, contro gli gnostici del II secolo, si è parlato della risurrezione *della carne*, vale a dire della vita dell'uomo nel suo aspetto più materiale, temporale, mutevole e apparentemente caduco.

San Tommaso d'Aquino pensa che la dottrina sulla risurrezione è naturale in ciò che riguarda la causa finale (perché l'anima è fatta per stare unita al corpo, e viceversa), però è soprannaturale in ciò che riguarda la causa efficiente (che è Dio)[1].

Il corpo risuscitato sarà reale e materiale; però non terreno, né mortale. San Paolo si oppone all'idea di una risurrezione come trasformazione che avviene all'interno della storia umana, e parla del corpo risuscitato come "glorioso" (cfr. *Fil 3, 21*) e "spirituale" (cfr. *1 Cor 15, 44*). La risurrezione dell'uomo, come quella di Cristo, avverrà, per tutti, dopo essere morti.

La Chiesa non promette agli uomini, in nome della fede cristiana, una vita di successo su questa terra; non ci sarà un mondo *utopico*, perché la nostra vita terrena sarà sempre segnata dalla Croce. Allo stesso tempo, avendo ricevuto il Battesimo e l'Eucaristia, il processo della risurrezione è già cominciato in qualche modo (cfr. *Catechismo*, 1000). Secondo San Tommaso, nella risurrezione l'anima informerà il corpo così profondamente che in esso saranno riflesse le sue qualità morali e spirituali[2]. In questo senso la risurrezione finale, che avrà luogo con la venuta di Gesù Cristo nella gloria, renderà possibile il giudizio definitivo dei vivi e dei morti.

Riguardo alla dottrina della risurrezione, si possono aggiungere quattro riflessioni:

- la dottrina della risurrezione finale esclude le teorie della *reincarnazione*, secondo le quali l'anima umana, dopo la morte, emigra verso un altro corpo, ripetute volte se occorre, fino a rimanere definitivamente purificata. A tal riguardo il Concilio Vaticano II ha parlato di «l'unico corso della nostra vita»[3], perché «è stabilito che gli uomini muoiano una sola volta» (*Eb 9, 27*);
- una manifestazione chiara della fede della Chiesa nella risurrezione dei corpi è la venerazione delle reliquie dei Santi;
- anche se la cremazione delle salme non è illecita, a meno che non sia fatta per motivi contrari alla fede (*CIC*, 1176), la Chiesa consiglia vivamente di conservare la pietosa consuetudine di seppellire i morti. Infatti, «i corpi dei defunti devono essere trattati con rispetto e carità nella fede e nella speranza della risurrezione. La sepoltura dei morti è un'opera di misericordia corporale; rende onore ai figli di Dio, tempi dello Spirito Santo» (*Catechismo*, 2300);
- la risurrezione dei morti concorda con quello che la Sacra Scrittura chiama la venuta dei «nuovi cieli e una terra nuova» (*Catechismo*, 1042; *2 Pt 3, 13*; *Ap 21, 1*). Non solo l'uomo raggiungerà la gloria, ma l'intero universo, in cui l'uomo vive e agisce, sarà trasformato. «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità – leggiamo nella *Lumen Gentium* (n. 48) –, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, "quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose" (*At 3, 21*), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo». Certamente ci sarà una certa continuità tra questo mondo e il mondo nuovo, ma anche una grande discontinuità. L'attesa della definitiva instaurazione del Regno di Cristo non deve indebolire, bensì ravvivare per la virtù teologale della speranza, l'impegno per promuovere il progresso di questo mondo (cfr. *Catechismo*, 1049).

## 2. Il senso cristiano della morte

L'enigma della morte dell'uomo si comprende soltanto alla luce della risurrezione di Cristo. Infatti la morte, la perdita della vita umana, si presenta come il male più grande nell'ordine naturale, proprio perché è qualcosa di definitivo, che sarà superato in modo completo solo quando Dio risusciterà gli uomini in Cristo.

Per un certo verso, *la morte è naturale* nel senso che l'anima si può separare dal corpo. Da questo punto di vista la morte segna il termine del pellegrinaggio terreno. Dopo la morte l'uomo non può più meritare o demeritare. «Con la

morte, la scelta di vita fatta dall'uomo diventa definitiva»[4]. Non avrà più la possibilità di pentirsi. Subito dopo la morte andrà in paradiso, all'inferno o in purgatorio. Per questo, c'è ciò che la Chiesa chiama il *giudizio particolare* (cfr. *Catechismo*, 1021-1022). Il fatto che la morte segna il termine del suo periodo di prova serve all'uomo per indirizzare la propria vita, per utilizzare bene il tempo e gli altri talenti, per comportarsi con rettitudine, per spendersi nel servizio agli altri.

La Scrittura insegna che la morte è entrata nel mondo *a causa del peccato originale* (cfr. *Gn* 3, 17-19; *Sap* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rm* 5, 12; 6, 23; *Gc* 1, 15; *Catechismo*, 1007). Pertanto dev'essere considerata come un castigo: l'uomo che voleva vivere facendo a meno di Dio, deve accettare il dolore della rottura con la società e con se stesso come frutto del suo allontanamento. Tuttavia Cristo «assunse [la morte] in un atto di totale e libera sottomissione alla Volontà del Padre suo» (*Catechismo*, 1009). Con la sua obbedienza vinse la morte e ottenne la risurrezione per l'umanità. Per chi vive in Cristo grazie al battesimo, la morte continua ad essere dolorosa e ripugnante, però non è più una conseguenza del peccato, ma una preziosa possibilità di essere corredentori con Cristo, mediante la mortificazione e la donazione agli altri. «Se moriamo con Lui, vivremo anche con Lui» (2 *Tm* 2, 11). Per questa ragione, «grazie a Cristo, la morte cristiana ha un significato positivo» (*Catechismo*, 1010).

### 3. La vita eterna nella comunione intima con Dio

Nel creare e redimere l'uomo, Dio lo ha destinato all'eterna comunione con Lui, a quella che san Giovanni chiama la "vita eterna" o a quello che si suole chiamare "il paradiso". Così Gesù comunica ai suoi la promessa del Padre: «Bene, servo buono e fedele [...], sei stato fedele nel poco [...], prendi parte alla gioia del tuo padrone» (*Mt* 25, 21). La vita eterna non è «un continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità. Sarebbe il momento dell'immergersi nell'oceano dell'infinito amore, nel quale il tempo – il prima e il dopo – non esiste più. Possiamo soltanto cercare di pensare che questo momento è la vita in senso pieno, un sempre nuovo immergersi nella vastità dell'essere, mentre siamo semplicemente sopraffatti dalla gioia»[5].

La vita eterna è ciò che dà un senso alla vita umana, all'impegno etico, alla donazione generosa, al servizio abnegato, allo sforzo per comunicare la dottrina e l'amore di Cristo a tutte le anime. La speranza cristiana nel cielo non è individualistica, ma si riferisce a tutti[6]. In base a questa promessa il cristiano può essere fermamente convinto che "vale la pena" vivere pienamente la vita cristiana. «Il cielo è il fine ultimo dell'uomo e la realizzazione delle sue aspirazioni più profonde, lo stato di felicità suprema e definitiva» (*Catechismo*, 1024); così ne parla sant'Agostino nelle *Confessioni*: «Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha pace finché non riposa in te»[7]. La vita eterna, in definitiva, è l'oggetto principale della speranza cristiana.

«Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio e che sono perfettamente purificati, vivono per sempre con Cristo. Sono per sempre simili a Dio, perché lo vedono "così come Egli è" (1 *Gv* 3, 2), "faccia a faccia" (1 *Cor* 13, 12)» (*Catechismo*, 1023). La teologia ha denominato questo stato "visione beatifica". «A motivo della sua trascendenza, Dio non può essere visto quale è se non quando Egli stesso apre il suo Mistero alla contemplazione immediata dell'uomo e gliene dona la capacità» (*Catechismo*, 1028). Il paradiso è la massima espressione della grazia divina.

D'altra parte il paradiso non consiste in una pura, astratta e immobile contemplazione della Trinità. In Dio l'uomo potrà contemplare tutte le cose che in qualche modo si riferiscono alla sua vita, godendo di esse, e in particolare potrà amare quelli che ha amato nel mondo con un amore puro e perpetuo. «Non dimenticatelo mai: dopo la morte vi accoglierà l'Amore. E nell'amore di Dio ritroverete tutti gli amori limpidi che avete avuto sulla terra»[8]. Il godimento del paradiso raggiunge il culmine pieno con la risurrezione dei morti. Secondo sant'Agostino, la vita eterna consiste in un riposo eterno e in una deliziosa e suprema attività[9].

Che il paradiso duri eternamente non vuol dire che là l'uomo non è più libero. Nel cielo l'uomo non pecca, non può peccare, perché, vedendo Dio faccia a faccia, vedendolo fra l'altro come sorgente viva di tutta la bontà creata, in realtà non *vuole* peccare. Liberamente e filialmente, l'uomo salvato resterà in comunione con Dio per sempre. Con ciò, la sua libertà ha raggiunto la sua piena realizzazione.

La vita eterna è il frutto definitivo della donazione divina all'uomo. Per questo ha qualcosa di infinito. Tuttavia la grazia divina non elimina la natura umana, né nel suo essere né nelle sue facoltà, né la sua personalità, né quello che ha meritato durante la vita. Per questo c'è distinzione e diversità fra quelli che godono della visione di Dio, non in quanto all'oggetto, che è Dio stesso, contemplato senza intermediari, ma in quanto alla qualità del soggetto: «chi ha più carità partecipa di più della luce della gloria, e più perfettamente vedrà Dio e sarà felice»[10].

### 4. L'inferno come rifiuto definitivo di Dio

Molte volte la Sacra Scrittura dice che gli uomini che non si pentono dei loro peccati perderanno il premio eterno della comunione con Dio, e finiranno invece nella dannazione eterna. «Morire in peccato mortale senza essersene pentiti e senza accogliere l'amore misericordioso di Dio, significa rimanere separati per sempre da Lui per una nostra libera scelta. Ed è questo stato di definitiva auto-esclusione dalla comunione con Dio e con i beati che viene designato con la



parola “inferno”» (Catechismo, 1033). Questo non vuol dire che Dio abbia predestinato alcuni alla condanna eterna; è l'uomo stesso che, cercando il suo fine ultimo al di fuori di Dio e della sua volontà, costruisce per sé un mondo a parte nel quale non può entrare la luce e l'amore di Dio. L'inferno è un mistero, il mistero dell'Amore respinto, e sta anche a indicare quale sia il potere distruttore della libertà umana quando si allontana da Dio[11].

È tradizionale distinguere, per ciò che riguarda l'inferno, tra la “pena di danno”, la più fondamentale e dolorosa, che consiste nella separazione perpetua da Dio, sempre anelato dal cuore dell'uomo, e la “pena dei sensi”, alla quale si allude spesso nei Vangeli con l'immagine del fuoco eterno.

La dottrina sull'inferno è presentata nel Nuovo Testamento come un richiamo alla responsabilità nell'uso dei doni e dei talenti ricevuti, e alla conversione. La sua esistenza fa intravedere all'uomo la gravità del peccato mortale, e la necessità di evitarlo con tutti i mezzi, soprattutto, com'è logico, mediante la preghiera fiduciosa e umile. La possibilità della condanna richiama ai cristiani la necessità di vivere una vita interamente apostolica.

Indubbiamente l'esistenza dell'inferno è un mistero: il mistero della giustizia di Dio nei confronti di quelli che si chiudono al suo perdono misericordioso. Alcuni autori hanno pensato alla possibilità dell'annichilimento del peccatore impenitente al momento della morte. Questa teoria è difficile da conciliare con il fatto che Dio ha dato per amore l'esistenza – spirituale e immortale – a ogni uomo[12].

## 5. La purificazione necessaria per l'incontro con Dio

«Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma sono imperfettamente purificati, sebbene siano certi della loro salvezza eterna, vengono però sottoposti, dopo la loro morte, ad una purificazione, al fine di ottenere la santità necessaria per entrare nella gioia del cielo» (Catechismo, 1030). Si può pensare che molti uomini, pur non avendo vissuto una vita santa sulla terra, non si siano neppure chiusi definitivamente nel peccato. La possibilità, dopo la morte, di essere mondati dalle impurità e dalle imperfezioni di una vita più o meno vissuta male si presenta allora come ulteriore manifestazione della bontà di Dio, come la necessaria preparazione per entrare in intima comunione con la santità di Dio. «Il purgatorio è una misericordia di Dio, per purificare i difetti di quanti vogliono identificarsi con Lui»[13].

Anche l'Antico Testamento parla della purificazione ultraterrena (cfr. *2 Mac* 12, 40-45). Nella prima lettera ai Corinzi (*1 Cor* 3, 10-15) san Paolo presenta la purificazione cristiana, in questa vita e in quella futura, attraverso l'immagine del fuoco; un fuoco che in qualche modo emana da Gesù Cristo, Salvatore, Giudice e Fondamento della vita cristiana[14]. Anche se la dottrina del purgatorio non è stata definita formalmente fino all'Età Media[15], l'antichissima e unanime pratica di offrire suffragi per i defunti, specialmente mediante il Sacrificio eucaristico, è un chiaro indizio della fede della Chiesa nella purificazione ultraterrena. Infatti non avrebbe senso pregare per i defunti se si trovassero o salvati nel cielo o condannati nell'inferno. La maggioranza dei protestanti nega l'esistenza del purgatorio, perché la ritengono frutto di una fiducia eccessiva nelle opere umane e nella capacità della Chiesa di intercedere per quelli che hanno lasciato questo mondo.

Più che un *luogo*, il purgatorio deve essere considerato uno stato di temporanea e dolorosa lontananza da Dio, nel quale si perdonano i peccati veniali, si purifica l'inclinazione al male che il peccato lascia nell'anima e si soddisfa la “pena temporale” dovuta al peccato. Il peccato non solo offende Dio e danneggia lo stesso peccatore, ma, mediante la comunione dei santi, danneggia la Chiesa, il mondo, l'umanità. La preghiera della Chiesa per i defunti ristabilisce in qualche modo l'ordine e la giustizia: soprattutto per mezzo della Santa Messa, delle elemosine, delle indulgenze e delle opere di penitenza (cfr. Catechismo, 1032).

I teologi insegnano che nel purgatorio si soffre molto, a seconda della situazione di ciascuno. Tuttavia si tratta di un dolore che ha un significato, di «un dolore beato»[16]. Per questo i cristiani sono invitati a cercare la purificazione dei peccati nella vita presente mediante la contrizione, la mortificazione, la riparazione e la vita santa.

## 6. I bambini che muoiono senza il Battesimo

La Chiesa affida alla misericordia di Dio i bambini morti senza aver ricevuto il Battesimo. C'è motivo di pensare che Dio in qualche modo li accoglie, sia per il grande affetto dimostrato da Gesù verso i bambini (cfr. *Mc* 10, 14), sia perché ha inviato suo Figlio col desiderio che tutti gli uomini si salvino (cfr. *1 Tm* 2, 4). Allo stesso tempo, il fatto di confidare nella misericordia di Dio non è una ragione sufficiente per rinviare l'amministrazione del Sacramento del Battesimo ai bambini appena nati (CIC 867), che conferisce una particolare configurazione con Cristo: «significa e opera la morte al peccato e l'ingresso nella vita della Santissima Trinità attraverso la configurazione al Mistero pasquale di Cristo» (Catechismo, 1239).

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 988-1050.

### Lecture raccomandate

Giovanni Paolo II, *Catechesi sul Credo: Credo nella vita eterna*, Udienze generali dal 26-V-1999 al 4-VIII-1999, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XXII, 1 e 2, Libreria Editrice Vaticana.

Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007.

San Josemaría, Omelia *La speranza del cristiano*, Amici di Dio, 205-221.

-----  
[1] Cfr. San Tommaso, *Summa contra gentiles*, IV, 81.

[2] Cfr. San Tommaso, *Summa Theologiae*, III. Suppl., qq. 78-86.

[3] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 48.

[4] Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 45.

[5] *Ibidem*, 12.

[6] Cfr. *Ibidem*, 13-15, 28, 48.

[7] Sant'Agostino, *Confessiones*, 1, 1, 1.

[8] San Josemaría, *Amici di Dio*, 221.

[9] Cfr. Sant'Agostino, *Epistulae*, 55, 9.

[10] San Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c.

[11] «Con la morte, la scelta di vita fatta dall'uomo diventa definitiva – questa sua vita sta davanti al Giudice. La sua scelta, che nel corso dell'intera vita ha preso forma, può avere caratteri diversi. Possono esserci persone che hanno distrutto totalmente in se stesse il desiderio della verità e la disponibilità all'amore. Persone in cui tutto è diventato menzogna; persone che hanno vissuto per l'odio e hanno calpestato in se stesse l'amore. È questa una prospettiva terribile, ma alcune figure della stessa nostra storia lasciano discernere in modo spaventoso profili di tal genere. In simili individui non ci sarebbe più niente di rimediabile e la distruzione del bene sarebbe irrevocabile: è questo che si indica con la parola inferno» (Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 45).

[12] Cfr. *Ibidem*, 47.

[13] San Josemaría, *Solco*, 889.

[14] Infatti Benedetto XVI nella *Spe salvi* dice che «alcuni teologi recenti sono dell'avviso che il fuoco che brucia e insieme salva sia Cristo stesso, il Giudice e Salvatore» (Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 47).

[15] Cfr. DS 856, 1304.

[16] Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 47.

# TEMA 17. La liturgia e i sacramenti in generale

La liturgia cristiana è essenzialmente *actio Dei*, che ci coinvolge in Gesù per mezzo dello Spirito (cfr. Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 37).

## 1. Il Mistero pasquale: un Mistero vivo e vivificante

Le parole e le azioni di Gesù durante la sua vita nascosta a Nazaret e nel suo ministero pubblico erano salvifiche e anticipavano la forza del suo mistero pasquale. «Venuta la sua ora (cfr. Gv 13, 1; 17, 1), Egli vive l'unico avvenimento della storia che non passa: Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti e siede alla destra del Padre "una volta per tutte" (Rm 6, 10; Eb 7, 27; 9, 12). È un evento reale, accaduto nella nostra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti nel passato. Il mistero pasquale di Cristo, invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la sua morte egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della Croce e della Risurrezione *rimane* e attira tutto verso la Vita» (*Catechismo*, 1085).

Come sappiamo, «all'inizio dell'essere cristiano [...] c'è l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»[1]. Ecco perché «la sorgente della nostra fede e della liturgia eucaristica, infatti, è il medesimo evento: il dono che Cristo ha fatto di se stesso nel Mistero pasquale»[2].

## 2. Il Mistero pasquale nel tempo della Chiesa: liturgia e sacramenti

«Quest'opera della Redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio [...] è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del Mistero pasquale della sua beata Passione, Risurrezione da morte e gloriosa Ascensione»[3]. «Questo Mistero di Cristo la Chiesa annunzia e celebra nella sua liturgia» (*Catechismo*, 1068).

«Giustamente la Liturgia è ritenuta quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale con segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale»[4]. «Tutta la vita liturgica della Chiesa gravita attorno al Sacrificio eucaristico e ai sacramenti» (*Catechismo*, 1113).

«Assiso alla destra del Padre da dove effonde lo Spirito Santo nel suo Corpo che è la Chiesa, Cristo agisce ora attraverso i sacramenti, da Lui istituiti per comunicare la sua grazia» (*Catechismo*, 1084).

### 2.1. I sacramenti: natura, origine e numero

«I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina. I riti visibili con i quali i sacramenti sono celebrati significano e realizzano le grazie proprie di ciascun sacramento» (*Catechismo*, 1131). «I sacramenti sono segni sensibili (parole e azioni), accessibili alla nostra attuale umanità» (*Catechismo*, 1084).

«Attenendoci alla dottrina delle Sacre Scritture, alle tradizioni apostoliche e all'unanime pensiero ... dei Padri, noi professiamo che i sacramenti della nuova Legge sono stati istituiti tutti da Gesù Cristo, nostro Signore»[5].

«Nella Chiesa vi sono sette sacramenti: il Battesimo, la Confermazione o Crismazione, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Unzione degli infermi, l'Ordine, il Matrimonio» (*Catechismo*, 1113). «I sette sacramenti toccano tutte le tappe e tutti i momenti importanti della vita del cristiano: grazie ad essi, la vita di fede dei cristiani nasce e cresce, riceve la guarigione e il dono della missione. In questo si dà una certa somiglianza tra le tappe della vita naturale e quelle della vita spirituale» (*Catechismo*, 1210). Costituiscono un insieme ordinato, nel quale l'Eucaristia occupa il centro, perché contiene l'Autore stesso dei sacramenti (cfr. *Catechismo*, 1211).

I sacramenti significano tre cose: la *causa* santificante, che è la Morte e Risurrezione di Cristo; l'*effetto* santificante o grazia; il *fine* della santificazione, che è la gloria eterna. «Il sacramento è segno commemorativo del passato, ossia della Passione del Signore; è segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè dalla grazia; è segno profetico, che preannunzia la gloria futura»[6].

Il *segno sacramentale*, proprio di ogni sacramento, è costituito da cose (elementi materiali – acqua, olio, pane, vino – e da gesti umani – abluzione, unzione, imposizione delle mani, ecc.), che si chiamano *materia*; e da parole pronunciate dal ministro del sacramento, che costituiscono la *forma*. In realtà, «ogni celebrazione sacramentale è un incontro dei figli di Dio con il loro Padre, in Cristo e nello Spirito Santo, e tale incontro si esprime come un dialogo, attraverso azioni e parole» (*Catechismo*, 1153).

Nella liturgia dei sacramenti c'è una parte immutabile (quello che Cristo stesso stabilì intorno al segno sacramentale) e

altre parti che la Chiesa può cambiare, per il bene dei fedeli e una maggiore venerazione dei sacramenti, adattandole alle circostanze di tempo e di luogo[7]. «Nessun rito sacramentale può essere modificato o manipolato dal ministro o dalla comunità a loro piacimento» (*Catechismo*, 1125).

## 2.2. Effetti e necessità dei sacramenti

Tutti i sacramenti conferiscono la grazia santificante a coloro che non frappongono ostacolo[8]. Questa grazia è «il dono dello Spirito che ci giustifica e ci santifica» (*Catechismo*, 2003). Inoltre i sacramenti conferiscono la grazia sacramentale, che è la grazia «propria di ciascun sacramento» (*Catechismo*, 1129): un aiuto divino per ottenere il fine di quel sacramento.

Non solo riceviamo la grazia santificante, ma lo stesso Spirito Santo. «Per mezzo dei sacramenti della Chiesa, Cristo comunica alle membra del suo Corpo il suo Spirito, Santo e santificatore» (*Catechismo*, 739)[9]. Il frutto della vita sacramentale è che lo Spirito Santo deifica i fedeli unendoli vitalmente a Cristo (cfr. *Catechismo*, 1129).

I sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine sacro, oltre la grazia, conferiscono il cosiddetto *carattere* sacramentale, che è un segno spirituale indelebile che si imprime nell'anima[10], col quale il cristiano partecipa del sacerdozio di Cristo e fa parte della Chiesa secondo stati e funzioni diversi. Il carattere sacramentale nel cristiano rimane per sempre come disposizione positiva alla grazia, come promessa e garanzia della protezione divina e come vocazione al culto divino e al servizio della Chiesa. Pertanto questi tre sacramenti non possono essere ripetuti (cfr. *Catechismo*, 1121).

I sacramenti che Cristo ha affidato alla sua Chiesa sono necessari – almeno il desiderio di riceverli – per la salvezza, per ottenere la grazia santificante. Nessuno è superfluo, anche se alla singola persona non sono tutti necessari[11].

## 2.3. L'efficacia dei sacramenti

I sacramenti «sono efficaci perché in essi agisce Cristo stesso: è Lui che battezza, è Lui che opera nei suoi sacramenti per comunicare la grazia che il sacramento significa» (*Catechismo*, 1127). L'effetto sacramentale si produce *ex opere operato* (per il fatto stesso che il segno sacramentale è compiuto)[12]. «Il sacramento non agisce in virtù della giustizia dell'uomo che lo dà o che lo riceve, ma attraverso il potere di Dio»[13]. «Quando un sacramento viene celebrato in conformità all'intenzione della Chiesa, la potenza di Cristo e del suo Spirito agisce in esso e per mezzo di esso, indipendentemente dalla santità personale del ministro» (*Catechismo*, 1128).

L'uomo che amministra il sacramento si mette al servizio di Cristo e della Chiesa, e per questo si chiama *ministro* del sacramento; non può essere un qualunque fedele, normalmente ha bisogno della speciale configurazione con Cristo Sacerdote che dà il sacramento dell'Ordine[14].

L'efficacia dei sacramenti è dovuta a Cristo stesso, che opera in essi; «tuttavia i frutti dei sacramenti dipendono anche dalle disposizioni di colui che li riceve» (*Catechismo*, 1128): quanto migliori disposizioni egli ha di fede, di conversione del cuore e di adesione alla volontà di Dio, più abbondanti saranno gli effetti della grazia che riceve (cfr. *Catechismo*, 1098).

«La Santa Madre Chiesa ha inoltre istituito i sacramentali. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita»[15]. «Non conferiscono la grazia dello Spirito Santo alla maniera dei sacramenti; però mediante la preghiera della Chiesa preparano a ricevere la grazia e dispongono a cooperare con essa» (*Catechismo*, 1670). «Fra i sacramentali ci sono innanzi tutto le benedizioni (di persone, della mensa, di oggetti, di luoghi)» (*Catechismo*, 1671).

## 3. La liturgia

La liturgia cristiana «è essenzialmente *actio Dei* che ci coinvolge in Gesù per mezzo dello Spirito»[16], e possiede una duplice dimensione: ascendente e discendente[17]. «La Liturgia è azione di Cristo tutto intero (*Christus totus*)» (*Catechismo*, 1136); perciò «è tutta la Comunità, il Corpo di Cristo unito al suo Capo, che celebra» (*Catechismo*, 1140). Al centro dell'assemblea, pertanto, si trova lo stesso Gesù Cristo (cfr. *Mt* 18, 20), ormai risuscitato e glorioso. Cristo precede l'assemblea che celebra. Egli – che opera unito inseparabilmente allo Spirito Santo – la convoca, la riunisce e insegna. Egli, Sommo ed Eterno Sacerdote è il protagonista principale dell'atto rituale, sebbene si serva dei suoi ministri per ri-presentare (per fare presente, realmente nella celebrazione liturgica) il suo sacrificio di redenzione e farci partecipi dei doni conviviali della sua Eucaristia.

Senza dimenticare che formando con Cristo-Capo «quasi un'unica persona mistica»[18], la Chiesa opera nei sacramenti come «comunità sacerdotale», «organicamente strutturata»: grazie al Battesimo e alla Confermazione, il popolo

sacerdotale diventa atto a celebrare la liturgia. Perciò «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa [...], appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione»[19].

In ogni celebrazione liturgica partecipa la Chiesa intera, i cieli e la terra, Dio e gli uomini (cfr. Ap 5). La liturgia cristiana, anche quando si celebra in un determinato momento, in un determinato luogo ed è espressione di una comunità particolare, è per sua natura cattolica, proviene dal tutto e conduce al tutto, in unità con il Papa, con i vescovi in comunione col Romano Pontefice, con i credenti di tutte le epoche e di tutti i luoghi «perché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15, 28). Da questa prospettiva, è estremamente importante il principio secondo cui il vero soggetto della liturgia è la Chiesa, concretamente la *communio sanctorum* di tutti i luoghi e di tutti i tempi[20]. Quanto più una celebrazione è animata da questa coscienza, tanto più si realizza in essa il significato della liturgia. Espressione della coscienza di unità e universalità della Chiesa è l'uso del latino e del canto gregoriano in alcune parti della celebrazione liturgica[21].

Partendo da queste considerazioni, possiamo dire che l'assemblea che celebra è la comunità dei battezzati, i quali, «per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, [...] vengono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici»[22]. Questo "sacerdozio comune" è quello di Cristo unico Sacerdote, partecipato da tutti i suoi membri[23]. «In questo modo, nella celebrazione dei sacramenti, tutta l'assemblea è "liturgia", ciascuno secondo la propria funzione, ma nella "unità dello Spirito" che agisce in tutti» (Catechismo, 1144). Per questo la partecipazione alle celebrazioni liturgiche, anche se non abbraccia tutta la vita soprannaturale dei fedeli, costituisce per essi, come lo è per tutta la Chiesa, il culmine al quale tende tutta la loro attività e la sorgente da cui scaturisce la loro forza[24]. In realtà, «la Chiesa *si riceve* e insieme *si esprime* nei sette Sacramenti, attraverso i quali la grazia di Dio influenza concretamente l'esistenza dei fedeli affinché tutta la vita, redenta da Cristo, diventi culto gradito a Dio»[25].

Quando ci riferiamo all'assemblea come soggetto della celebrazione, vogliamo dire che ognuno, come attore opera come membro dell'assemblea, fa tutto e solo quello che gli compete. Le «membri non hanno tutte la medesima funzione» (Rm 12, 4). Alcuni sono chiamati da Dio nella e per la Chiesa a un servizio particolare della comunità. Questi servitori sono scelti mediante il sacramento dell'Ordine, col quale lo Spirito Santo li rende idonei ad agire in rappresentanza di Cristo-Capo per il servizio di tutti i membri della Chiesa[26]. Come ha chiarito in diverse occasioni Giovanni Paolo II, «*in persona Christi* vuol dire più che "a nome" oppure "nelle veci" di Cristo. *In persona Christi*, cioè nella specifica, sacramentale identificazione col sommo ed eterno sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno»[27]. Possiamo dire graficamente, come indicato dal Catechismo, che «il ministro ordinato è come *l'icona* di Cristo Sacerdote» (Catechismo, 1142).

«Il Mistero celebrato nella Liturgia è uno, ma variano le forme nelle quali esso è celebrato». «È tale l'insondabile ricchezza del Mistero di Cristo che nessuna tradizione liturgica può esaurirne l'espressione» (Catechismo, 1200-1201). «Le tradizioni liturgiche, o riti, attualmente in uso nella Chiesa sono il rito latino (principalmente il rito romano, ma anche i riti di certe Chiese locali, come il rito ambrosiano o di certi Ordini religiosi) e i riti bizantino, alessandrino o copto, siriano, armeno, maronita e caldeo» (Catechismo, 1203). «La santa Madre Chiesa considera con uguale diritto e onore tutti i riti legittimamente riconosciuti, e vuole che in avvenire essi siano conservati e in ogni modo incrementati»[28].

Juan José Silvestre

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1066-1098; 1113-1143; 1200-1211; 1667-1671.

#### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e d'amore*, in *È Gesù che passa*, 83-94; anche nn. 70 e 80; *Colloqui con Monsignor Escrivá*, 115.

J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Ed. San Paolo, 2001

J.L. Gutiérrez-Martín, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA (Astrolabio), Pamplona 2006, pp. 53-84, 113-126.

-----  
[1] Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1.

[2] Benedetto XVI, Es. Ap., *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 34.

[3] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 5; cfr. *Catechismo*, 1067.

[4] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 7; cfr. *Catechismo*, 1070.

[5] Concilio di Trento: DS 1600-1601; cfr. *Catechismo*, 1114.

[6] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 3; cfr. *Catechismo*, 1130.

[7] Cfr. *Catechismo*, 1205; Concilio di Trento: DS 1728; Pio XII: DS 3857.

[8] Cfr. Concilio di Trento: DS 1606.

[9] L'opera dello Spirito Santo in noi «è che noi viviamo della vita del Cristo risorto» (*Catechismo*, 1091); «unisce la Chiesa alla vita e alla missione di Cristo» (*Catechismo*, 1092); «guarisce e trasforma coloro che li ricevono conformandoli al Figlio di Dio» (*Catechismo*, 1129).

[10] Cfr. Concilio di Trento: DS 1609.

[11] Cfr. Concilio di Trento: DS 1604.

[12] Cfr. Concilio di Trento: DS 1608.

[13] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 68, a. 8.

[14] Il sacerdozio ministeriale «garantisce che, nei sacramenti, è proprio il Cristo che agisce per mezzo dello Spirito Santo a favore della Chiesa. La missione di salvezza affidata dal Padre al proprio Figlio incarnato è affidata agli Apostoli e da essi ai loro successori; questi ricevono lo Spirito di Gesù per operare in suo nome e in persona di lui (cfr. Gv 20, 21-23; Lc 24, 47; Mt 28, 18-20). Il ministro ordinato è dunque il legame sacramentale che collega l'azione liturgica a ciò che hanno detto e fatto gli Apostoli, e, tramite loro, a ciò che ha detto e operato Cristo, sorgente e fondamento dei sacramenti» (*Catechismo*, 1120). Anche se l'efficacia del sacramento non proviene dalle qualità morali del ministro, tuttavia la sua fede e la sua devozione, oltre a contribuire alla sua santificazione personale, favorisce molto le buone disposizioni del soggetto che riceve il sacramento e, di conseguenza, il frutto che ne ottiene.

[15] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 60; cfr. *Catechismo*, 1667.

[16] Benedetto XVI, Es. apost. *Sacramentum Caritatis*, 37.

[17] «Da una parte la Chiesa, unita al suo Signore e sotto l'azione dello Spirito Santo (cfr. Lc 10, 21), benedice il Padre per il "suo ineffabile dono" (2 Cor 9, 15) con l'adorazione, la lode e l'azione di grazie. Dall'altra, e fino al pieno compimento del disegno di Dio, la Chiesa non cessa di presentare al Padre "l'offerta dei propri doni" e d'implorare che mandi lo Spirito Santo sull'offerta, su se stessa, sui fedeli e sul mondo intero, affinché, per la comunione alla Morte e alla Risurrezione di Cristo Sacerdote e per la potenza dello Spirito, queste benedizioni divine portino frutti di vita "a lode e gloria della sua grazia" (Ef 1, 6)» (*Catechismo*, 1083).

[18] Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, cit. in *Catechismo*, 1119.

[19] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 26; cfr. *Catechismo*, 1140.

[20] «Che l'offerta ridondi per la salvezza di tutti – *Orate fratres*, prega il sacerdote – perché questo sacrificio è mio e anche vostro, di tutta la Chiesa Santa. Pregate fratelli anche se siete pochi, voi qui riuniti, anche se non fosse materialmente presente più di un cristiano, e anche se ci fosse solo il celebrante: perché ogni Messa è l'olocausto universale, riscatto di tutte le tribù e lingue e popoli e nazioni (cfr. Ap 5, 9).

Tutti i cristiani, per mezzo della comunione dei santi, ricevono tutte le grazie che ogni singola Messa diffonde, sia che si celebri dinanzi a migliaia di persone, sia che aiuti il sacerdote, unica persona presente, un bambino e per giunta distratto. In qualunque caso, la terra e il Cielo si uniscono per intonare con gli Angeli del Signore: *Sanctus, Sanctus, Sanctus...*» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 89).

[21] Cfr. Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 62; Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 54.

[22] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 10.

[23] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 10 e 34; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[24] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 10.

[25] Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 16.

[26] Cfr. Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2 e 15.



[27] Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29. Nelle note 59 e 60 sono ricordati gli interventi magisteriali del XX secolo su questo punto: «Il ministro dell'altare agisce in persona di Cristo in quanto capo, che offre a nome di tutte le membra».

[28] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 4.

## TEMA 20. L'Eucaristia (2)

La Santa Messa è sacrificio in un senso proprio e singolare, in quanto ri-presenta (rende presente), nell'oggi della celebrazione liturgica della Chiesa, l'unico sacrificio della nostra redenzione, perché ne è il memoriale e ne applica il frutto.

### 1. La dimensione sacrificale della Santa Messa

#### 1.1. In che senso la Santa Messa è sacrificio?

La Santa Messa è *sacrificio* in un senso proprio e singolare, "nuovo" rispetto ai sacrifici delle religioni naturali e ai sacrifici rituali dell'Antico Testamento: è *sacrificio* in quanto la Santa Messa ri-presenta (rende presente), nell'oggi della celebrazione liturgica della Chiesa, l'unico sacrificio della nostra redenzione, perché ne è il memoriale e ne applica il frutto (cfr. Catechismo, 1362-1367).

Ogni volta che celebra l'Eucaristia, la Chiesa è chiamata ad accogliere il dono che Cristo le offre e, dunque, a partecipare al sacrificio del suo Signore, offrendosi con Lui al Padre per la salvezza del mondo. Si può pertanto affermare che la Santa Messa è il sacrificio di Cristo e della Chiesa.

Esaminiamo più attentamente questi due aspetti del Mistero Eucaristico.

#### 1.2. L'Eucaristia, presenza sacramentale del sacrificio redentore di Gesù Cristo

Come abbiamo appena detto, la Santa Messa è un vero e proprio sacrificio per il suo diretto legame – di identità sacramentale – con il sacrificio unico, perfetto e definitivo della Croce[1]. Questo legame fu stabilito da Gesù Cristo nell'Ultima Cena, quando consegnò agli Apostoli, sotto le specie del pane e del vino, il suo *Corpo offerto in sacrificio e il suo Sangue versato in remissione dei peccati*, anticipando con il rito memoriale ciò che sarebbe avvenuto storicamente, poco dopo, sul Golgota. Da allora la Chiesa, sotto la guida e la virtù dello Spirito Santo, non cessa di compiere il mandato di reiterazione dato da Gesù Cristo ai suoi discepoli: «Fate questo in memoria di me [come mio memoriale]» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25). In tal modo "annuncia" (fa presente con la parola e col sacramento) "la morte del Signore" (cioè, il suo sacrificio: cfr. Ef 5, 2; Eb 9, 26), "finché Egli venga" (quindi, la sua risurrezione e la sua gloriosa ascensione) (cfr. 1 Cor 11, 26).

Questo annuncio, questa proclamazione sacramentale del Mistero Pasquale del Signore, è di una particolare efficacia, perché non solo si ripresenta *in segno, o in figura*, il sacrificio redentore di Cristo, ma anche lo si rende veramente presente: si rende presente la sua Persona e l'evento salvifico commemorato. Il Catechismo della Chiesa Cattolica ne parla in questi termini: «L'Eucaristia è il memoriale della Pasqua di Cristo, l'attualizzazione e l'offerta sacramentale del suo unico sacrificio, nella Liturgia della Chiesa, che è il suo Corpo» (Catechismo, 1362).

Pertanto, quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, con la consacrazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, si rende presente la Vittima stessa del Golgota, ora gloriosa; lo stesso Sacerdote: Gesù Cristo; lo stesso atto di offerta sacrificale (l'offerta primordiale della Croce) inseparabilmente unito alla presenza sacramentale di Cristo, offerta sempre attuale in Cristo risuscitato e glorioso[2]. Cambia soltanto la manifestazione esterna di questa donazione: sul Calvario, mediante la passione e morte di Croce; nella Messa, attraverso il memoriale-sacramento: la duplice consacrazione del pane e del vino nel contesto della Preghiera Eucaristica (immagine sacramentale dell'immolazione della Croce)[3].

In conclusione: l'Ultima Cena, il sacrificio del Calvario e l'Eucaristia sono strettamente legate fra loro: l'Ultima Cena è stata l'anticipazione sacramentale del sacrificio della Croce. L'Eucaristia, istituita allora da Gesù Cristo, perpetua (fa presente) nel corso dei tempi, là dove essa è celebrata sacramentalmente, l'unico sacrificio redentore del Signore, affinché tutte le generazioni possano entrare in contatto con Cristo e accogliere la salvezza che Egli offre all'intera umanità[4].

#### 1.3. L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa

La Santa Messa è sacrificio di Cristo e della Chiesa, perché ogni volta che si celebra il Mistero Eucaristico, la Chiesa partecipa al sacrificio del suo Signore, entrando in comunione con Lui –con la sua offerta sacrificale al Padre – e con i beni della redenzione che Egli ci ha ottenuto. Tutta la Chiesa offre ed è offerta in Cristo al Padre dallo Spirito Santo. Questo afferma la tradizione viva della Chiesa, sia nei testi della liturgia sia negli insegnamenti dei Padri e del Magistero[5]. Il fondamento di questa dottrina si trova nel principio di unione e cooperazione fra Cristo e le membra del suo Corpo, chiaramente esposto dal Concilio Vaticano II: «In quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una

gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua Sposa amatissima»[6].

### La Chiesa offre con Cristo

La partecipazione della Chiesa – il Popolo di Dio, gerarchicamente strutturato – all’offerta del sacrificio eucaristico è legittimata dal mandato di Gesù: «fate questo in memoria di me [come mio memoriale]», e si riflette nella formula liturgica «*memores... offerimus... [tibi Pater]... gratias agentes... hoc sacrificium*», frequentemente utilizzata nelle Preghiere Eucaristiche della Chiesa Antica[7], e ugualmente presente nelle attuali Preghiere Eucaristiche[8].

Come testimoniano i testi della liturgia eucaristica, i fedeli non sono semplici spettatori di un atto di culto compiuto dal sacerdote celebrante; tutti possono e debbono partecipare all’offerta del sacrificio eucaristico, perché in virtù del battesimo sono stati incorporati a Cristo e ora sono «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato» (1 Pt 2, 9); fanno parte, dunque, del nuovo Popolo di Dio in Cristo, che Egli stesso continua a riunire attorno a sé, perché da un confine all’altro della terra offra a suo nome un sacrificio perfetto (cfr. Mt 1, 10,11). Offrono non solo il culto spirituale del sacrificio delle proprie opere e della loro intera esistenza, ma anche – in Cristo e con Cristo – la Vittima pura, santa e immacolata. Tutto questo comporta l’esercizio del sacerdozio comune dei fedeli nell’Eucaristia.

Tra l’offerta della Chiesa e quella di Cristo non c’è giustapposizione, ma identità. I fedeli non offrono un sacrificio diverso da quello di Cristo, perché, unendosi a Lui, fanno in modo che Egli incorpori l’oblazione della Chiesa alla sua, e così l’offerta della Chiesa diventa l’offerta stessa di Cristo. Ed è Lui, Gesù Cristo, che offre il sacrificio spirituale dei fedeli incorporato al suo. La relazione fra questi due aspetti non si può definire come giustapposizione né come successione, ma come presenza dell’uno nell’altro.

### La Chiesa è offerta con Cristo

La Chiesa, in unione con Cristo, non solo offre il sacrificio eucaristico, ma è anche offerta in Lui, perché come Corpo e Sposa è inseparabilmente unita al suo Capo e Sposo.

A tal riguardo l’insegnamento dei Padri è molto chiaro. Per san Cipriano la *Chiesa offerta* (l’oblazione invisibile dei fedeli) è simbolizzata nell’offerta liturgica dei doni del pane e del vino mescolato ad alcune gocce di acqua, come materia del Sacrificio dell’Altare[9]. Per sant’Agostino è chiaro che nel Sacrificio dell’Altare tutta la Chiesa è offerta col suo Signore, e che questo si manifesta nella stessa celebrazione sacramentale: «Questa città pienamente redenta, vale a dire l’assemblea e la società dei santi, è offerta a Dio come un sacrificio universale dal Sommo Sacerdote che, sotto la forma di schiavo, si è offerto per noi nella sua passione, per fare di noi il corpo di un così grande Capo... Questo è il sacrificio dei cristiani: “Pur essendo molti, siamo un solo Corpo in Cristo” (Rm 12, 5). La Chiesa celebra questo mistero nel Sacramento dell’Altare, ben conosciuto dai fedeli, dove si mostra che, in ciò che offre, essa offre se stessa»[10]. Per san Gregorio Magno la celebrazione dell’Eucaristia è uno stimolo a far sì che imitiamo l’esempio del Signore, offrendo la nostra vita al Padre come ha fatto Gesù; in questo modo ci arriverà la salvezza che proviene dalla Croce del Signore: «È necessario che quando celebriamo questo sacrificio eucaristico ci offriamo a Dio con contrizione di cuore, perché noi che celebriamo i misteri della passione del Signore dobbiamo imitare quello che facciamo. L’ostia occuperà il nostro posto davanti a Dio allorquando noi faremo di noi stessi delle ostie»[11].

La stessa liturgia eucaristica tiene a ribadire la partecipazione della Chiesa, spinta dallo Spirito Santo, al sacrificio di Cristo: «Guarda con amore e riconosci nell’offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi, che ci nutriamo del Corpo e Sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo Corpo e un solo Spirito. Egli faccia di noi un sacrificio perenne...»[12]. In termini simili si prega nella Preghiera Eucaristica IV: «Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa; e a tutti coloro che mangeranno di quest’unico pane e berranno di quest’unico calice, concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventino offerta viva in Cristo, a lode della tua gloria».

La partecipazione dei fedeli consiste anzitutto nell’unirsi interiormente al sacrificio di Cristo, fatto presente sull’altare grazie al ministero del sacerdote celebrante. In nessun modo può dirsi che i fedeli “concelebrino” col sacerdote[13], perché questi agisce da solo *in persona Christi Capitis*. Essi, invece, contribuiscono alla celebrazione del sacrificio grazie al sacerdozio comune ricevuto nel battesimo. Questa partecipazione interiore si deve manifestare in una partecipazione esteriore: nella comunione (in stato di grazia), nelle risposte e nelle preghiere che i fedeli recitano col sacerdote, nei gesti, e talvolta anche nel compimento di alcuni riti, come la proclamazione delle letture o nella preghiera dei fedeli.

Per ciò che riguarda il Magistero contemporaneo, basti citare ora questo testo del Catechismo della Chiesa Cattolica: «L’Eucaristia è anche il sacrificio della Chiesa. La Chiesa, che è il Corpo di Cristo, partecipa all’offerta del suo Capo. Con Lui, essa stessa viene offerta tutta intera. Essa si unisce alla sua intercessione presso il Padre a favore di tutti gli uomini. Nell’Eucaristia il sacrificio di Cristo diviene anche il sacrificio delle membra del suo Corpo. La vita dei fedeli, la loro lode, la loro sofferenza, la loro preghiera, il loro lavoro, sono uniti a quelli di Cristo e alla sua offerta totale, e in questo modo acquistano un valore nuovo. Il sacrificio di Cristo presente sull’altare offre a tutte le generazioni di cristiani la possibilità di essere uniti alla sua offerta» (Catechismo, 1368).

La dottrina sopra enunciata ha un’importanza fondamentale per la vita cristiana. Tutti i fedeli sono chiamati a partecipare alla Santa Messa mettendo in esercizio il proprio sacerdozio reale, vale a dire, con l’intenzione di offrire la propria vita senza macchia di peccato al Padre, con Cristo, Vittima immacolata, in sacrificio spirituale ed esistenziale, restituendogli con amore filiale e in azione di grazie tutto ciò che da Lui hanno ricevuto. In questo modo la carità divina – la corrente di

amore trinitario, operante nella celebrazione dell'Eucaristia – trasformerà l'intera sua esistenza.

I fedeli devono fare in modo che la Santa Messa sia realmente *centro e radice della loro vita interiore*[14], ordinando verso essa la loro giornata, il lavoro e tutte le attività. Questa è una manifestazione di capitale importanza di una "anima sacerdotale". Su questa linea san Josemaría ci esortava: «Lotta per far sì che il Santo Sacrificio dell'Altare sia il centro e la radice della tua vita interiore, in modo che tutta la giornata si trasformi in un atto di culto – prolungamento della Messa che hai ascoltato e preparazione alla successiva -, che trabocca in giaculatorie, visite al Santissimo, nell'offerta del tuo lavoro professionale e della tua vita familiare...»[15].

Anche le Messe celebrate senza partecipazione di popolo hanno carattere pubblico e sociale. I loro effetti si estendono a ogni luogo e a ogni tempo. Per questa ragione è molto conveniente che i sacerdoti celebrino tutti i giorni, anche quando non possa esserci partecipazione di fedeli[16].

## 2. Fini e frutti della Santa Messa

La Santa Messa, in quanto è la ripresentazione sacramentale del sacrificio di Cristo, ha gli stessi fini del sacrificio della Croce[17]. Questi fini sono: il fine latrèutico (lodare e adorare Dio Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo); il fine eucaristico (ringraziare Dio per la creazione e la redenzione); il fine propiziatorio (chiedere perdono a Dio per i nostri peccati); il fine impetratorio (chiedere a Dio i suoi doni e le sue grazie). Questo si esprime nelle varie preghiere che fanno parte della celebrazione liturgica dell'Eucaristia, specialmente nel Gloria, nel Credo, nelle diverse parti dell'Anafora o Preghiera Eucaristica (Prefazio, Sanctus, Epiclesi, Anamnesi, Intercessioni, Dossologia finale), nel Padre Nostro e nelle orazioni proprie di ogni Messa: Orazione Colletta, Orazione sulle offerte, Orazione dopo la Comunione.

Per frutti della Messa s'intendono gli effetti che la virtù salvifica della Croce, fatta presente nel sacrificio eucaristico, produce negli uomini quando l'accolgono liberamente, con fede, speranza e amore al Redentore. Questi frutti comportano essenzialmente una crescita nella grazia santificante e una più intensa conformazione esistenziale con Cristo, secondo il modo specifico che ci offre l'Eucaristia.

Tali frutti di santità non si danno in uguale misura in tutti i partecipanti al sacrificio eucaristico; saranno maggiori o minori a seconda di come ciascuno partecipa alla celebrazione liturgica e nella misura della sua fede e della sua devozione. Pertanto partecipano, in diversa maniera, ai frutti della Santa Messa: tutta la Chiesa; il sacerdote che celebra e quelli che, uniti a lui, concorrono alla celebrazione eucaristica; coloro che, senza partecipare alla Messa, si uniscono spiritualmente al sacerdote che celebra; coloro ai quali la Messa si applica, sia vivi che defunti[18].

Quando un sacerdote riceve un'offerta affinché applichi i frutti della Messa ad una intenzione, è gravemente obbligato a farlo[19].

*Angel García Ibáñez*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1356-1372.

Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 11-20.

Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 6-15; 34-65.

Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 36-47; 48-79.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e d'amore*, in *È Gesù che passa*, 83-94.

J. Ratzinger, *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, 2008

J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 49-80; 153-240.

A. García Ibáñez, *La Santa Messa, centro e radice della vita del cristiano*, «Romana» 28 (1999), pp. 148-165.

J.R. Villar – F.M. Arocena – L. Touze, *Eucaristía*, in C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 358-360.

-----  
[1] Il Catechismo della Chiesa Cattolica si esprime così: «Il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono *un unico sacrificio*» (*Catechismo*, 1367).

[2] Sulla stessa linea il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma: «Nella liturgia della Chiesa Cristo significa e realizza principalmente il suo Mistero pasquale. Durante la sua vita terrena, Gesù annunciava con il suo insegnamento e anticipava con le sue azioni il suo Mistero pasquale. Venuta la sua ora (cfr. Gv 13, 1; 17,1), Egli vive l'unico avvenimento della storia che non passa: Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti e siede alla destra del Padre "una volta per tutte" (*Rm* 6, 10; *Eb* 7, 27; 9, 12). È un evento reale, accaduto nella nostra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti nel passato. Il Mistero pasquale di Cristo, invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la sua morte egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della croce e della risurrezione rimane e attira tutto verso la Vita» (*Catechismo*, 1085).

[3] Il segno sacramentale dell'Eucaristia non causa di nuovo, non produce né riproduce la realtà fatta presente (non torna a rinnovare il sacrificio cruento della croce, perché Cristo è risuscitato e «la morte non ha più potere su di Lui» (*Rm* 6, 9), né causa in Cristo nulla che già non possedeva pienamente e definitivamente: non esige nuovi atti di immolazione e di offerta sacrificale in Cristo glorioso). L'Eucaristia, semplicemente, rende presente una realtà preesistente: la Persona di Cristo – il Verbo incarnato, che fu crocifisso ed è risuscitato – e, in Lui, l'atto sacrificale della nostra redenzione. Il segno le offre solo una nuova modalità di presenza – quella sacramentale -, permettendo, come vedremo in seguito, la partecipazione della Chiesa al sacrificio del Signore.

[4] In tal senso, il Concilio Vaticano II afferma: «Ogni volta che il sacrificio della croce, "col quale Cristo, nostro Agnello pasquale, è stato immolato" (*1 Cor* 5, 7), viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione» (Cost. *Lumen gentium*, 3).

[5] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1368-1370.

[6] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

[7] Cfr. Preghiera Eucaristica della *Tradizione Apostolica* di sant'Ippolito; *Anafora di Addai e Mari*; *Anafora di san Marco*.

[8] Cfr. Messale Romano, Preghiera Eucaristica I (*Unde et memores* e *Supra quae*); Preghiera Eucaristica III (*Memores igitur, Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*); espressioni simili si trovano nelle Preghiere II e IV.

[9] Cfr. San Cipriano, *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 71.

[10] Sant'Agostino, *De civitate Dei*, 10, 6: CCL 47, 279.

[11] San Gregorio Magno, *Dialog.*, 4, 61, 1: SChr 265, 202.

[12] Messale Romano, Preghiera Eucaristica III: *Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*.

[13] Cfr. Pio XII, Lettera Enciclica *Mediator Dei*: DS, 3850; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, 42.

[14] Cfr. San Josemaría, *È Gesù che passa*, 87.

[15] San Josemaría, *Forgia*, 69.

[16] Cfr. Concilio di Trento, *Dottrina sul Santissimo Sacrificio della Messa*, cap. 6: DS 1747; Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 13; Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 31; Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 80.

[17] Questa identità di fini si basa non solo sulla intenzione della Chiesa celebrante, ma soprattutto sulla presenza sacramentale dello stesso Gesù Cristo: in Lui sono ancora attuali e operativi i fini per i quali Egli offrì la sua vita al Padre (cfr. *Rm* 8, 34; *Eb* 7, 25).

[18] L'applicazione di cui parliamo – si tratta di una particolare preghiera di intercessione – non comporta nessun automatismo nella salvezza; a detti fedeli la grazia non arriva in modo meccanico, ma nella misura della loro unione a Dio mediante la fede, la speranza e l'amore.

[19] Cfr. CIC, 945-958. Con questa applicazione particolare il sacerdote celebrante non esclude dalle benedizioni del

sacrificio eucaristico gli altri membri della Chiesa, né l'intera umanità; semplicemente include in un modo speciale alcuni fedeli.



# TEMA 18. Il battesimo e la confermazione

**Attraverso il battesimo viene concessa al cristiano la giustificazione. Con la confermazione si arricchisce il patrimonio battesimale con i doni soprannaturali della maturità cristiana.**

## Battesimo

### 1. Le basi bibliche e l'istituzione

Nel Vecchio Testamento si trovano numerose prefigurazioni del battesimo, tra cui spiccano il diluvio universale, il passaggio del Mar Rosso e la circoncisione, che sono esplicitamente menzionati nel Nuovo Testamento in riferimento a questo sacramento (cfr. *1 Pt* 3, 20-21; *1 Cor* 10, 1; *Col* 2, 11-12). Con il Battista il rito dell'acqua, che non ha ancora efficacia salvifica, si unisce alla preparazione dottrinale, alla conversione e al desiderio della grazia, che saranno elementi importanti nel catecumenato.

Gesù si fa battezzare nelle acque del Giordano all'inizio del suo ministero pubblico (cfr. *Mt* 3, 13-17), non per necessità, ma per solidarietà redentrice. In questa circostanza resta definitivamente indicata l'acqua come elemento materiale del sacramento. Si sono aperti i cieli, lo Spirito è disceso in forma di colomba e la voce di Dio Padre ha confermato la filiazione divina di Cristo. Tutto questo che accade al Capo della futura Chiesa indica quel che sarà compiuto sacramentalmente nei suoi membri.

Successivamente avviene l'incontro con Nicodemo, durante il quale Gesù conferma il vincolo pneumatologico esistente tra l'acqua battesimale e la salvezza, da cui deriva la sua necessità: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (*Gv* 3, 5).

Il mistero pasquale conferisce al battesimo un valore salvifico; Gesù, infatti, «aveva già parlato della Passione, che avrebbe subito a Gerusalemme, come di un "Battesimo" con il quale doveva essere battezzato (cfr. *Mc* 10, 38; *Lc* 12, 50). Il Sangue e l'acqua sgorgati dal fianco trafitto di Gesù crocifisso (cfr. *Gv* 19,34) sono segni del Battesimo e dell'Eucaristia, sacramenti della vita nuova» (*Catechismo*, 1225).

Prima di ascendere al cielo, il Signore dice agli Apostoli: «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). Questo mandato è fedelmente adempiuto a partire da Pentecoste e indica l'obiettivo primario dell'evangelizzazione, che è attuale ancora oggi.

Commentando questi testi, San Tommaso d'Aquino dice che l'istituzione del battesimo avvenne in varie fasi. Come abbiamo visto la materia è definita nel battesimo di Cristo; la sua necessità fu confermata in *Gv* 3, 5; il suo uso cominciò quando Gesù inviò i suoi discepoli a predicare e a battezzare; la sua efficacia è dovuta alla Passione; la sua diffusione fu comandata in *Mt* 28, 19[1].

### 2. La giustificazione e gli effetti del battesimo

Leggiamo in *Rm* 6, 3-4: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Il battesimo, che riproduce nel fedele il passaggio di Cristo sulla terra e la sua azione salvifica, concede al cristiano la giustificazione. Queste stesse cose annota *Col* 2, 12: «Con lui siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui siete anche stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti». Si aggiunge ora l'importanza della fede, con la quale, insieme al rito dell'acqua, ci «rivestiamo di Cristo», come conferma *Gal* 3, 26-27: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo».

La realtà della giustificazione mediante il battesimo si traduce in effetti concreti nell'anima del cristiano, che la teologia presenta come effetti di guarigione e di elevazione. I primi si riferiscono al perdono dei peccati, come mette in evidenza la predicazione petrina: «Pietro disse: "Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo"» (*At* 2, 38). Questo include il peccato originale e, negli adulti, tutti i peccati personali. Viene rimessa anche la totalità della pena temporale ed eterna. «Rimangono tuttavia nel battezzato alcune conseguenze temporali del peccato, quali le sofferenze, la malattia, la morte, o le fragilità inerenti alla vita come le debolezze del carattere, ecc., e anche una inclinazione al peccato che la Tradizione chiama la *concupiscenza*, o [...] "fomes peccati"» (*Catechismo*, 1264).

L'aspetto rilevante consiste nella effusione dello Spirito Santo; «in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito» (*1 Cor* 12, 13). Dato che si tratta del medesimo «Spirito di Cristo» (*Rm* 8, 9), riceviamo «uno spirito da figli adottivi» (*Rm* 8, 15), come figli nel Figlio. Dio conferisce al battezzato la grazia santificante, le virtù teologali e morali e i doni dello Spirito Santo.

Insieme a questa realtà di grazia, «il Battesimo segna il cristiano con un sigillo spirituale indelebile (*carattere*) della sua appartenenza a Cristo. Questo sigillo non viene cancellato da alcun peccato, sebbene il peccato impedisca al Battesimo di portare frutti di salvezza» (*Catechismo*, 1272).

Siccome siamo stati battezzati in un solo Spirito «per formare un solo corpo» (*1 Cor* 12, 13), la incorporazione a Cristo è allo stesso tempo incorporazione alla Chiesa, e in essa restiamo uniti con tutti gli altri cristiani, anche con quelli che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica.

Ricordiamo, infine, che i battezzati sono «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di Lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce» (*1 Pt* 2, 9): partecipano, dunque, del sacerdozio comune dei fedeli, «sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa» (*LG* 11) e a partecipare all'attività apostolica e missionaria del Popolo di Dio» (*Catechismo*, 1270).

### 3. Necessità

La catechesi neotestamentaria afferma categoricamente di Cristo che «non c'è sotto il cielo altro nome dato agli uomini per il quale noi dobbiamo salvarci». E dato che essere «battezzati in Cristo» equivale ad essere «rivesiti di Cristo» (*Gal* 3, 27), si devono intendere in tutta la loro forza le parole di Gesù secondo le quali «chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (*Mc* 16, 16). Da qui deriva la fede della Chiesa nella necessità del battesimo per essere salvi.

Possiamo capire meglio questo aspetto dall'accurata formulazione del magistero: «Il Battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunziato il Vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento (cfr. *Mc* 16, 16). La Chiesa non conosce altro mezzo all'infuori del Battesimo per assicurare l'ingresso nella beatitudine eterna; perciò si guarda dal trascurare la missione ricevuta dal Signore di far rinascere "dall'acqua e dallo Spirito" tutti coloro che possono essere battezzati. *Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti*» (*Catechismo*, 1257).

Esistono, infatti, situazioni particolari nelle quali i frutti principali del battesimo possono essere ottenuti senza la mediazione sacramentale. Più esattamente, mancando il segno sacramentale, non esiste la certezza della grazia conferita. Ciò che la tradizione ecclesiale ha chiamato *Battesimo di sangue* e *desiderio del Battesimo* non sono "atti ricevuti", ma un insieme di circostanze che concorrono in un soggetto, determinando le condizioni perché si possa parlare di salvezza. Si capisce così come mai «la Chiesa è fermamente convinta che quanti subiscono la morte a motivo della fede, senza aver ricevuto il Battesimo, vengono battezzati mediante la loro stessa morte per e con Cristo» (*Catechismo*, 1258). In modo analogo la Chiesa afferma che «ogni uomo che, pur ignorando il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, cerca la verità e compie la volontà di Dio come la conosce, può essere salvato. È lecito supporre che tali persone *avrebbero desiderato esplicitamente il Battesimo* se ne avessero conosciuta la necessità» (*Catechismo*, 1260).

Le situazioni di battesimo di sangue e di desiderio non includono quella dei bambini morti senza Battesimo. Quanto ad essi «la Chiesa non può far altro che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro»; ma è proprio la fede nella misericordia di Dio, che vuole salvi tutti gli uomini (cfr. *1 Tm* 2, 4), che ci consente di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo (cfr. *Catechismo*, 1261).

### 4. La celebrazione liturgica

I «riti di accoglienza» hanno lo scopo di conoscere chiaramente la volontà dei candidati, o dei genitori, di ricevere il sacramento e di assumerne le conseguenze. Seguono le letture bibliche, che illustrano il mistero battesimale e che sono commentate nell'omelia. S'invoca poi l'intercessione dei santi, nella cui comunità il candidato sarà inserito; con l'orazione di esorcismo e l'unzione con l'olio dei catecumeni si vuol significare la protezione divina contro le insidie del maligno. Di seguito si benedice l'acqua con formule di alto contenuto catechetico, che danno una forma liturgica al nesso acqua-Spirito. La fede e la conversione si fanno presenti mediante la professione trinitaria e la rinuncia a Satana e al peccato.

Si entra ora nella fase sacramentale del rito, «per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola» (*Ef* 5, 26). L'abluzione, sia per infusione che per immersione, dev'essere compiuta in modo tale che l'acqua scorra dalla testa, significando così il vero lavacro dell'anima. La materia valida del Sacramento è l'acqua (ritenuta tale secondo il giudizio comune). Mentre il ministro versa per tre volte l'acqua sulla testa del candidato, o la sommerge, pronuncia le parole: «NN., io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

I riti post-battesimali (o esplicativi) illustrano il mistero realizzato. Si unge la testa del candidato (se non segue immediatamente la confermazione), per significare la sua partecipazione al sacerdozio comune e invocare la futura cresima. Si consegna un abito bianco come esortazione a conservare l'innocenza battesimale e come simbolo della nuova vita conferita. La candela accesa nel cero pasquale simbolizza la luce di Cristo, data per vivere come figli della luce. Il rito dell'*effeta*, compiuto nelle orecchie e nella bocca del candidato sta a significare la disposizione di ascolto e di proclamazione della parola di Dio. Infine, la recita del Padrenostro davanti all'altare – nel caso di adulti, all'interno della liturgia eucaristica – mette in evidenza la nuova condizione di figlio di Dio.

## 5. Ministro e soggetto

Ministro ordinario è il vescovo o il presbitero e, nella Chiesa latina, anche il diacono. In caso di necessità, può battezzare qualunque uomo o donna, anche non cristiano, purché abbia l'intenzione di compiere ciò che la Chiesa crede.

Destinatari del battesimo sono tutti gli uomini e donne che ancora non lo hanno ricevuto. Le qualità che il candidato deve avere dipendono dalla sua condizione di bambini che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione o di adulti. È raccomandato che i bambini ricevano questo sacramento nei primi giorni di vita, appena lo permetta la salute sua e della madre: procedere diversamente è, volendo usare una espressione forte di San Josemaría, «un grave attentato alla giustizia e alla carità»[2]. Il battesimo è la porta alla vita della grazia ed è un fatto assolutamente gratuito. Per la sua validità basta che non sia rifiutato; d'altra parte anche la fede del candidato, che è necessariamente una fede ecclesiale, è sostenuta dalla fede della Chiesa. Vi sono alcuni limiti alla pratica del battesimo dei bambini. Esso è illecito se manca il consenso dei genitori e non c'è una sufficiente garanzia circa la futura educazione nella fede cattolica. Per la buona educazione nella fede i padrini vengono scelti fra le persone di vita esemplare.

I candidati al battesimo adulti si preparano attraverso il catecumenato, strutturato secondo le consuetudini locali. Abituamente si fa in modo che nella stessa cerimonia possa ricevere anche la Confermazione e la prima Comunione. Durante il catecumenato si cerca di suscitare il desiderio della grazia, e di ricevere il sacramento, cosa che per gli adulti è condizione di validità. Questo deve andare di pari passo con l'istruzione dottrinale, che cerca di suscitare nel candidato la vita soprannaturale della fede e una vera conversione del cuore. Questo può richiedere radicali cambiamenti nella vita del candidato.

## Confermazione

### 1. Le basi bibliche e storiche

Le profezie sul Messia avevano annunciato che «su di lui si poserà lo spirito del Signore» (*Is* 11, 2), e a questo si potrebbe unire la scelta di Lui come inviato: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto in cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui, egli porterà il diritto alle nazioni» (*Is* 42, 1). Il testo profetico è ancora più esplicito quando è messo sulle labbra del Messia: «Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai poveri» (*Is* 61, 1).

Qualcosa di simile è annunciato anche per l'intero popolo di Dio; ai suoi membri Dio dice: «Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti» (*Ez* 36, 27); e in *Gl* 3, 2 si accentua l'universalità di questa diffusione: «Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò il mio spirito».

Nel mistero dell'Incarnazione si compie la profezia messianica (cfr. *Lc* 1, 35), confermata, completata e pubblicamente manifestata nell'unzione del Giordano (cfr. *Lc* 3, 21-22), quando scende su Cristo lo Spirito in forma di colomba e la voce del Padre rende attuale la profezia della elezione. Il Signore stesso si presenta all'inizio del suo ministero come l'unto del Signore nel quale si compiono le profezie (cfr. *Lc* 4, 18-19), che si lascia guidare dallo Spirito (cfr. *Lc* 4, 1; 4, 14; 10, 21) fino al momento stesso della morte (cfr. *Eb* 9, 14).

Prima di offrire la sua vita per noi, Gesù promette l'invio dello Spirito (cfr. *Gv* 14, 16; 15, 26; 16, 13), come effettivamente accade a Pentecoste (cfr. *At* 2, 1-4), con un riferimento esplicito alla profezia di Gioele (cfr. *At* 2, 17-18), dando così inizio alla missione universale della Chiesa.

Lo stesso Spirito effuso a Gerusalemme sugli apostoli è da essi trasmesso ai battezzati mediante l'imposizione delle mani e l'orazione (cfr. *At* 8, 14-17; 19, 6); questa pratica diventa così comune nella Chiesa primitiva, che è attestata nella Lettera agli Ebrei come parte dell'«insegnamento elementare» e dei «temi fondamentali» (*Eb* 6, 1-2). Questo quadro biblico si completa con la tradizione paolina e giovannea che unisce i concetti di «unzione» e di «sigillo» allo Spirito infuso nei cristiani (*2 Cor* 1, 21-22; *Ef* 1, 13; *1 Gv* 2, 20-27). Quest'ultimo atto ha trovato espressione liturgica già nei più antichi documenti, con l'unzione del candidato con olio profumato.

Questi documenti attestano l'originaria unità del rito dei tre sacramenti di iniziazione che venivano conferiti durante la celebrazione pasquale presieduta dal vescovo nella cattedrale. Quando il cristianesimo si diffuse fuori dalle città e il battesimo dei bambini diventò pratica comune, non fu più possibile seguire la consuetudine primitiva. Mentre in occidente la Confermazione resta riservata al vescovo e si amministra separatamente dal battesimo, in oriente si conserva l'unità dell'amministrazione dei due sacramenti ai neonati durante lo stesso rito. In oriente si dà più importanza dell'unzione con il *myron* facendola in diverse parti del corpo. In occidente l'imposizione delle mani si usa fare collettivamente su tutti i cresimandi, mentre l'unzione si fa sulla fronte e singolarmente.

### 2. Il significato liturgico e gli effetti sacramentali

Il *crisma*, composto da olio di oliva e balsamo, è consacrato dal vescovo o dal patriarca, e solo da lui, durante la Messa

*Crismale*. L'unzione del cresimando con il santo crisma è segno della sua consacrazione. «Mediante la Confermazione, i cristiani, ossia coloro che sono uniti, partecipano maggiormente alla missione di Gesù Cristo e alla pienezza dello Spirito Santo di cui egli è colmo, in modo che tutta la loro vita effonda il “profumo di Cristo” (2 Cor 2, 15). Per mezzo di questa unzione, il cresimando riceve “il marchio”, il *sigillo* dello Spirito Santo» (*Catechismo*, 1294-1295).

Questa unzione è liturgicamente preceduta, quando è compiuta fuori dal battesimo, dalla rinnovazione delle promesse battesimali e dalla professione di fede da parte dei cresimandi. «In questo modo risulta evidente che la Confermazione si colloca in successione al Battesimo» (*Catechismo*, 1298). Nella liturgia romana, segue la *extensio manuum* del vescovo su tutti i cresimandi, mentre pronuncia una orazione di alto contenuto epiclètico (vale a dire, di invocazione e supplica). Si arriva così al rito essenziale del sacramento, che viene compiuto «mediante l'unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano, e mediante le parole *Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti* – “Ricevi il sigillo dello Spirito Santo, che ti è dato in dono”». Nelle chiese orientali l'unzione viene fatta sulle parti più significative del corpo, accompagnando ognuna di esse con la formula: «Sigillo del dono che è lo Spirito Santo» (*Catechismo*, 1300). Il rito si conclude con il bacio di pace, come espressione di comunione ecclesiale con il vescovo (cfr. *Catechismo*, 1301).

Come si vede la Confermazione sta in unità intrinseca con il battesimo anche se non viene amministrata nello stesso rito. Con essa il patrimonio battesimale del candidato si completa con i doni soprannaturali della maturità cristiana. La Confermazione viene conferita una sola volta, perché «imprime nell'anima un *marchio spirituale indelebile*, il “carattere”; esso è il segno che Gesù Cristo ha impresso sul cristiano il sigillo del suo Spirito rivestendolo di potenza dall'alto perché sia suo testimone» (*Catechismo*, 1304). Con essa i cristiani ricevono con particolare abbondanza i doni dello Spirito Santo, restano vincolati in maniera più perfetta alla Chiesa «e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede»[3].

### 3. Ministro e soggetto

In quanto successori degli apostoli, solo i vescovi sono «i ministri originari della confermazione»[4]. Nel rito latino, il ministro ordinario è esclusivamente il vescovo; un presbitero può amministrare la confermazione validamente soltanto nei casi previsti dalla legislazione generale (battesimo degli adulti, accoglienza nella comunità cattolica, equiparazione episcopale, pericolo di morte), quando riceve la facoltà specifica o quando è temporaneamente associato a questi effetti dal vescovo. Nelle Chiese orientali ministro ordinario è anche il presbitero, che usa il crisma consacrato dal patriarca o dal vescovo.

Come sacramento di iniziazione, la Confermazione è destinata a tutti i cristiani, e non solo ad alcuni scelti. Nel rito latino viene conferita appena raggiunto l'uso di ragione: l'età dipende dalle consuetudini locali nel rispetto del suo carattere di iniziazione. Al candidato sono richiesti: aver ricevuto opportuna istruzione, avere la espressa intenzione di ricevere il sacramento ed essere in stato di grazia.

*Philip Goyret*

#### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 1212-1321.

Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, 251-270.

---

[1] Cfr. San Tommaso d'Aquino, *In IV Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, sol. 2.

[2] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 78.

[3] Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 11.

[4] *Ibidem*, 26.

# TEMA 19. L'Eucaristia (1)

L'Eucaristia è il memoriale della Pasqua di Cristo. Nella liturgia della Chiesa si riattualizza il suo unico sacrificio.

## 1. La natura sacramentale della Santissima Eucaristia

### 1.1. Che cos'è l'Eucaristia?

L'Eucaristia è il sacramento che fa presente, nella celebrazione liturgica della Chiesa, la Persona di Gesù Cristo (tutto Cristo: Corpo, Sangue, Anima e Divinità) e il suo sacrificio redentore, nella pienezza del Mistero Pasquale della sua passione, morte e risurrezione. Questa presenza non è statica o passiva (come quella di un oggetto in un luogo), ma è attiva, perché il Signore si fa presente col dinamismo del suo amore salvifico: nell'Eucaristia Egli ci invita ad accogliere la salvezza che ci offre e a ricevere il dono del suo Corpo e del suo Sangue come alimento per la vita eterna, permettendoci di entrare in comunione con Lui – con la sua Persona e col suo sacrificio – e in comunione con tutti i membri del suo Corpo Mistico, che è la Chiesa.

Infatti, come afferma il Concilio Vaticano II, «il nostro Salvatore, nell'Ultima Cena, la notte in cui venne tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce e per affidare così alla diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale “nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e viene dato il pegno della gloria futura”»[1].

### 1.2. I nomi con i quali si indica questo sacramento

L'Eucaristia, sia dalla Sacra Scrittura che dalla Tradizione della Chiesa, è indicata in modi diversi, che riflettono i molteplici aspetti di questo sacramento ed esprimono la sua incommensurabile ricchezza, ma nessuno di essi esaurisce il suo significato. Vediamo i più significativi:

a) alcuni nomi ricordano l'origine del rito: Eucaristia[2], Frazione del Pane, Memoriale della passione, morte e risurrezione del Signore, Cena del Signore;

b) altri sottolineano il carattere sacrificale dell'Eucaristia: *Santo Sacrificio, Santo Sacrificio della Messa, Sacramento dell'Altare, Ostia (= Vittima immolata)*;

c) altri cercano di esprimere la realtà della presenza di Cristo sotto le specie consacrate: *Sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo, Pane del Cielo* (cfr. Gv 6, 32-35; Gv 6, 51-58), *Santissimo Sacramento* (perché contiene il Santo dei Santi, la santità stessa di Dio incarnato);

d) altri fanno riferimento agli effetti causati dall'Eucaristia in ciascun fedele e in tutta la Chiesa: *Pane di Vita, Pane dei figli, Calice di salvezza, Viatico* (per non smarrire la retta via), *Comunione*. Quest'ultimo nome sta a indicare che mediante l'Eucaristia ci uniamo a Cristo (*comunione personale con Gesù Cristo*) e a tutti i membri del suo Corpo Mistico (*comunione ecclesiale, in Gesù Cristo*);

e) altri chiamano tutta la celebrazione eucaristica col termine che, nel rito latino, indica il congedo dei fedeli dopo la comunione: *Messa, Santa Messa*.

Tra tutti il termine *Eucaristia* è quello che ha prevalso, fino a diventare l'espressione comune con la quale si indica sia l'azione liturgica della Chiesa, che celebra il memoriale del Signore, sia il sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo.

In Oriente la celebrazione eucaristica, soprattutto a partire dal X secolo, è indicata abitualmente con l'espressione *Santa e Divina Liturgia*.

### 1.3. L'Eucaristia nell'ordine sacramentale della Chiesa

«L'amore della Trinità per gli uomini fa sì che dalla presenza di Cristo nell'Eucaristia derivino tutte le grazie per la Chiesa e per l'umanità»[3]. L'eucaristia è il sacramento più eccelso, perché in esso «è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini»[4]. Gli altri sacramenti, sebbene possiedano una virtù santificatrice che proviene da Cristo, non sono come l'Eucaristia, che rende presente veramente, realmente e sostanzialmente la Persona stessa di Cristo – il Figlio incarnato e glorificato dal Padre Eterno -, con la potenza salvifica del suo amore redentore, affinché gli uomini possano entrare in comunione con Lui e vivano per Lui e in Lui (cfr. Gv 6, 56-57).

Inoltre, l'Eucaristia costituisce la vetta verso cui convergono tutti gli altri sacramenti in vista della crescita spirituale di ciascuno dei credenti e di tutta la Chiesa. In questo senso il Concilio Vaticano II afferma che l'Eucaristia è fonte e apice della vita cristiana, il centro di tutta la vita della Chiesa<sup>[5]</sup>. Tutti gli altri sacramenti e tutte le opere della Chiesa sono ordinate all'Eucaristia, il loro fine è di portare i fedeli all'unione con Cristo, presente in questo sacramento (cfr. *Catechismo*, 1324).

Pur contenendo Cristo, fonte mediante la quale la vita divina arriva all'umanità, e pur essendo il fine al quale tutti gli altri sacramenti sono ordinati, l'Eucaristia non sostituisce nessuno di essi (né il battesimo, né la confermazione, né la penitenza, né l'unzione degli infermi). L'Eucaristia può essere consacrata soltanto da un ministro validamente ordinato. Ogni sacramento ha un ruolo nell'insieme sacramentale e nella vita stessa della Chiesa. L'Eucaristia è considerata il terzo dei sacramenti della iniziazione cristiana. Fin dai primi secoli del cristianesimo il Battesimo e la Confermazione sono stati considerati come preparazione all'Eucaristia, come disposizioni per entrare in comunione sacramentale con il Corpo di Cristo e col suo sacrificio, e per inserirsi nel modo più vitale nel mistero di Cristo e della sua Chiesa.

## 2. La promessa dell'Eucaristia e la sua istituzione da parte di Gesù Cristo

### 2.1. La promessa

Il Signore ha annunciato l'Eucaristia nella Sinagoga di Cafarnao dinanzi a coloro che lo avevano seguito dopo essere stati testimoni del miracolo della moltiplicazione dei pani, con il quale aveva saziato la moltitudine (cfr. *Gv* 6, 1-13). Gesù si servì di quel segno per rivelare la sua identità e la sua missione, e per promettere l'Eucaristia: «“In verità, in verità vi dico: non Mosè vi ha dato il pane dal cielo, ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero; il pane di Dio è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo”. Allora gli dissero: “Signore, dacci sempre questo pane”. Gesù rispose: “Io sono il pane della vita; [...] Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e *il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo* [...]». Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me”» (*Gv* 6, 32-35.51.54-57).

### 2.2. L'istituzione e il suo contesto pasquale

Gesù Cristo istituì questo sacramento nell'Ultima Cena. I tre vangeli sinottici (cfr. *Mt* 26, 17-30; *Mc* 14, 12-26; *Lc* 22, 7-20) e San Paolo (cfr. *1 Cor* 11, 23-26) ci hanno trasmesso il racconto della sua istituzione. Trascriviamo qui la sintesi del racconto ne dà il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Venne il giorno degli Azzimi, nel quale si doveva immolare la vittima di Pasqua. Gesù mandò Pietro e Giovanni dicendo: “Andate a preparare per noi la Pasqua, perché possiamo mangiare”... Essi andarono... e prepararono la Pasqua. Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli Apostoli con Lui, e disse: “Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel Regno di Dio”... Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: “Questo è il mio Corpo che è dato per voi; *fate questo in memoria di me [in mia commemorazione; come mio memoriale]*”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice dicendo: “Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio Sangue, che viene versato per voi”» (*Catechismo*, 1339).

Gesù, dunque, celebrò l'Ultima Cena nel contesto della Pasqua ebraica, ma la Cena del Signore ha in sé una novità assoluta: al centro non c'è l'agnello dell'Antica Pasqua, ma Cristo stesso, il suo Corpo *donato* (offerto in sacrificio al Padre, a favore degli uomini)... e il suo Sangue *versato per molti per la remissione dei peccati* (cfr. *Catechismo*, 1339). Possiamo dunque dire che Gesù, più che celebrare l'Antica Pasqua, annunciò e compì – anticipandola sacramentalmente – la Nuova Pasqua.

### 2.3. Significato e contenuto del mandato del Signore

Il precetto esplicito di Gesù: «Fate questo in memoria di me [come mio memoriale]» (*Lc* 22, 19; *1 Cor* 11, 24-25), mette in evidenza il carattere propriamente istituzionale dell'Ultima Cena. Con detto mandato ci chiede di corrispondere al suo dono e di rappresentarlo sacramentalmente (compiendolo nuovamente, reiterando la sua presenza: la presenza del suo Corpo donato e del suo Sangue versato, cioè del suo sacrificio in remissione dei nostri peccati).

- «Fate questo». In tal modo designò coloro che possono celebrare l'Eucaristia (gli Apostoli e i suoi successori nel sacerdozio), conferì loro la potestà di celebrarla e determinò gli elementi fondamentali del rito: gli stessi che Egli impiegò (pertanto nella celebrazione dell'Eucaristia è necessaria la presenza del pane e del vino, la preghiera di ringraziamento e



di benedizione, la consacrazione dei doni nel Corpo e Sangue del Signore, la distribuzione e la comunione con questo Santissimo Sacramento).

- «In memoria di me [come mio memoriale]». In tal modo Cristo ordinò agli Apostoli (e in essi ai loro successori nel sacerdozio) di celebrare un nuovo “memoriale”, che sostituiva quello dell’Antica Pasqua. Questo rito memoriale ha una particolare efficacia: non solo aiuta a “ricordare” alla comunità credente l’amore redentore di Cristo, le sue parole e i suoi gesti durante l’Ultima Cena, ma anche, come sacramento della Nuova Legge, rende oggettivamente presente la realtà significata: Cristo, “nostra Pasqua” (1 Cor 5, 7), e il suo sacrificio redentore.

### 3. La celebrazione liturgica dell’Eucaristia

Abbiamo testimonianze dirette che la Chiesa primitiva, obbediente al mandato del Signore, celebrava l’Eucaristia: a Gerusalemme (cfr. At 2, 42-48), a Troade (cfr. At 20, 7-11), a Corinto (cfr. 1 Cor 10, 14-21; 11, 20-34) e in tutti i luoghi dove arrivava il cristianesimo. «Soprattutto “il primo giorno della settimana”, cioè la domenica, il giorno della risurrezione di Gesù, i cristiani si riunivano “per spezzare il pane” (At 20, 7). Da quei tempi la celebrazione dell’Eucaristia si è perpetuata fino ai nostri giorni, così che oggi la ritroviamo ovunque nella Chiesa, con la stessa struttura fondamentale» (Catechismo, 1343).

#### 3.1. La struttura fondamentale della celebrazione

Fedele al mandato di Gesù, la Chiesa, guidata dallo “Spirito di verità” (Gv 16, 13), che è lo Spirito Santo, quando celebra l’Eucaristia non fa che uniformarsi al rito eucaristico compiuto dal Signore nell’Ultima Cena. Gli elementi essenziali della celebrazione eucaristica nelle epoche successive sono stati sempre quelli dell’Eucaristia originaria, e cioè: a) l’assemblea dei discepoli di Cristo, da Lui convocata e riunita attorno a Lui; b) l’attuazione del nuovo rito memoriale.

##### L’assemblea eucaristica

Fin dagli inizi della vita della Chiesa l’assemblea dei cristiani che celebrano l’Eucaristia appare gerarchicamente strutturata. Abitualmente è costituita dal vescovo o da un presbitero (che presiede da sacerdote la celebrazione eucaristica e agisce *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), dal diacono, da altri ministri e dai fedeli, uniti dal vincolo della fede e del battesimo. Tutti i membri di questa assemblea sono chiamati a partecipare coscientemente, devotamente e attivamente alla liturgia eucaristica, ognuno secondo il proprio modo personale: il sacerdote celebrante, il diacono, i lettori, coloro che presentano le offerte, il ministro della comunione e il popolo intero, il cui “Amen” manifesta la reale partecipazione (cfr. Catechismo, 1348). Pertanto ognuno dovrà adempiere il proprio ministero, senza che vi sia confusione tra il sacerdozio ministeriale, il sacerdozio comune dei fedeli e il ministero del diacono e di altri eventuali ministri.

Il ruolo del sacerdozio ministeriale nella celebrazione dell’Eucaristia è essenziale. Solo il sacerdote validamente ordinato può consacrare la Santissima Eucaristia, pronunciando *in persona Christi* (vale a dire, nella identificazione specifica sacramentale con il Sommo ed Eterno Sacerdote, Gesù Cristo) le parole della consacrazione (cfr. Catechismo, 1369). D’altra parte, nessuna comunità cristiana «è in grado di darsi da sola il ministro ordinato. Questi è un dono che essa riceve attraverso la successione episcopale risalente agli Apostoli. È il vescovo che, mediante il sacramento dell’Ordine, costituisce un nuovo presbitero conferendogli il potere di consacrare l’Eucaristia»[6].

##### Lo svolgimento della celebrazione

L’attuazione del rito memoriale si svolge, fin dalle origini della Chiesa, in due grandi momenti, che costituiscono un solo atto di culto: la “Liturgia della Parola” (che comprende la proclamazione e l’ascolto-accoglienza della Parola di Dio) e la “Liturgia Eucaristica” (che comprende la presentazione del pane e del vino, l’anafora o preghiera eucaristica – con le parole della consacrazione – e la comunione). Queste due parti principali sono delimitate dai riti di introduzione e di conclusione (cfr. Catechismo, 1349-1355). Nessuno può togliere o aggiungere di sua iniziativa nulla di ciò che è stato stabilito dalla Chiesa nella Liturgia della Santa Messa[7].

##### La costituzione del segno sacramentale

Gli elementi essenziali e necessari per costituire il segno sacramentale dell’Eucaristia sono: da una parte, il pane di farina di frumento[8] e il vino di uva[9]; e dall’altra, le parole consacratrici, che il sacerdote celebrante pronuncia *in persona Christi*, nel contesto della «Preghiera Eucaristica». Grazie alla virtù delle parole del Signore e alla potenza dello Spirito Santo, il pane e il vino si convertono in segni efficaci, con pienezza ontologica e non solo di significato, della presenza del “Corpo donato” e del “Sangue versato” da Cristo, vale a dire, della sua Persona e del suo sacrificio redentore (cfr. Catechismo, 1333 e 1375).

## Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1322-1355.

Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 11-20; 47-52.

Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 6-13; 16-29; 34-65.

Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 48-79.

## Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e d'amore*, in *È Gesù che passa*, 83-94.

J. Ratzinger, *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, 2008

J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 17-48.

J.R. Villar – F.M. Arocena – L. Touze, *Eucaristía*, in C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 355-356; 362-366.

-----  
[1] Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 47.

[2] Il termine *eucaristia* significa *azione di grazie* e rimanda alle parole di Gesù nell'Ultima Cena: «Poi, preso un pane, rese grazie [cioè, pronunciò una preghiera eucaristica e di lode a Dio Padre], lo spezzò e lo diede loro dicendo...» (Lc 22, 19; cfr. 1 Cor 11, 24).

[3] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 86.

[4] Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5.

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 11.

[6] Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29.

[7] Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, n. 22; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 14-18.

[8] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 320. Nel rito latino il pane deve essere azzimo, ossia non fermentato; cfr. *Ibidem*.

[9] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, n. 319. Nella Chiesa latina al vino si aggiunge un po' di acqua; cfr. *Ibidem*. Le parole che dice il sacerdote nell'aggiungere acqua al vino dichiarano il senso di questo rito: «L'acqua unita al vino sia segno della nostra unione con la vita divina di Colui che ha voluto assumere la nostra natura umana» (Messale Romano, *Offertorio*). Per i Padri della Chiesa questo rito significa anche l'unione della Chiesa con Cristo nel sacrificio eucaristico; cfr. San Cipriano, *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 711.

## TEMA 21. L'Eucaristia (3)

**La fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia ha portato la Chiesa a tributare il culto di latria al Santissimo Sacramento, sia durante la liturgia della Messa che al di fuori della sua celebrazione.**

### 1. La reale presenza eucaristica

Nella celebrazione dell'Eucaristia si fa presente la Persona di Cristo – il Verbo incarnato, che fu crocifisso, morì ed è risuscitato per la salvezza del mondo –, con una modalità di presenza misteriosa, soprannaturale, unica. Il fondamento di questa dottrina lo troviamo nella stessa istituzione dell'Eucaristia, quando Gesù identificò i doni che offriva col suo Corpo e col suo Sangue («questo è il mio Corpo... questo è il mio Sangue...»), vale a dire, con la sua corporeità inseparabilmente unita al Verbo e, dunque, con la sua Persona tutta intera.

Certamente, Cristo Gesù è presente nella sua Chiesa in molteplici modalità: nella sua Parola, nell'orazione dei fedeli (cfr. Mt 18, 20), nei poveri, nei malati, nei carcerati (cfr. Mt 25, 31-46), nei sacramenti e specialmente nella persona del ministro sacerdote. Però, *soprattutto*, è presente sotto le specie eucaristiche (cfr. *Catechismo*, 1373).

La singolarità della presenza eucaristica di Cristo sta nel fatto che il Santissimo Sacramento contiene veramente, realmente e sostanzialmente il Corpo e il Sangue insieme con l'Anima e la Divinità di nostro Signore Gesù Cristo, Dio vero e Uomo perfetto, lo stesso che nacque dalla Vergine, morì sulla Croce e ora è seduto nei cieli alla destra del Padre. «Tale presenza si dice "reale" non per esclusione, quasi che le altre non siano "reali", ma per antonomasia, perché è *sostanziale*, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente» (*Catechismo*, 1374).

Il termine *sostanziale* cerca di indicare la consistenza della presenza personale di Cristo nell'Eucaristia: non si tratta semplicemente di una "figura", capace di "significare" e di stimolare la mente a pensare a Cristo, presente in realtà in un'altro luogo, in Cielo; né del è un semplice "segno", attraverso il quale ci viene offerta la "virtù salvifica" – la grazia –, che proviene da Cristo. L'Eucaristia, invece, è una presenza oggettiva dell'essere-in-sé (la sostanza) del Corpo e del Sangue di Cristo, vale a dire, della sua Umanità tutta intera – inseparabilmente unita alla Divinità attraverso l'unione ipostatica –, anche se velata dalle "specie" o apparenze del pane e del vino.

Pertanto, la presenza del vero Corpo e del vero Sangue di Cristo in questo sacramento «non si può apprendere coi sensi, ma con la sola fede, la quale si appoggia all'autorità di Dio» (*Catechismo*, 1381). Questo lo esprime molto bene la seguente strofa dell'*Adoro te devote*: *Visus, tactus, gustus, in te fallitur, / sed auditu solo tuto creditur; / credo quidquid dixit Dei Filius: / nil hoc Verbo veritatis verius* (La vista, il tatto, il gusto non ti intendono, / ma per la sola tua parola noi crediamo sicuri. / Credo tutto ciò che disse il Figlio di Dio. / Niente è più vero di questo Verbo di verità).

### 2. La transustanziazione

La presenza vera, reale e sostanziale di Cristo nell'Eucaristia richiede una trasformazione straordinaria, soprannaturale, unica. Tale trasformazione si fonda sulle parole stesse del Signore : «Prendete e mangiate; questo è il mio Corpo... Bevetene tutti, perché questo è il mio Sangue dell'alleanza...» (Mt 26, 26-28). Infatti, queste parole divengono realtà solo se il pane e il vino cessano di essere pane e vino e si trasformano nel Corpo e nel Sangue di Cristo, perché è impossibile che una stessa cosa possa essere contemporaneamente due entità diverse: pane e Corpo di Cristo; vino e Sangue di Cristo.

Su questo punto il Catechismo della Chiesa Cattolica ricorda: «Il Concilio di Trento riassume la fede cattolica dichiarando: "Poiché il Cristo, nostro Redentore, ha detto che ciò che offriva sotto le specie del pane era veramente il suo Corpo, nella Chiesa di Dio vi fu sempre la convinzione, e questo santo Concilio lo dichiara ora di nuovo, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo del Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica *transustanziazione*"» (*Catechismo*, 1376). Tuttavia, rimangono inalterate le apparenze del pane e del vino, ossia delle "specie eucaristiche".

Anche se i sensi colgano con certezza le apparenze del pane e del vino, la luce della fede ci fa sapere che ciò che realmente è contenuto sotto il velo delle specie eucaristiche è la sostanza del Corpo e del Sangue del Signore. Grazie alla permanenza delle specie sacramentali del pane, possiamo affermare che il Corpo di Cristo – e la sua Persona tutta intera – è realmente presente sull'altare, o nella pisside, o nel Tabernacolo.

### 3. Le proprietà della presenza eucaristica

Il modo in cui Cristo è presente nell'Eucaristia è uno straordinario mistero. Secondo la fede cattolica, Gesù Cristo è presente tutto e integro, con la sua corporeità glorificata, sotto ognuna delle specie eucaristiche, e tutto intero in ognuna delle parti risultanti dalla divisione delle specie, sicché la frazione del pane non divide Cristo (cfr. *Catechismo*, 1377)[1].

Si tratta di una modalità di presenza singolare, perché è invisibile e intangibile, e, inoltre, è permanente, nel senso che, una volta compiuta la consacrazione, dura per tutto il tempo che sussistono le specie eucaristiche.

#### **4. Il culto e l'Eucaristia**

La fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia ha indotto la Chiesa a tributare un culto di latria (vale a dire, di adorazione) al Santissimo Sacramento, sia durante la liturgia della Messa (per questo ha indicato che ci genuflettiamo o ci inchiniamo profondamente davanti alle specie consacrate), sia fuori della sua celebrazione: conservando con la massima diligenza le ostie consacrate nel Tabernacolo, presentandole ai fedeli perché le venerino solennemente, portandole in processione, ecc. (cfr. *Catechismo*, 1378).

La Santa Eucaristia si conserva nel Tabernacolo[2]:

- in primo luogo per poter dare la Santa Comunione ai malati e ad altri fedeli che non hanno avuto la possibilità di partecipare alla Santa Messa;

- poi per poter rendere culto di adorazione a Dio Nostro Signore nel Santissimo Sacramento (in modo speciale durante l'Esposizione della Santissima Eucaristia, nella Benedizione col Santissimo; nella Processione col Santissimo Sacramento nella Solennità del Corpus Domini);

- perché i fedeli possano adorare il Signore Sacramentato facendogli visita. Il Papa Giovanni Paolo II ha affermato: «La Chiesa e il mondo hanno grande bisogno del culto eucaristico. Gesù ci aspetta in questo Sacramento dell'Amore. Non risparmiamo il nostro tempo per andare a incontrarlo nell'adorazione, nella contemplazione piena di fede e pronta a riparare le grandi colpe e i delitti del mondo. Non cessi mai la nostra adorazione»[3].

Vi sono due grandi feste (solennità) liturgiche nelle quali si celebra in modo speciale questo Santo Mistero: il Giovedì Santo (si commemora l'istituzione dell'Eucaristia e dell'Ordine Sacro) e la solennità del Corpus Domini (destinata specialmente all'adorazione e alla contemplazione del Signore nell'Eucaristia).

#### **5. L'Eucaristia, Banchetto Pasquale della Chiesa**

##### **5.1. Perché l'Eucaristia è il Banchetto Pasquale della Chiesa?**

«L'Eucaristia è il Banchetto Pasquale in quanto Cristo, realizzando sacramentalmente la sua Pasqua [il passaggio da questo mondo al Padre attraverso la sua passione, morte, risurrezione e ascensione gloriosa[4]], ci dona il suo Corpo e il suo Sangue, offerti come cibo e bevanda, e ci unisce a Sé e tra di noi nel suo sacrificio» (*Compendio*, 287).

##### **5.2. La celebrazione dell'Eucaristia e la Comunione con Cristo**

«La Messa è ad un tempo e inseparabilmente il memoriale del sacrificio nel quale si perpetua il sacrificio della croce e il sacro banchetto della comunione al Corpo e al Sangue del Signore. Ma la celebrazione del sacrificio eucaristico è totalmente orientata all'unione intima dei fedeli con Cristo attraverso la comunione. Comunicarsi è ricevere Cristo stesso che si è offerto per noi» (*Catechismo*, 1382).

La Santa Comunione, ordinata da Cristo («prendete e mangiate... Bevetene tutti...»: *Mt* 26, 26-28; cfr. *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 14-20; *1 Cor* 11, 23-26), fa parte della struttura fondamentale della celebrazione dell'Eucaristia. Solo quando Cristo è ricevuto dai fedeli come alimento di vita eterna raggiunge la pienezza di significato il suo farsi alimento per gli uomini e si compie il memoriale da Lui istituito[5]. Perciò la Chiesa raccomanda vivamente la comunione sacramentale a tutti coloro che partecipano alla celebrazione eucaristica e possiedono le disposizioni richieste per ricevere degnamente il Santissimo Sacramento[6].

##### **5.3. Necessità della Santa Comunione**

Quando Gesù promise l'Eucaristia affermò che questo alimento non è solo utile, ma necessario: è una condizione di vita per i suoi discepoli. «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita» (*Gv* 6, 53).

Per l'uomo mangiare è una necessità. E come l'alimento naturale mantiene l'uomo in vita e gli dà le forze per camminare in questo mondo, in modo simile l'Eucaristia mantiene nel cristiano la vita *in Cristo*, ricevuta con il battesimo, e gli dà le

forze per essere fedele al Signore su questa terra, fino all'arrivo nella Casa del Padre. I Padri della Chiesa hanno interpretato il pane e l'acqua che l'Angelo offrì al profeta Elia come *tipo* dell'Eucaristia (cfr. *1 Re* 19, 1-8): dopo aver ricevuto il dono, egli, che era esausto, riacquista il vigore che gli permette di compiere la missione di Dio.

La Comunione, dunque, non è un elemento che può essere aggiunto a piacere alla vita cristiana; non è necessaria soltanto ad alcuni fedeli particolarmente impegnati nella missione della Chiesa, ma è una necessità vitale per tutti: può vivere *in Cristo* e diffondere il suo Vangelo solo chi si nutre della vita stessa di Cristo.

Il desiderio di ricevere la Santa Comunione dovrebbe essere sempre vivo nei cristiani, come permanente deve essere la volontà di raggiungere il fine ultimo della nostra vita. Questo desiderio di ricevere la Comunione, esplicito o almeno implicito, è necessario per ottenere la salvezza.

Inoltre è necessario ricevere *di fatto* la Comunione, con una necessità di *precetto ecclesiastico*, a tutti i cristiani che hanno uso di ragione: «La Chiesa fa obbligo ai fedeli [...] di ricevere almeno una volta all'anno l'Eucaristia, possibilmente nel tempo pasquale, preparati dal sacramento della Riconciliazione» (*Catechismo*, 1389). Questo precetto ecclesiastico è un minimo, che non sempre sarà sufficiente per svolgere un'autentica vita cristiana. Perciò la stessa Chiesa «raccomanda vivamente ai fedeli di ricevere la santa Eucaristia la domenica e i giorni festivi, o ancora più spesso, anche tutti i giorni» (*Catechismo*, 1389).

#### 5.4. Il ministro della Sacra Comunione

«Ministro ordinario della Sacra Comunione è il vescovo, il presbitero e il diacono»[7]. Ministro straordinario permanente è l'accollito[8]. Possono essere ministri straordinari della comunione altri fedeli ai quali l'Ordinario del luogo abbia dato la facoltà di distribuire l'Eucaristia, quando si giudichi necessario per l'utilità pastorale dei fedeli e non siano presenti un sacerdote, un diacono o un accollito disponibili[9].

«Non è consentito ai fedeli di "prendere da sé e tanto meno passarsi tra loro di mano in mano" la sacra ostia o il sacro calice»[10]. A proposito di questa norma, è opportuno considerare che la Comunione ha valore di segno sacro; questo segno deve manifestare che l'Eucaristia è un dono di Dio all'uomo; per questo, in condizioni normali, si dovrà distinguere, nella distribuzione dell'Eucaristia, tra il ministro che dispensa il Dono, offerto dallo stesso Cristo, e il soggetto che lo accoglie con gratitudine, nella fede e nell'amore.

#### 5.5. Disposizioni per ricevere la Sacra Comunione

##### *Disposizioni dell'anima*

Per ricevere degnamente la Comunione è necessario essere in grazia di Dio. «Chiunque in modo indegno mangia il Pane o beve il Calice del Signore – proclama san Paolo –, sarà reo del Corpo e del Sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo Pane e beva di questo Calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il Corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (*1 Cor* 11, 27-29). Pertanto, nessuno deve accedere alla Sacra Eucaristia se ha coscienza di peccato mortale, per quanto contrito gli sembri di essere, senza prima ricevere il sacramento della Riconciliazione (cfr. *Catechismo*, 1385).

Per comunicarsi in modo fruttuoso si richiede, oltre ad essere in grazia di Dio, un serio impegno nel ricevere il Signore con la maggiore devozione attuale possibile: preparazione (remota e prossima), raccoglimento, atti di amore e di riparazione, di adorazione, di umiltà, di ringraziamento, ecc.

##### *Disposizioni del corpo*

La riverenza interiore davanti la Sacra Eucaristia si deve riflettere anche nelle disposizioni del corpo. La Chiesa prescrive il digiuno eucaristico. Per i fedeli di rito latino il digiuno consiste nell'astenersi da ogni alimento o da ogni bevanda (eccetto l'acqua o le medicine) per lo spazio di almeno un'ora prima della comunione[11]. Si deve anche curare che l'atteggiamento del corpo, il modo di vestire e i gesti esprimano venerazione, rispetto e amore al Signore presente nel Santissimo Sacramento. (cfr. *Catechismo*, 1387).

Il modo tradizionale di ricevere la Sacra Comunione nel rito latino – frutto della fede, dell'amore e della pietà plurisecolare della Chiesa – è in ginocchio e nella bocca. I motivi che hanno dato luogo a questa pia e antichissima consuetudine, continuano ad essere pienamente validi. Si può ricevere la comunione anche in piedi e, in alcune diocesi del mondo, è permesso – mai imposto – di ricevere la comunione nella mano[12].

#### 5.6. Età e preparazione per ricevere la prima Comunione

La comunione si può ricevere a partire dall'età in cui si ha l'uso di ragione. Conviene non ritardare la Prima Comunione

dei bambini preparandoli bene: «Lasciate che i bambini vengano a Me e non glielo impedito, perché a chi è come loro appartiene il Regno di Dio» (*Mc* 10, 14)[13].

Per poter ricevere la prima Comunione si richiede che il bambino sia a conoscenza, secondo le sue capacità, dei principali misteri della fede e che sappia distinguere il Pane eucaristico dal pane comune. «È dovere innanzitutto dei genitori e di coloro che ne hanno le veci, come pure del parroco, provvedere affinché i fanciulli che hanno raggiunto l'uso di ragione siano debitamente preparati e quanto prima, *premessa la confessione sacramentale*, alimentati di questo divino cibo»[14].

### 5.7. Gli effetti della Sacra Comunione

Quello che il cibo produce nel corpo per il bene della vita fisica, lo produce nell'anima l'Eucaristia, in un modo infinitamente più sublime, a vantaggio della vita spirituale. Ma mentre il cibo si trasforma nella nostra sostanza corporea, quando riceviamo la Sacra Comunione, siamo noi che ci trasformiamo in Cristo: «Non sarai tu a trasformarmi in te, come fai con il nutrimento per il corpo, ma tu, piuttosto, ti trasformerai in Me»[15]. Mediante l'Eucaristia la nuova vita *in Cristo*, iniziata nel credente con il battesimo (cfr. *Rm* 6, 3-4; *Gal* 3, 27-28), può consolidarsi e svilupparsi fino a raggiungere la pienezza (cfr. *Ef* 4, 13), permettendo al cristiano di portare a termine l'ideale enunciato da san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal* 2, 20)[16].

Pertanto l'Eucaristia ci configura con Cristo, ci rende partecipi dell'essere e della missione del Figlio, ci identifica con le sue intenzioni e i suoi sentimenti, ci dà la forza per amare come ci chiede Cristo (cfr. *Gv* 13, 34-35), per infiammare tutti gli uomini e le donne del nostro tempo con il fuoco dell'amore divino che Egli è venuto a portare sulla terra (cfr. *Lc* 12, 49). Tutto questo si deve manifestare nella nostra vita: «Il rinnovamento che si opera in noi al ricevere il corpo del Signore deve essere manifestato nelle opere. [...] Rendiamo le nostre parole vere, chiare, opportune: che sappiano consolare e aiutare, che sappiano soprattutto portare agli altri la luce di Dio. Rendiamo le nostre azioni coerenti, efficaci, appropriate: abbiamo il *bonus odor Christi* (*2 Cor* 2, 15), il profumo di Cristo, che ce ne richiama il comportamento e la vita»[17].

Dio, mediante la Sacra Comunione, aumenta le grazie e le virtù, perdona i peccati veniali e la pena temporale, preserva dai peccati mortali e concede la perseveranza nel bene: in una parola, stringe i legami di unione con Lui (cfr. *Catechismo*, 1394-1395). Però l'Eucaristia non è stata istituita per il perdono dei peccati mortali; questo è proprio del sacramento della Riconciliazione (cfr. *Catechismo*, 1395).

L'Eucaristia causa l'unità di tutti i fedeli cristiani nel Signore, ossia, l'unità della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo (cfr. *Catechismo*, 1396).

L'Eucaristia è *pegno o garanzia della gloria futura*, ossia, della risurrezione e della vita eterna e felice insieme a Dio, Uno e Trino, agli Angeli e a tutti i santi. «Poiché Cristo è passato da questo mondo al Padre, nell'Eucaristia ci dona il pegno della gloria futura presso di Lui: la partecipazione al Santo Sacrificio ci identifica con il suo Cuore, sostiene le nostre forze lungo il pellegrinaggio di questa vita, ci fa desiderare la vita eterna e già ci unisce alla Chiesa del Cielo, alla Santa Vergine Maria e a tutti i Santi» (*Catechismo*, 1419).

*Angel García Ibáñez*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1373-1405.

Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 15; 21-25; 34-46.

Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 14-15; 30-32; 66-69.

Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 80-107; 129-145; 146-160.

#### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *L'Eucaristia, mistero di fede e d'amore*, in *È Gesù che passa*, 150-161.



J. Ratzinger, *Il Dio vicino. L'eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, 2008

J. Echevarría, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, pp. 17-47; 81-116; 117-151.

J.R. Villar – F.M. Arocena – L. Touze, *Eucaristía*, in C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 360-361; 366-370.

-----  
[1] Per questo «la comunione con la sola specie del pane permette di ricevere tutto il frutto di grazia dell'Eucaristia» (*Catechismo*, 1390).

[2] Cfr. Paolo VI, Enc. *Mysterium fidei*, 56; Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29; Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 66-69; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 129-145.

[3] Giovanni Paolo II, Lettera *Dominicae Cena*, 3.

[4] Il termine *pasqua* proviene dall'ebraico e originariamente significa *passaggio, transito*. Nel libro dell'Esodo, in cui si narra la prima Pasqua ebraica (cfr. *Es* 12, 1-14; 12, 21-27), tale termine è legato al verbo "passare", al *passaggio* del Signore e del suo angelo nella notte della liberazione (quando il Popolo eletto celebrò la Cena Pasquale), e al transito del Popolo di Dio dalla schiavitù d'Egitto alla libertà della terra promessa.

[5] Questo non vuol dire che senza la Comunione di tutti i presenti la celebrazione dell'Eucaristia sia invalida; o che tutti si debbano comunicare con le due specie; detta Comunione è necessaria solo per il sacerdote celebrante.

[6] Cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, 80; Giovanni Paolo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 16; Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 81-83; 88-89.

[7] CIC, 910; cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, 92-94.

[8] Cfr. CIC, 910 § 2; Messale Romano, *Institutio generalis*, 98; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 154-160.

[9] Cfr. CIC, 910 § 2 e 230 § 3; Messale Romano, *Institutio generalis*, 100 e 162; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 88.

[10] Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 94; cfr. Messale Romano, *Institutio generalis*, 160.

[11] Cfr. CIC, 919 § 1.

[12] Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera *Dominicae Cena*, 11; Messale Romano, *Institutio generalis*, 161; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 92.

[13] Cfr. San Pio X, Decreto *Quam singulari*, I: DS 3530; CIC, 913-914; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, 87.

[14] CIC, 914; cfr. *Catechismo*, 1457.

[15] Sant'Agostino, Confessioni, 7, 10: CSEL 38/1, 157.

[16] È chiaro che se gli effetti salvifici dell'Eucaristia non si ottengono in un sol colpo nella loro pienezza, «non è per difetto della potenza di Cristo, ma per difetto della devozione dell'uomo» (San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[17] San Josemaría, *È Gesù che passa*, 156.

## TEMA 22. La Penitenza (1)

**Cristo ha istituito il sacramento della Penitenza per offrirci la possibilità di tornare a convertirci e di recuperare, quando la perdiamo, la grazia della giustificazione ricevuta nel battesimo.**

### 1. La lotta contro il peccato dopo il Battesimo

#### 1.1. La necessità della conversione

Il Battesimo, oltre a cancellare tutti i peccati, ci costituisce figli di Dio e ci dispone a ricevere il dono divino della gloria del Cielo; tuttavia in questa vita siamo continuamente esposti a cadere nel peccato: nessuno è esentato dalla lotta contro di esso. Anche lottando abbiamo esperienza che le cadute sono frequenti. Gesù ci ha insegnato a pregare nel *Padre nostro*: «Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori», e non ogni tanto, ma molte volte al giorno. L'apostolo San Giovanni dice anche: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi» (*I Gv* 1, 8); e San Paolo esortava così i primi cristiani di Corinto: «Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio» (*2 Cor* 5, 20).

La chiamata di Gesù alla conversione: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo» (*Mc* 1, 15), non è quindi diretto solo a coloro che ancora non lo conoscono, ma anche ai cristiani che devono tornare a convertirsi e ravvivare la loro fede. «Questa seconda conversione è un impegno continuo per tutta la Chiesa» (*Catechismo*, 1428).

#### 1.2. La penitenza interiore

La conversione avviene dentro di noi, quella che si limita alle apparenze esteriori non è vera conversione. Non ci si può opporre al peccato, in quanto offesa a Dio, se non con un atti buoni, azioni virtuose, con cui si manifesta il pentimento per il male fatto opponendosi alla volontà di Dio e si cerca attivamente di eliminare questo disordine e tutte le sue conseguenze. In questo consiste la virtù della penitenza.

«La penitenza interiore è un radicale riordinamento di tutta la vita, un ritorno, una conversione a Dio con tutto il cuore, una rottura con il peccato, un'avversione per il male, insieme con la riprovazione nei confronti delle cattive azioni che abbiamo commesse. Nello stesso tempo, essa comporta il desiderio e la risoluzione di cambiare vita con la speranza della misericordia di Dio e la fiducia nell'aiuto della sua grazia» (*Catechismo*, 1431).

La penitenza non è un'opera esclusivamente umana, un riordinamento interiore frutto di padronanza di sé, che mette in gioco tutte le molle della conoscenza personale e una serie di decisioni forti. «La conversione è anzitutto opera della grazia di Dio che fa ritornare a Lui i nostri cuori: “Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo” (*Lam* 5, 21). Dio ci dona la forza di ricominciare» (*Catechismo*, 1432).

#### 1.3. Le diverse forme di penitenza nella vita cristiana

La conversione nasce dal cuore ma non rimane chiusa nell'intimo dell'uomo, si manifesta con opere esterne, mettendo in gioco la persona intera, anima e corpo. Fra le forme di penitenza, sono da evidenziare anzitutto quelle incluse nella celebrazione dell'Eucaristia e quelle della Confessione che è stata istituita da Gesù Cristo per farci uscire vittoriosi nella lotta contro il peccato.

Il cristiano ha molti altri modi di mettere in pratica il desiderio di conversione. «La Scrittura e i Padri insistono soprattutto su tre forme: il digiuno, la preghiera, l'elemosina (cfr. *Tb* 12, 8; *Mt* 6, 18), che esprimono la conversione in rapporto a se stessi, in rapporto a Dio e in rapporto agli

altri» (*Catechismo*, 1434). A queste tre forme sono riconducibili tutte le opere che ci permettono di correggere il disordine del peccato.

Per *digiuno* s'intende non solo la rinuncia moderata al piacere del cibo, ma anche tutto ciò che ci fa essere esigenti col corpo non dandogli qualche piacere per dedicarci a quello che Dio ci chiede per il bene degli altri e nostro personale.

Per *orazione* possiamo intendere ogni applicazione delle nostre facoltà spirituali – intelligenza, volontà, memoria – allo scopo di unirci a Dio Padre nostro in una conversazione familiare e intima.

L'*elemosina* è non solo dare del denaro o altri beni materiali a chi ne ha bisogno, ma anche altri tipi di donazione: condividere il proprio tempo, assistere i malati, perdonare chi ci ha offeso, correggere chi ne ha bisogno, consolare chi soffre, ed altre ancora.

La Chiesa ci spinge alle opere di penitenza specialmente in alcuni momenti, che ci servano anche per essere più solidali con i fratelli nella fede. «I tempi e i giorni di penitenza nel corso dell'anno liturgico (il tempo di quaresima, ogni venerdì in memoria della morte del Signore) sono momenti forti della pratica penitenziale della Chiesa» (*Catechismo*, 1438).

## **2. Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione**

### **2.1. Cristo stesso ha istituito questo sacramento**

«Cristo ha istituito il sacramento della Penitenza per tutti i membri peccatori della sua Chiesa, in primo luogo per coloro che, dopo il Battesimo, sono caduti in peccato grave e hanno così perduto la grazia battesimale e inflitto una ferita alla comunione ecclesiale. A costoro il sacramento della Penitenza offre una nuova possibilità di convertirsi e di recuperare la grazia della giustificazione» (*Catechismo*, 1446).

Gesù, durante la vita pubblica, non solo ha esortato gli uomini alla penitenza, ma accogliendo i peccatori, li riconciliava col Padre<sup>1</sup>. «Donando ai suoi Apostoli lo Spirito Santo, Cristo risorto ha loro conferito il suo potere divino di perdonare i peccati: “Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi” (Gv 20, 22-23)» (*Catechismo*, 976). È un potere che si trasmette ai vescovi, successori degli apostoli come pastori della Chiesa, e ai presbiteri, che sono anche sacerdoti del Nuovo Testamento, collaboratori dei vescovi in virtù del sacramento dell'Ordine. «Cristo ha voluto che la sua Chiesa sia tutta intera, nella sua preghiera, nella sua vita e nelle sue attività, il segno e lo strumento del perdono e della riconciliazione che Egli ci ha acquistato a prezzo del suo sangue. Ha tuttavia affidato l'esercizio del potere di assolvere i peccati al ministero apostolico» (*Catechismo*, 1442).

### **2.2. I nomi di questo sacramento**

Questo sacramento riceve nomi diversi che ne mettono in evidenza i diversi aspetti. «È chiamato sacramento della *Penitenza* poiché consacra un cammino personale ed ecclesiale di conversione, di pentimento e di soddisfazione del cristiano peccatore» (*Catechismo*, 1423); «di *Riconciliazione* perché dona al peccatore l'amore di Dio che riconcilia» (*Catechismo*, 1424); «della *Confessione* poiché [...] la confessione dei peccati davanti al sacerdote è un elemento essenziale di questo sacramento» (*ibidem*); «del *Perdono* poiché, attraverso l'assoluzione sacramentale del sacerdote, Dio accorda al penitente il perdono e la pace» (*ibidem*); «della *Conversione* poiché realizza sacramentalmente l'appello di Gesù alla conversione» (*Catechismo*, 1423).

### **2.3. Sacramento della Riconciliazione con Dio e con la Chiesa**

«Quelli che si accostano al sacramento della penitenza ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui e insieme si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto

una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera» (*Lumen gentium*, 11).

«Il peccato è offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con Lui; scopo quindi della penitenza è essenzialmente quello di riaccendere in noi l'amore di Dio e di riportarci pienamente a Lui. Il peccatore che, mosso dalla grazia di Dio misericordioso, intraprende il cammino della penitenza, fa ritorno al Padre che "per primo ci ha amati", a Cristo che per noi ha dato se stesso, e allo Spirito Santo che in abbondanza è stato effuso su di noi»<sup>2</sup>.

«"Per un arcano e misericordioso mistero della divina Provvidenza, gli uomini sono uniti fra di loro da uno stretto rapporto soprannaturale, in forza del quale il peccato di uno solo reca danno a tutti, e a tutti porta beneficio la santità del singolo" e così la penitenza ha sempre come effetto la riconciliazione anche con i fratelli, che a causa del peccato sempre hanno subito un danno»<sup>3</sup>.

## **2.4. Struttura del Sacramento della Penitenza**

«Gli elementi essenziali del Sacramento della Riconciliazione sono due: gli atti compiuti dall'uomo, che si converte sotto l'azione dello Spirito Santo, e l'assoluzione del sacerdote, che nel nome di Cristo concede il perdono e stabilisce le modalità della soddisfazione» (*Compendio*, 302).

## **3. Gli atti del penitente**

Sono «gli atti dell'uomo che si converte sotto l'azione dello Spirito Santo: cioè la contrizione, la confessione dei peccati e la soddisfazione» (*Catechismo*, 1448).

### **3.1. La contrizione**

«Tra gli atti del penitente, la contrizione occupa il primo posto. Essa è "il dolore dell'animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnati dal proposito di non peccare più in avvenire"» (*Catechismo*, 1451<sup>4</sup>).

«Quando proviene dall'amore di Dio amato sopra ogni cosa, la contrizione è detta "perfetta" (contrizione di carità). Tale contrizione rimette le colpe veniali; ottiene anche il perdono dei peccati mortali, qualora comporti la ferma risoluzione di ricorrere, appena possibile, alla confessione sacramentale» (*Catechismo*, 1452).

«La contrizione detta "imperfetta" (o "attrizione") è, anch'essa, un dono di Dio, un impulso dello Spirito Santo. Nasce dalla considerazione della bruttura del peccato o dal timore della dannazione eterna e delle altre pene la cui minaccia incombe sul peccatore (contrizione da timore). Quando la coscienza viene così scossa, può aver inizio un'evoluzione interiore che sarà portata a compimento, sotto l'azione della grazia, dall'assoluzione sacramentale. Da sola, tuttavia, la contrizione imperfetta non ottiene il perdono dei peccati gravi, ma dispone a riceverlo nel sacramento della Penitenza» (*Catechismo*, 1453).

«È bene prepararsi a ricevere questo sacramento come un *esame di coscienza* fatto alla luce della Parola di Dio. I testi più adatti a questo scopo sono da cercarsi nella catechesi morale dei Vangeli e delle lettere degli Apostoli: il Discorso della montagna, gli insegnamenti apostolici» (*Catechismo*, 1454).

### **3.2. La confessione dei peccati**

«La confessione al sacerdote costituisce una parte essenziale del sacramento della Penitenza: "È necessario che i penitenti enumerino nella confessione tutti i peccati mortali, di cui hanno consapevolezza dopo un diligente esame di coscienza, anche se si tratta dei peccati più nascosti e commessi soltanto contro i due ultimi comandamenti del Decalogo (cfr. *Es* 20, 17; *Mt* 5, 28),

perché spesso feriscono più gravemente l'anima e si rivelano più pericolosi di quelli chiaramente commessi"» (*Catechismo*, 1456<sup>5</sup>).

«La confessione individuale e completa, con la relativa assoluzione, resta l'unico modo ordinario, grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa, a meno che un'impossibilità fisica o morale non li scusi da una tale confessione»<sup>6</sup>. La confessione delle colpe nasce dall'autentica conoscenza di sé davanti a Dio, frutto dell'esame di coscienza e della contrizione dei propri peccati. È assai più che un sollievo umano: «La confessione sacramentale non è un dialogo umano, ma un colloquio divino»<sup>7</sup>.

Confessando i peccati, il cristiano penitente si sottopone al giudizio di Gesù Cristo, che lo esercita per mezzo del sacerdote, il quale prescrive al penitente le opere di penitenza e lo assolve dai peccati. Il penitente combatte il peccato con le armi dell'umiltà e dell'obbedienza.

### **3.3. La soddisfazione**

«L'assoluzione toglie il peccato, ma non porta rimedio a tutti i disordini che il peccato ha causato. Risollevato dal peccato, il peccatore deve ancora recuperare la piena salute spirituale. Deve dunque fare qualcosa di più per riparare le proprie colpe: deve *soddisfare* in maniera adeguata o *espiare* i suoi peccati. Questa soddisfazione si chiama anche *penitenza*» (*Catechismo*, 1459).

Il confessore, prima di dare l'assoluzione, impone la penitenza, che il penitente deve accettare e adempiere in seguito. Tale penitenza gli serve come soddisfazione per i peccati e il suo valore è dovuto soprattutto al sacramento: il penitente ha obbedito a Cristo compiendo ciò che Egli ha stabilito per questo sacramento e Cristo offre al Padre la soddisfazione.

*Antonio Miralles*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1422-1484.

#### Lecture raccomandate

*Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 1-30.

Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, 28-34.

Paolo VI, Cost. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967.

---

<sup>1</sup> «Veduta la loro fede, [Gesù] disse: “Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi”» (*Lc* 5, 20); «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi» (*Lc* 5, 31-32); «Poi disse a lei: “Ti sono perdonati i tuoi peccati”» (*Lc* 7, 48).

<sup>2</sup> *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 5 [Le citazioni testuali sono prese dal volume “Rito della Penitenza”, che ne è la traduzione in italiano curata dal CEI ed edita dalla Libreria Editrice

---

Vaticana, ristampa 2005]. L'ultima frase della citazione è presa dalla costituzione *Paenitemini*, 17-II-1966, di Paolo VI.

<sup>3</sup> *Ibidem*. La citazione all'interno di questo testo è di Paolo VI, cost. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967, 4.

<sup>4</sup> La citazione inserita in questo punto del Catechismo è del Concilio di Trento (DS 1676).

<sup>5</sup> La citazione inserita in questo punto del Catechismo è del Concilio di Trento (DS 1680).

<sup>6</sup> *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 31.

<sup>7</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 78.



## TEMA 23. La penitenza (2)

**Cristo ha affidato il ministero della riconciliazione ai suoi Apostoli, che lo hanno trasmesso ai loro collaboratori. I sacerdoti possono perdonare i peccati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.**

### 1. Gli atti del ministro del sacramento

#### 1.1. Chi è il ministro e qual è il suo compito

«Cristo ha affidato il ministero ai suoi Apostoli, ai Vescovi loro successori e ai presbiteri loro collaboratori, i quali diventano pertanto strumenti della misericordia e della giustizia di Dio. Essi esercitano il potere di perdonare i peccati *nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*» (*Compendio*, 307).

Il confessore adempie il ministero della riconciliazione in virtù del potere sacerdotale ricevuto col sacramento dell'Ordine. L'esercizio di questo potere è regolato dalle leggi della Chiesa, e così è necessario che il sacerdote abbia la facoltà di esercitarlo su determinati fedeli o su tutti.

«Celebrando il sacramento della Penitenza, il sacerdote compie il ministero del Buon Pastore che cerca la pecora perduta, quello del Buon Samaritano che medica le ferite, del Padre che attende il figlio prodigo e lo accoglie al suo ritorno, del giusto Giudice che non fa distinzione di persone e il cui giudizio è ad un tempo giusto e misericordioso. Insomma, il sacerdote è il segno e lo strumento dell'amore misericordioso di Dio verso il peccatore» (*Catechismo*, 1465).

«Data la delicatezza e la grandezza di questo ministero e il rispetto dovuto alle persone, ogni Confessore è obbligato, senza alcuna eccezione e sotto pene molto severe, a mantenere il sigillo sacramentale, cioè l'assoluto segreto circa i peccati conosciuti in confessione» (*Compendio*, 309).

#### 1.2. L'assoluzione sacramentale

Fra gli atti del confessore, alcuni sono necessari perché il penitente possa fare quello che deve; in concreto, ascoltare la confessione e imporre la penitenza. Poi, con il potere sacerdotale conferitogli dal sacramento dell'Ordine, egli dà l'assoluzione recitando la formula prescritta nel Rituale, «nella quale sono essenziali le parole: "Io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"»<sup>1</sup>.

«Quindi per mezzo del sacramento della Penitenza il Padre accoglie il figlio pentito che fa ritorno a lui, Cristo si pone sulle spalle la pecora smarrita per riportarla all'ovile, e lo Spirito Santo santifica nuovamente il suo tempio o intensifica in esso la sua presenza»<sup>2</sup>.

### 2. Gli effetti del sacramento della Penitenza

«Gli effetti del Sacramento della Penitenza sono: la riconciliazione con Dio e quindi il perdono dei peccati; la riconciliazione con la Chiesa; il recupero, se perduto, dello stato di grazia; la remissione della pena eterna meritata a causa dei peccati mortali e, almeno in parte, delle pene temporali che sono conseguenza del peccato; la pace e la serenità della coscienza, e la consolazione dello spirito; l'accrescimento delle forze spirituali per il combattimento cristiano» (*Compendio*, 310).

San Josemaría Escrivá riassume questi effetti in modo espressivo: «In questo sacramento meraviglioso, il Signore pulisce la tua anima e ti inonda di gioia e di forza per non venir meno nella lotta, e per ritornare instancabilmente a Dio anche quando tutto ti sembra oscuro»<sup>3</sup>.

«In questo sacramento, il peccatore, rimettendosi al giudizio misericordioso di Dio, anticipa in un certo modo il giudizio al quale sarà sottoposto al termine di questa vita terrena» (*Catechismo*, 1470).

### **3. La necessità e l'utilità della Penitenza**

#### **3.1. La necessità del perdono dei peccati gravi**

«Per coloro che sono caduti dopo il battesimo, questo sacramento della Penitenza è necessario alla salvezza, come lo stesso Battesimo per quelli che non sono stati ancora rigenerati»<sup>4</sup>.

«Secondo il precetto della Chiesa, “ogni fedele, raggiunta l’età della discrezione, è tenuto all’obbligo di confessare fedelmente i propri peccati gravi, almeno una volta nell’anno” (CIC, can. 989)» (*Catechismo*, 1457).

«“Colui che è consapevole di essere in peccato grave non deve ricevere la santa Comunione, anche se prova una grande contrizione, senza aver prima ricevuto l’assoluzione sacramentale, a meno che non vi sia una ragione grave e manchi l’opportunità di confessarsi; nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima” (CIC, can. 916)» (*Catechismo*, 1457).

#### **3.2. L'utilità della Confessione frequente**

«Sebbene non sia strettamente necessaria, la confessione dei peccati veniali è tuttavia vivamente raccomandata dalla Chiesa. In effetti, la confessione regolare dei peccati veniali ci aiuta a formare la nostra coscienza, a lottare contro le cattive inclinazioni, a lasciarci guarire da Cristo, a progredire nella vita dello Spirito» (*Catechismo*, 1458).

«Anche per i peccati veniali è molto utile il ricorso assiduo e frequente a questo sacramento. Non si tratta infatti di una semplice ripetizione rituale né di una sorta di esercizio psicologico: è invece un costante e rinnovato impegno di affinare la grazia del Battesimo, perché, mentre portiamo nel nostro corpo la mortificazione di Cristo Gesù, sempre più si manifesti in noi la sua vita»<sup>5</sup>.

### **4. La celebrazione del sacramento della Penitenza**

«La confessione individuale e completa, con la relativa assoluzione, resta l’unico modo ordinario, grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa, a meno che un’impossibilità fisica o morale non li scusi da una tale confessione»<sup>6</sup>.

«Il sacerdote accoglie il penitente con fraterna carità [...]. Quindi il penitente si fa il segno di croce, dicendo: *Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen.* Anche il sacerdote può segnarsi con lui. Poi il sacerdote con una breve formula invita il penitente alla fiducia in Dio»<sup>7</sup>.

«Quindi il sacerdote, o anche il penitente stesso, legge, secondo l’opportunità, un testo della Sacra Scrittura; la lettura però si può fare anche nella preparazione al sacramento. È infatti la parola di Dio che illumina il fedele a conoscere i suoi peccati, lo chiama alla conversione e gl’infonde fiducia nella misericordia di Dio»<sup>8</sup>.

«Il penitente confessa poi i suoi peccati»<sup>9</sup>. Il sacerdote lo esorti a pentirsi, gli dia gli opportuni consigli per indurlo a iniziare una vita nuova e gli imponga la penitenza. Dopo «il penitente manifesta la sua contrizione e il proposito di una vita nuova, recitando una preghiera, con la quale chiede a Dio Padre perdono dei suoi peccati»<sup>10</sup>. Subito dopo il sacerdote gli dà l’assoluzione.

Ricevuta l'assoluzione, il penitente può proclamare la misericordia di Dio e rendergli grazie con una breve acclamazione presa dalla Sacra Scrittura, oppure il sacerdote recita una formula di lode a Dio e di congedo del penitente.

«Il sacramento della Penitenza può anche aver luogo nel quadro di una celebrazione comunitaria, nella quale ci si prepara insieme alla confessione e insieme si rende grazie per il perdono ricevuto. In questo caso, la confessione personale dei peccati e l'assoluzione individuale sono inserite in una liturgia della Parola di Dio, con letture e omelia, esame di coscienza condotto in comune, richiesta comunitaria del perdono, preghiera del *Padre nostro* e ringraziamento comune» *Catechismo*, 1482).

«La sede per le confessioni è disciplinata dalle norme emanate dalle rispettive conferenze episcopali, le quali garantiranno che essa sia collocata “in luogo visibile” e sia anche “provvista di grata fissa”, così da consentire ai fedeli e agli stessi confessori che lo desiderano di potersene liberamente servire»<sup>11</sup>. «Non si ricevano le confessioni fuori del confessionale, se non per giusta causa»<sup>12</sup>.

## 5. Le indulgenze

La persona che ha peccato non solo ha bisogno del perdono della colpa per aver offeso Dio, ma anche delle pene che ha meritato per tale disordine. Con il perdono delle colpe gravi il peccatore ottiene anche la liberazione dalla pena della separazione eterna da Dio, ma di norma rimane ancora meritevole di pene temporali, ossia non eterne. Anche le colpe veniali meritano pene temporali. «Le quali pene sono imposte secondo giustizia e misericordia da Dio per la purificazione delle anime, per la difesa della santità dell'ordine morale e per ristabilire la gloria di Dio nella sua piena maestà. Ogni peccato, infatti, causa una perturbazione nell'ordine universale, che Dio ha disposto nella sua ineffabile sapienza ed infinita carità, e la distruzione di beni immensi sia nei confronti dello stesso peccatore che nei confronti della comunità umana»<sup>13</sup>.

«L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, remissione che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi» (*Catechismo*, 1471).

I «beni spirituali della comunione dei santi sono anche chiamati il *tesoro della Chiesa*, che non “si deve considerare come la somma di beni materiali, accumulati nel corso dei secoli, ma come l'infinito ed inesauribile valore che le espiazioni e i meriti di Cristo hanno presso il Padre ed offerti perché tutta l'umanità fosse liberata dal peccato e pervenisse alla comunione con il Padre; è lo stesso Cristo redentore, in cui sono e vivono le soddisfazioni ed i meriti della sua redenzione. Appartiene inoltre a questo tesoro il valore veramente immenso, incommensurabile e sempre nuovo che presso Dio hanno le preghiere e le buone opere della beata Vergine Maria e di tutti i santi, i quali, seguendo le norme di Cristo Signore per grazia sua, hanno santificato la loro vita e condotto a compimento la missione affidata loro dal Padre; in tal modo, realizzando la loro salvezza, hanno anche cooperato alla salvezza dei propri fratelli nell'unità del Corpo mistico”<sup>14</sup>» (*Catechismo*, 1476-1477).

«L'indulgenza è parziale o plenaria secondo che libera in parte o in tutto dalla pena temporale dovuta per i peccati. Le indulgenze possono essere applicate ai vivi o ai defunti» (*Catechismo*, 1471).

«Il fedele, che almeno col cuore contrito compie una azione, alla quale è annessa l'indulgenza parziale, ottiene, in aggiunta alla remissione della pena temporale che percepisce con la sua azione, altrettanta remissione di pena per intervento della Chiesa»<sup>15</sup>.

«Per acquistare l'indulgenza plenaria è necessario eseguire l'opera indulgenziata e adempiere tre condizioni: confessione sacramentale, comunione eucaristica e preghiera secondo le intenzioni

del Sommo Pontefice. Si richiede inoltre che sia escluso qualsiasi affetto al peccato anche veniale. Se manca la piena disposizione o non sono poste le predette tre condizioni, l'indulgenza è solamente parziale»<sup>16</sup>.

*Antonio Miralles*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1422-1484.

### Lecture raccomandate

*Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 1-30.

Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2-XII-1984, 28-34.

Paolo VI, Cost. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967.

---

<sup>1</sup> *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 6, d.

<sup>3</sup> San Josemaría, *Amici di Dio*, 214.

<sup>4</sup> Concilio di Trento, sessione XIV, Dottrina sul sacramento della Penitenza, cap. 2 (DS 1672).

<sup>5</sup> *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 7, b.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 16.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>11</sup> Giovanni Paolo II, Motu proprio *Misericordia Dei*, 7-IV-2002, 9, b.

<sup>12</sup> CIC, can. 964, § 3.

<sup>13</sup> Paolo VI, Cost. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967, 2.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>15</sup> *Ibidem*, Norma 5.

<sup>16</sup> *Ibidem*, Norma 7.

## TEMA 24 (1). L'Unzione degli infermi

**Per un cristiano la malattia, e la stessa morte, possono e debbono essere vissuti in modo da santificarsi e redimere con Cristo. L'Unzione degli infermi è un aiuto in questo.**

### 1. L'unzione degli infermi, sacramento di salvezza e di guarigione

#### La natura di questo sacramento.

L'Unzione degli infermi è un sacramento istituito da Gesù Cristo, fatto intravedere come tale nel Vangelo di Marco (cfr. *Mc* 6, 13), raccomandato ai fedeli e promulgato dall'Apostolo Giacomo: «Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati» (*Gc* 5, 14-15). La Tradizione viva della Chiesa, riflessa nei testi del Magistero, ha riconosciuto in questo rito, destinato a recare conforto ai malati e a purificarli dal peccato e dalle sue conseguenze, uno dei sette sacramenti della Nuova Legge<sup>1</sup>.

#### Il significato cristiano del dolore, della morte e della preparazione a una buona morte.

Nel Rituale dell'Unzione degli infermi il significato della malattia dell'uomo, delle sue sofferenze e della morte è spiegato alla luce del disegno salvifico di Dio, e più esattamente alla luce del valore salvifico del dolore assunto da Cristo, il Verbo incarnato, nel mistero della sua Passione, Morte e Risurrezione<sup>2</sup>. Il Catechismo della Chiesa Cattolica ne parla in termini simili: «Con la sua Passione e la sua morte sulla Croce, Cristo ha dato un senso nuovo alla sofferenza: essa può ormai configurarci a Lui e unirci alla sua Passione redentrice» (*Catechismo*, 1505). «Cristo invita i suoi discepoli a seguirlo prendendo anch'essi la loro Croce (cfr. *Mt* 10, 38). Seguendolo, assumono un nuovo modo di vedere la malattia e i malati» (*Catechismo*, 1506).

La Sacra Scrittura mette in stretta relazione malattia morte con il peccato<sup>3</sup>. Sarebbe però sbagliato considerare la malattia come castigo dei peccati personali (cfr. *Gv* 9, 3). Il significato del dolore innocente si capisce soltanto alla luce della fede, credendo fermamente nella Bontà e nella Sapienza di Dio, nella sua Provvidenza amorevole e contemplando il mistero della Passione, Morte e Risurrezione di Cristo, grazie al quale è stata possibile la Redenzione del mondo<sup>4</sup>.

Mentre il Signore ci insegnava il significato positivo del dolore nel realizzare la Redenzione, ha voluto anche guarire una moltitudine di malati, dimostrando il suo potere sul dolore e sulla malattia, e soprattutto la sua potestà nel perdonare i peccati (cfr. *Mt* 9, 2-7). Dopo la Risurrezione invia gli Apostoli: «Nel mio nome [...] imporranno le mani ai malati e questi guariranno» (*Mc* 16, 17-18) (cfr. *Catechismo*, 1507)<sup>5</sup>.

Per un cristiano la malattia e la morte possono e debbono essere mezzi per santificarsi e redimere con Cristo. L'Unzione degli infermi aiuta a vivere queste realtà dolorose della vita umana con senso cristiano: «Nell'Unzione degli Infermi – come oggi viene chiamata l'Estrema Unzione – assistiamo a una preparazione piena d'amore al viaggio che avrà termine nella casa del Padre»<sup>6</sup>.

### 2. La struttura del segno sacramentale e la celebrazione del sacramento

Secondo il Rituale dell'Unzione degli infermi, la materia adatta per la celebrazione del sacramento è l'olio di oliva o, in caso di necessità, un altro olio vegetale<sup>7</sup>. Quest'olio dev'essere benedetto dal vescovo o da un sacerdote che ne abbia la debita facoltà<sup>8</sup>.

«L'Unzione si fa spalmando un po' di olio sulla fronte e sulle mani dell'infermo<sup>9</sup>». La formula sacramentale con la quale nel rito latino si conferisce l'Unzione degli infermi è la seguente: «*Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, adiuvet te Dominus gratia Spiritus*

*Sancti. Amen / Ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet. Amen.* (Per questa santa unzione e la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito santo. Amen./ E, liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi. Amen)»<sup>10</sup>.

Come ricorda il Catechismo della Chiesa Cattolica, «È molto opportuno che [l'Unzione degli infermi] sia celebrata durante l'Eucaristia, memoriale della Pasqua del Signore. Se le circostanze lo consigliano, la celebrazione del sacramento può essere preceduta dal sacramento della Penitenza e seguita da quello dell'Eucaristia. In quanto sacramento della Pasqua di Cristo, l'Eucaristia dovrebbe sempre essere l'ultimo sacramento del pellegrinaggio terreno, il "viatico" per il "passaggio" alla vita eterna» (*Catechismo*, 1517).

### **3. Il Ministro dell'Unzione degli infermi.**

Ministro di questo sacramento è soltanto il sacerdote (vescovo o presbitero)<sup>11</sup>. È dovere dei pastori istruire i fedeli sui benefici di questo sacramento. I fedeli (in particolare, i parenti e gli amici) debbono incoraggiare i malati a chiamare il sacerdote per ricevere l'Unzione degli infermi (cfr. *Catechismo*, 1516).

È bene che i fedeli tengano presente che ai nostri giorni si tende a "isolare" la malattia e la morte. Nelle cliniche e negli ospedali moderni spesso i malati gravi muoiono nella solitudine, anche se ci sono altre persone. Tutti – in particolare i cristiani che lavorano negli ambienti ospedalieri – debbono impegnarsi a far sì che non manchino ai malati ricoverati i mezzi che danno consolazione e sollievo al corpo e all'anima che soffre. Tra questi mezzi – oltre alla Confessione e alla Comunione – c'è il sacramento dell'Unzione degli infermi.

### **4. Soggetto dell'Unzione degli infermi.**

Soggetto dell'Unzione degli infermi è ogni persona battezzata, che abbia raggiunto l'uso di ragione e si trovi in pericolo di morte per malattia, o per vecchiaia unita a uno stato di avanzata debolezza senile<sup>12</sup>. L'Unzione degli infermi non può essere amministrata ai defunti.

Per ricevere i frutti di questo sacramento si richiede che il soggetto si sia precedentemente riconciliato con Dio e con la Chiesa, almeno col desiderio unito al pentimento dei propri peccati e alla intenzione di confessarsi, appena possibile. Per questo la Chiesa raccomanda che, prima dell'Unzione, il malato riceva il sacramento della Riconciliazione<sup>13</sup>.

Il soggetto deve avere l'intenzione, almeno implicita, di ricevere questo sacramento<sup>14</sup>. In altre parole, il malato deve avere la volontà di morire come muoiono i cristiani, con gli aiuti soprannaturali ad essi destinati.

Anche se l'Unzione degli infermi si può amministrare a chi ha già perso i sensi, bisogna fare in modo che la si riceva da coscienti, in modo che il malato possa disporsi meglio a ricevere la grazia del sacramento. Non si deve amministrare a coloro che rimangono ostinatamente impenitenti in stato di peccato grave manifesto (cfr. CIC, can. 1007).

Se un malato che ha ricevuto l'Unzione riacquista la salute, può, in caso di una nuova grave malattia, ricevere nuovamente questo sacramento; e nel corso della stessa malattia, il sacramento può essere ripetuto nel caso in cui la malattia si aggrava (cfr. CIC, can. 1004, 2).

Infine, bisogna tener presente questa indicazione della Chiesa: «Nel dubbio se l'infermo abbia già raggiunto l'uso di ragione, se sia gravemente ammalato o se sia morto, questo sacramento sia amministrato» (CIC, can. 1005).

### **5. Necessità di questo sacramento.**

Ricevere l'Unzione degli infermi non è necessario con una necessità di mezzo per la salvezza, ma non si deve volontariamente farne a meno se è possibile riceverlo, perché equivarrebbe a



rifiutare un aiuto efficace per la salvezza. Privare un malato di quest'aiuto potrebbe costituire un peccato grave.

## **6. Effetti dell'Unzione degli infermi.**

In quanto sacramento della Nuova Legge, l'Unzione degli infermi dà al fedele la grazia santificante, e la grazia sacramentale specifica che ha come effetto:

- l'unione più intima con Cristo nella sua Passione redentrice, per il proprio bene e per quello di tutta la Chiesa (cfr. *Catechismo*, 1521-1522; 1532);
- il conforto, la pace e il coraggio per superare le difficoltà e le sofferenze proprie di una malattia grave o della fragilità della vecchiaia (cfr. *Catechismo*, 1520; 1532);
- la cancellazione delle conseguenze dei peccati e il perdono di quelli veniali, ed anche dei peccati mortali nel caso in cui il malato ne fosse pentito, ma non avesse potuto ricevere il sacramento della Penitenza (cfr. *Catechismo*, 1520);
- il ristabilimento della salute del corpo, se questa è la volontà di Dio (cfr. Concilio di Firenze: DS 1325; *Catechismo*, 1520);
- la preparazione al passaggio alla vita eterna. In tal senso, il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma: «Questa grazia [propria dell'Unzione degli infermi] è un dono dello Spirito Santo che rinnova la fiducia e la fede in Dio e fortifica contro le tentazioni del maligno, cioè contro la tentazione di scoraggiamento e di angoscia di fronte alla morte (cfr. *Eb* 2, 15)» (*Catechismo*, 1520).

Àngel García Ibáñez

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1499-1532.

### Letture raccomandate

Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Salvifici doloris*, 11-II-1984.

P. Adnès, *L'Unzione degli infermi, Storia e teologia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp.99.

F.M. Arocena, *Unción de enfermos*, in C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 983-989.

---

<sup>1</sup> Cfr. DS 216; 1324-1325; 1695-1696; 1716-1717; *Catechismo*, 1511-1513.

<sup>2</sup> Cfr. *Rito dell'Unzione degli infermi, Praenotanda*, 1-2.

<sup>3</sup> Cfr. *Dt* 28, 15; *Dt* 28, 21-22; *Dt* 28, 27; *Sal* 37 (38), 2-12; *Sal* 38 (39), 9-12; *Sal* 106 (107), 17; *Sap* 2, 24; *Rm* 5, 12; *Rm* 5, 14-15.

<sup>4</sup> «Cristo non soltanto si lascia toccare dai malati, ma fa sue le loro miserie: “Egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie” (Mt 8, 17; cfr. Is 53, 4). [...]. Sulla Croce, Cristo ha preso su di sé tutto il peso del male (cfr. Is 53, 4-6) e ha tolto il “peccato del mondo” (*Gv* 1, 29), di cui la malattia non è che una conseguenza» (*Catechismo*, 1505).

---

<sup>5</sup> Il dolore, per se stesso, non salva né redime. Solo la malattia vissuta nella fede, nella speranza e nell'amore a Dio, solo la malattia vissuta in unione con Cristo, purifica e redime. Cristo allora ci salva non dal dolore, ma nel dolore, trasformato in orazione, in un "sacrificio spirituale" (cfr. *Rm* 12, 1; *I Pt* 2, 4-5), che possiamo unire a Dio unendoci al sacrificio Redentore di Cristo attuato in ogni celebrazione dell'Eucaristia perché noi possiamo partecipare in Lui.

Inoltre è bene tenere presente che «rientra nel piano stesso di Dio e della sua provvidenza che l'uomo lotti con tutte le sue forze contro la malattia in tutte le sue forme, e si adoperi in ogni modo per conservarsi in salute: la salute infatti, questo grande bene, consente a chi la possiede di svolgere il suo compito nella società e nella Chiesa. Ma si deve anche essere pronti a completare nella nostra carne quello che ancora manca ai patimenti di Cristo per la salvezza del mondo, nell'attesa che tutta la creazione, finalmente liberata, partecipi alla gloria dei figli di Dio (cfr. *Col* 1, 24; *Rm* 8, 19-21)» (*Rito dell'unzione degli infermi, Praenotanda*, 3).

<sup>6</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 80.

<sup>7</sup> Cfr. *Rito dell'Unzione degli infermi, Praenotanda*, 20; Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 73; Paolo VI, Cost. Ap. *Sacram Unctionem Infirmorum*, 30-XI-1972, AAS 65 (1973) 8.

<sup>8</sup> Cfr. *Rito dell'Unzione degli infermi, Praenotanda*, 21. In questo punto del documento si dice anche che, in conformità col CIC, can. 999, qualunque sacerdote, in caso di vera necessità, può benedire l'olio per l'Unzione degli infermi, ma durante il rito.

<sup>9</sup> *Idem, Praenotanda*, 23. In caso di necessità, basta fare un'unica unzione sulla fronte e su di un'altra parte del corpo (cfr. *ibidem*).

<sup>10</sup> *Rito dell'Unzione degli infermi, Praenotanda*, 25; cfr. CIC, can. 847, 1; Catechismo, 1513. Questa formula si distribuisce in modo che la prima parte si dice mentre si unge la fronte e la seconda mentre si ungono le mani. In caso di necessità, quando si può fare solo una unzione, il ministro pronuncia contemporaneamente l'intera formula (cfr. *Rito dell'Unzione degli infermi, Praenotanda*, 23).

<sup>11</sup> Cfr. CIC, can. 1003, 1. Né i diaconi né i fedeli laici possono amministrare validamente l'Unzione degli infermi (cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota circa il ministro del sacramento dell'Unzione degli infermi*, 11-II-2005, *Enchiridion Vaticanum*, 23, pp. 269 ss.).

<sup>12</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 73; CIC, cann. 1004-1007; *Catechismo*, 1514. Pertanto, l'Unzione degli infermi non è un sacramento per quei fedeli che semplicemente sono arrivati alla cosiddetta "terza età" (non è il sacramento dei pensionati), né del resto è un sacramento solo per i moribondi. Nel caso di una operazione chirurgica, l'Unzione degli infermi può essere amministrata quando la malattia, causa dell'operazione, mette di per sé in pericolo la vita del malato.

<sup>13</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 74.

<sup>14</sup> A tal proposito si dice nel CIC: «Si conferisca il sacramento a quegli infermi che, mentre erano nel possesso delle proprie facoltà mentali, lo abbiano chiesto almeno implicitamente» (can. 1006).

## TEMA 24 (2). L'Ordine sacro

**Mediante il sacramento dell'Ordine viene conferita una partecipazione al sacerdozio di Cristo-Capo. Il sacerdozio ministeriale si distingue essenzialmente dal sacerdozio comune dei fedeli.**

### 1. Il sacerdozio di Cristo

All'interno del popolo di Israele, indicato in *Es* 19, 6 come «un regno di sacerdoti», la tribù di Levi fu scelta da Dio per il «servizio della Dimora della Testimonianza» (*Nm* 1, 50). Tra i leviti, i sacerdoti dell'Antica Alleanza venivano consacrati con il rito dell'unzione (cfr. *Es* 29, 1-7) e costituiti «per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati» (*Eb* 5, 1). Questo sacerdozio, facente parte della legge mosaica, è «l'introduzione di una speranza migliore» (*Eb* 7, 19), «ombra dei beni futuri», ma di per sé «non ha il potere di condurre alla perfezione, per mezzo di quei sacrifici che si offrono continuamente di anno in anno, coloro che si accostano a Dio» (*Eb* 10, 1).

Il sacerdozio levitico prefigurava in qualche modo nel popolo eletto la piena realizzazione del sacerdozio in Gesù Cristo, non legato alla genealogia, né ai sacrifici del tempio, né alla Legge, ma solo a Dio stesso (cfr. *Eb* 6, 17-20 e 7, 1 ss). Per questo, è «stato proclamato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek» (*Eb* 5, 10) colui che «con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati» (*Eb* 10, 14). Infatti il Verbo di Dio incarnato, compiendo le profezie messianiche, ha redento tutti gli uomini con la sua morte e risurrezione, donando la propria vita nella sua condizione sacerdotale. Questo sacerdozio, che Gesù stesso presenta in termini di consacrazione e di missione (cfr. *Gv* 10, 14), ha un valore universale: non si dà «un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo»<sup>1</sup>.

### 2. Il sacerdozio degli Apostoli e nella successione apostolica

Durante l'ultima cena Gesù manifesta la volontà di far partecipare i suoi Apostoli al suo sacerdozio, espresso come consacrazione e missione: «Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (*Gv* 17, 18-19). Questa partecipazione, durante il ministero di Cristo si dà in vari momenti che si possono considerare preparazione all'istituzione dell'ordine sacro: quando chiama gli apostoli costituendoli come collegio (cfr. *Mc* 3, 13-19), quando li istruisce e li invia a predicare (cfr. *Lc* 9, 1-6), quando affida loro la missione universale (cfr. *Mt* 28, 18-20), infine quando ordina loro di celebrare l'Eucaristia: «fate questo in memoria di me» (*I Cor* 11, 24). Nella missione apostolica essi «furono pienamente confermati il giorno di Pentecoste»<sup>2</sup>.

Nella loro vita, «non solo ebbero vari collaboratori nel ministero, ma perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, lasciarono quasi in testamento ai loro immediati cooperatori l'incarico di completare e consolidare l'opera da essi incominciata [...] e diedero disposizione che, quando essi fossero morti, altri uomini provati prendessero la successione del loro ministero». È così che «i vescovi hanno ricevuto il ministero della comunità con l'aiuto dei presbiteri e dei diaconi, presiedendo in luogo di Dio al gregge, di cui sono i pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo»<sup>3</sup>.

#### 2.1. La liturgia dell'ordinazione

Nel Nuovo Testamento il ministero apostolico è trasmesso attraverso l'imposizione delle mani accompagnata da una preghiera (cfr. *At* 6, 6; *I Tm* 4, 14; 5, 22; *2 Tm* 1, 6); questa è la prassi già presente nei riti di ordinazione più antichi, come quelli raccolti nella *Traditio apostolica* e negli *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Questo nucleo essenziale, che costituisce il segno sacramentale, è stato arricchito nel corso dei secoli con alcuni riti complementari, che possono differire a

seconda delle diverse tradizioni liturgiche. «Nel rito latino, i riti di introduzione – la presentazione e l'elezione dell'ordinando, l'omelia del vescovo, l'interrogazione dell'ordinando, le litanie dei santi – attestano che la scelta del candidato è stata fatta in conformità alla prassi della Chiesa e preparano l'atto solenne della consacrazione. A questa fanno seguito altri riti che esprimono e completano in maniera simbolica il mistero che si è compiuto: per il vescovo e il presbitero l'unzione del santo crisma, segno dell'unzione speciale dello Spirito Santo che rende fecondo il loro ministero; la consegna del libro dei Vangeli, dell'anello, della mitra e del pastorale al vescovo, come segno della sua missione apostolica di annunziare la Parola di Dio, della sua fedeltà alla Chiesa, sposa di Cristo, del suo compito di pastore del gregge del Signore; la consegna, al sacerdote, della patena e del calice, “l'offerta del popolo santo” che egli è chiamato a presentare a Dio; la consegna del libro dei Vangeli al diacono, che ha ricevuto la missione di annunziare il Vangelo di Cristo» (*Catechismo*, 1574).

## 2.2. Natura ed effetti del sacramento

Mediante il sacramento dell'Ordine si conferisce la partecipazione al sacerdozio di Cristo secondo la modalità trasmessa dalla successione apostolica. Il sacerdozio ministeriale si distingue dal sacerdozio comune dei fedeli che deriva dal Battesimo e dalla Confermazione. Entrambi, «quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro»<sup>4</sup>. È proprio e specifico del sacerdozio ministeriale essere «una rappresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore»<sup>5</sup>, e questo permette di esercitare l'autorità di Cristo nella funzione pastorale di predicazione e di governo, oltre che operare *in persona Christi* nell'esercizio del ministero sacramentale.

La *repraesentatio Christi Capitis* sussiste sempre nel ministro, la cui anima è stata marcata dal carattere sacramentale impresso indelebilmente nel momento dell'ordinazione. Il carattere è, dunque, l'effetto principale del sacramento, ed essendo permanente fa sì che l'Ordine non possa essere né ripetuto, né revocato, né conferito per un tempo limitato. «Un soggetto validamente ordinato può, certo, per giusti motivi, essere dispensato dagli obblighi e dalle funzioni connessi all'ordinazione o gli può essere fatto divieto di esercitarli, ma non può più diventare laico in senso stretto» (*Catechismo*, 1583).

In ognuno dei suoi gradi l'Ordine conferisce inoltre «la grazia dello Spirito Santo propria di questo sacramento» che «consiste in una configurazione a Cristo Sacerdote, Maestro e Pastore, del quale l'ordinato è costituito ministro» (*Catechismo*, 1585). Questa ministerialità è allo stesso tempo dono e compito, perché l'Ordine si riceve in vista del servizio a Cristo e ai fedeli, che nella Chiesa configurano il suo Corpo mistico. Più specificamente, per il vescovo il dono ricevuto è «lo Spirito di governo che hai dato al tuo amato Figlio Gesù Cristo e che Egli, a sua volta, ha comunicato ai santi apostoli»<sup>6</sup>. Per il presbitero si chiede a Dio il dono dello Spirito «affinché sia degno di presentarsi senza rimprovero davanti al tuo altare, di annunciare il Vangelo del tuo Regno, di adempiere il ministero della tua parola di verità, di offrirti doni e sacrifici spirituali, di rinnovare il tuo popolo mediante il bagno della rigenerazione; e così vada all'incontro del nostro gran Dio e Salvatore Gesù Cristo»<sup>7</sup>. Nel caso dei diaconi, «sostenuti dalla grazia sacramentale, nel servizio della liturgia, della parola e della carità, sono al servizio del Popolo di Dio, in comunione col vescovo e il suo presbiterio»<sup>8</sup>.

## 2.3. I gradi dell'ordine sacro

Il diaconato, il presbiterato e l'episcopato sono legati da una relazione intrinseca, in quanto gradi dell'unica realtà sacramentale dell'ordine sacro, ricevuti successivamente in modo inclusivo. A loro volta, essi si distinguono in base alla realtà sacramentale conferita e alle corrispondenti funzioni nella Chiesa.

L'episcopato è «la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della Chiesa e dalla voce dei santi padri viene chiamata il “sommo sacerdozio”, il “vertice del sacro ministero”»<sup>9</sup>. Ai vescovi è affidato «il ministero della comunità [...], presiedendo in luogo di Dio al gregge, di cui sono i pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo»<sup>10</sup>. Sono successori degli apostoli e membri del collegio episcopale, al quale si incorporano immediatamente in virtù dell'ordinazione, conservando la comunione gerarchica con il Papa, capo del collegio, e con gli altri membri. A loro competono soprattutto le funzioni di potestà, sia nella Chiesa universale che nel presiedere le Chiese locali, che reggono «come vicari e delegati di Cristo», e lo fanno «col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà»<sup>11</sup>. Tra le funzioni dei vescovi «eccelle la predicazione del Vangelo. I vescovi, infatti, sono gli araldi della fede, che portano a Cristo nuovi discepoli, sono i dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita», e «quando insegnano in comunione col Romano Pontefice devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità»<sup>12</sup>. Infine, in quanto dispensatori della grazia del supremo sacerdozio, essi amministrano in maniera sana e fruttuosa i sacramenti: «Essi dirigono il conferimento del battesimo, col quale è concesso partecipare al regale sacerdozio di Cristo. Essi sono i ministri originari della confermazione, i dispensatori degli ordini sacri e quelli che regolano la disciplina penitenziale, e con sollecitudine esortano e istruiscono il loro popolo, affinché esso nella liturgia e specialmente nel santo sacrificio della Messa compia la sua parte con fede e devozione»<sup>13</sup>.

Il presbiterato è stato istituito da Dio affinché i suoi ministri «avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale»<sup>14</sup>. La funzione ministeriale è stata affidata «in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero cooperatori dell'ordine episcopale per il retto assolvimento della missione apostolica»<sup>15</sup>. Essi partecipano «dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio Corpo» e, mediante l'ordine sacramentale ricevuto, «sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo Sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo Capo»<sup>16</sup>. Essi «costituiscono col loro vescovo un unico presbiterio, sebbene destinato a uffici diversi»<sup>17</sup> e compiono la loro missione in contatto diretto con gli uomini. Più esattamente, i presbiteri «hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il Vangelo di Dio, affinché seguendo il mandato del Signore: “Andate nel mondo intero a predicare il Vangelo a ogni creatura”, possano costituire e incrementare il popolo di Dio»<sup>18</sup>. La loro funzione è incentrata «nel culto o assemblea eucaristica, dove agendo in persona di Cristo, e proclamando il suo Mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro Capo e nel sacrificio della Messa rendono presente e applicano, fino alla venuta del Signore (cfr. *I Cor* 11, 26), l'unico Sacrificio del Nuovo Testamento, il sacrificio cioè di Cristo, che una volta per tutte si offre al Padre quale vittima immacolata (cfr. *Eb* 9, 14-28)»<sup>19</sup>. Questo va unito al «ministero della riconciliazione e del conforto per i fedeli penitenti o ammalati». Come veri pastori, «esercitando per la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo, Pastore e Capo, raccolgono la famiglia di Dio, come una fraternità animata dallo spirito d'unità, e per mezzo di Cristo nello Spirito la portano a Dio Padre»<sup>20</sup>.

I diaconi costituiscono il grado inferiore della gerarchia. A essi le mani sono imposte «non per il sacerdozio, ma per il servizio», che esercitano come una *rapraesentatio Christi Servi*. Compete al diacono «amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'Eucaristia, in nome della Chiesa assistere e benedire 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 sacramenti, presiedere al rito del funerale e della sepoltura»<sup>21</sup>.

### 3. Ministro e soggetto

L'amministrazione dell'Ordine nei suoi tre gradi è riservata esclusivamente al vescovo: nel Nuovo Testamento lo conferiscono solo gli Apostoli e, «poiché il sacramento dell'Ordine è il sacramento del ministero apostolico, spetta ai vescovi in quanto successori degli Apostoli trasmettere “questo dono dello Spirito” (LG 21), “il seme apostolico (LG 20)» (*Catechismo*, 1576), conservato nei secoli nel ministero ordinato.

Per la liceità dell'ordinazione episcopale è richiesto, nella Chiesa latina, un esplicito mandato pontificio (cfr. CIC, 1013); nelle Chiese orientali è riservata al Romano Pontefice, al Patriarca o al Metropolita, ed è sempre illecita se non consta un legittimo mandato (cfr. CCEO, 745). Nel caso di ordinazioni presbiterali e diaconali, occorre che l'ordinante sia il vescovo proprio del candidato, oppure aver ricevuto le lettere dimissorie dell'autorità competente (cfr. CIC, 1015-1016); se l'ordinazione ha luogo fuori della propria circoscrizione, è necessaria la venia del vescovo diocesano (cfr. CIC, 1017).

Per la validità dell'ordinazione nei suoi tre gradi, è necessario che il candidato sia uomo e sia battezzato. Gesù Cristo, infatti, scelse come apostoli solamente uomini, malgrado che fra quelli che lo seguivano c'erano anche donne, che in varie circostanze dimostrarono una maggior fedeltà. Questo comportamento del Signore è normativa per tutta la vita della Chiesa e non può essere considerata circostanziale, perché anche gli apostoli si sentirono vincolati a questa prassi e imposero le mani solo a uomini, anche quando la Chiesa era diffusa in regioni dove la presenza della donna nel ministero non avrebbe suscitato perplessità. I padri della Chiesa seguirono fedelmente questa norma, coscienti che si trattava di una tradizione vincolante, che fu adeguatamente raccolta in taluni decreti sinodali. La Chiesa, di conseguenza, «non si riconosce l'autorità di ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale»<sup>22</sup>.

Una ordinazione legittima e pienamente fruttuosa richiede inoltre, da parte del candidato, la vocazione come realtà soprannaturale, allo stesso tempo confermata dall'invito dell'autorità competente (la «chiamata della gerarchia»). D'altra parte, nella Chiesa latina vige la legge del celibato ecclesiastico per i tre gradi; essa «non è richiesta dalla natura stessa del sacerdozio»<sup>23</sup>, però «ha molteplici rapporti di convenienza con il sacerdozio» perché con essa i chierici partecipano al celibato assunto da Cristo per compiere la sua missione, «aderiscono più facilmente a Lui con un cuore non diviso, si dedicano più liberamente in Lui e per Lui al servizio di Dio e degli uomini». Con la piena donazione delle loro vite alla missione affidata, gli ordinandi «evocano così quell'arcano sposalizio istituito da Dio [...], per il quale la Chiesa ha come suo unico sposo Cristo. Essi inoltre diventano segno vivente di quel mondo futuro, presente già attraverso la fede e la carità, nel quale i figli della risurrezione non si uniranno in matrimonio»<sup>24</sup>. Non sono obbligati al celibato i diaconi permanenti, né i diaconi e i presbiteri delle Chiese orientali. Infine, per essere ordinati si richiedono determinate disposizioni interne ed esterne, l'età e la scienza dovute, il compimento dei requisiti preliminari all'ordinazione e l'assenza di impedimenti e irregolarità (cfr. CIC, 1029-1042; CCEO, 758-762). Per i candidati all'ordinazione episcopale si richiedono condizioni particolari che assicurano la loro idoneità (cfr. CIC, 378).

*Philip Goyret*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1533-1600.

#### Lecture raccomandate

Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 18-29; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2, 4-6, 15-17.  
San Josemaría, Omelia *Sacerdoti per l'eternità*, in *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1993, pp. 69-83.

---

<sup>1</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 14.

<sup>2</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 19.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>5</sup> Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Pastores dabo vobis*, 25-III-1992, 15, 4.

<sup>6</sup> Pontificale Romano, Ordinazione episcopale, Preghiera consacratrice.

<sup>7</sup> Rito bizantino, Preghiera di ordinazione presbiterale.

<sup>8</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 25.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>14</sup> Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 28.

<sup>18</sup> Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.

<sup>19</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 28.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II, Lettera Ap. *Ordinatio Sacerdotalis*, 22-V-1994, 2.

<sup>23</sup> Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16.

<sup>24</sup> *Ibidem*.



## TEMA 25. Il matrimonio

**L'intima comunità di vita e di amore coniugale tra uomo e donna è sacra, ed è strutturata in base a leggi stabilite dal Creatore, che non dipendono dall'arbitrio umano.**

«Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento» (CIC, 1055 § 1).

### 1. Il disegno divino sul matrimonio

«È Dio stesso l'autore del matrimonio»<sup>1</sup>. L'intima comunità coniugale tra l'uomo e la donna è sacra, ed è strutturata in base a leggi proprie stabilite dal Creatore, che non dipendono dall'arbitrio umano.

L'istituzione del matrimonio come sacramento non è una ingerenza indebita nelle intime relazioni personali tra un uomo e una donna, ma una esigenza interiore del patto di amore coniugale: è l'unico "luogo" che rende possibile che l'amore tra un uomo e una donna sia coniugale<sup>2</sup>, vale a dire, un amore elettivo che abbraccia il bene di tutta la persona in quanto sessualmente differenziata<sup>3</sup>. Questo amore reciproco tra gli sposi «diventa un'immagine dell'amore assoluto e indefettibile con cui Dio ama l'uomo. È cosa buona, molto buona, agli occhi del Creatore (*Gn* 1, 31). Questo amore che Dio benedice è destinato ad essere fecondo e si inserisce nella sua cura del creato: Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela" (*Gn* 1, 28)» (*Catechismo*, 1604).

Il peccato originale provocò la rottura della comunione originale tra l'uomo e la donna, debilitando la coscienza morale relativa all'unità e indissolubilità del matrimonio. La Legge antica, conforme alla pedagogia divina, non critica la poligamia dei patriarchi, né proibisce il divorzio; ma «vedendo l'Alleanza di Dio con Israele sotto l'immagine di un amore coniugale esclusivo e fedele (cfr. *Os* 1-3; *Is* 54.62; *Ger* 2-3.31; *Ez* 16, 62; 23), i profeti hanno preparato la coscienza del Popolo eletto ad una intelligenza approfondita dell'unicità e dell'indissolubilità del matrimonio (Cfr. *Ml* 2, 13-17)» (*Catechismo*, 1611).

«Gesù Cristo non solo ristabilisce l'ordine iniziale voluto da Dio, ma dona la grazia per vivere il Matrimonio nella nuova dignità di Sacramento, che è il segno del suo amore sponsale per la Chiesa: "Voi mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa" (*Ef* 5, 25)» (*Compendio*, 341).

«Tra i battezzati non può sussistere un valido contratto matrimoniale, che non sia per ciò stesso sacramento» (CIC, 1055 § 2)<sup>4</sup>.

Il sacramento del matrimonio aumenta la grazia santificante e conferisce la grazia sacramentale specifica che aiuta a vivere tutte le realtà della vita coniugale<sup>5</sup>, soprattutto l'amore tra gli sposi<sup>6</sup>. La vocazione universale alla santità viene specificata per gli sposi «dal sacramento celebrato e tradotta concretamente nelle realtà proprie dell'esistenza coniugale e familiare»<sup>7</sup>. «Gli sposi sono chiamati a santificare il loro matrimonio e a santificare se stessi in questa unione. Commetterebbero perciò un grave errore se edificassero la propria condotta spirituale volgendo le spalle alla famiglia o al margine di essa. La vita familiare, i rapporti coniugali, la cura e l'educazione dei figli, lo sforzo economico per sostenere la famiglia, darle sicurezza e migliorare le condizioni, i rapporti con gli altri componenti della comunità sociale: sono queste le situazioni umane più comuni che gli sposi cristiani devono soprannaturalizzare»<sup>8</sup>.

### 2. La celebrazione del matrimonio

Il matrimonio nasce dal consenso personale e irrevocabile degli sposi (cfr. *Catechismo*, 1626). «Il consenso matrimoniale è l'atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio» (CIC, 1057 § 2).

«La Chiesa normalmente richiede per i suoi fedeli la *forma ecclesiastica* della celebrazione del matrimonio» (*Catechismo*, 1631). Perciò, «sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni, conformemente, tuttavia, alle norme stabilite» dal Codice di Diritto Canonico (CIC, 1108 § 1).

Diverse ragioni concorrono a spiegare questa determinazione: il matrimonio sacramentale è un atto *liturgico*; introduce in un *ordo* ecclesiale, creando diritti e doveri nella Chiesa, fra gli sposi e verso i figli. Poiché il matrimonio è uno stato di vita nella Chiesa, è necessario che vi sia certezza su di esso (da qui l'obbligo di avere dei testimoni); e il carattere pubblico del consenso protegge il "Sì" una volta dato e aiuta a rimanervi fedele (cfr. *Catechismo*, 1631).

### 3. Le proprietà essenziali del matrimonio

«Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità, che nel matrimonio cristiano conseguono una peculiare stabilità in ragione del sacramento» (CIC, 1056). Il marito e la moglie «per il patto di amore coniugale "non sono più due, ma una sola carne" (*Mt* 19, 6) [...]». Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità<sup>9</sup>.

«L'unità del matrimonio confermata dal Signore appare in maniera lampante anche dalla uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna, che deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore. La *poligamia* è contraria a questa pari dignità e all'amore coniugale che è unico ed esclusivo» (*Catechismo*, 1645).

«Nella sua predicazione Gesù ha insegnato senza equivoci il senso originale dell'unione dell'uomo e della donna, quale il Creatore l'ha voluta all'origine: il permesso, dato da Mosè, di ripudiare la propria moglie, era una concessione motivata dalla durezza del cuore (cfr. *Mt* 19, 8); l'unione matrimoniale dell'uomo e della donna è indissolubile: Dio stesso l'ha conclusa. "Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi" (*Mt* 19, 6)» (*Catechismo*, 1614). In virtù del sacramento, col quale gli sposi cristiani manifestano e partecipano del mistero dell'unità e del fecondo amore fra Cristo e la Chiesa (cfr. *Ef* 5, 32), l'indissolubilità acquista un significato nuovo e più profondo, aumentando la solidità originale del vincolo coniugale, in modo che «il matrimonio rato [ossia, celebrato fra battezzati] e consumato non può essere sciolto da nessuna potestà umana e per nessuna causa, eccetto la morte» (CIC, 1141).

«Il *divorzio* è una grave offesa alla legge naturale. Esso pretende di sciogliere il patto liberamente stipulato dagli sposi di vivere l'uno con l'altro fino alla morte. Il divorzio offende l'Alleanza della salvezza, di cui il matrimonio sacramentale è segno» (*Catechismo*, 2384). «Può avvenire che uno dei coniugi sia vittima innocente del divorzio pronunciato dalla legge civile; questi allora non contravviene alla norma morale. C'è infatti una differenza notevole tra il coniuge che si è sinceramente sforzato di rimanere fedele al sacramento del Matrimonio e si vede ingiustamente abbandonato, e colui che, per sua grave colpa, distrugge un matrimonio canonicamente valido» (*Catechismo*, 2386).

«Esistono tuttavia situazioni in cui la coabitazione matrimoniale diventa praticamente impossibile per le più varie ragioni. In tali casi la Chiesa ammette la *separazione* fisica degli sposi e la fine della coabitazione. I coniugi non cessano di essere marito e moglie davanti a Dio; non sono liberi di contrarre una nuova unione. In questa difficile situazione, la soluzione migliore sarebbe, se possibile, la riconciliazione» (*Catechismo*, 1649). Se dopo la separazione «il

divorzio civile rimane l'unico modo possibile di assicurare certi diritti legittimi, quali la cura dei figli o la tutela del patrimonio, può essere tollerato senza che costituisca una colpa morale» (*Catechismo*, 2383).

Se dopo il divorzio si contrae una nuova unione, sia pure riconosciuta dalla legge civile, «il coniuge risposato si trova in tal caso in una condizione di adulterio pubblico e permanente» (*Catechismo*, 2384). I divorziati risposati, anche se continuano a far parte della Chiesa, non possono essere ammessi all'Eucaristia, perché il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente l'unione di amore indissolubile fra Cristo e la Chiesa significata e resa attuale nell'Eucaristia. «La riconciliazione nel sacramento della Penitenza – che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico – può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell'alleanza e di fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indissolubilità del matrimonio. Ciò importa, in concreto, che quando l'uomo e la donna, per seri motivi – quali, ad esempio, l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione, assumano l'impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi»<sup>10</sup>.

#### **4. La paternità responsabile**

«Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento. I figli sono il preziosissimo dono del matrimonio e contribuiscono moltissimo al bene degli stessi genitori. Lo stesso Dio che disse: “Non è bene che l'uomo sia solo” (*Gn* 2, 18) e che “credè all'inizio l'uomo maschio e femmina” (*Mt* 19, 4), volendo comunicare all'uomo una certa speciale partecipazione nella sua opera creatrice, benedisse l'uomo e la donna, dicendo loro: “Crescete e moltiplicatevi” (*Gn* 1, 28). Di conseguenza la vera pratica dell'amore coniugale e tutta la struttura della vita familiare che ne nasce, senza posporre gli altri fini del matrimonio, a questo tendono che i coniugi, con fermezza d'animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia» (*Catechismo*, 1652)<sup>11</sup>. Perciò «tra i coniugi che in tal modo soddisfano alla missione loro affidata da Dio, sono da ricordare in modo particolare quelli che, con decisione prudente e di comune accordo, accettano con grande animo anche un più gran numero di figli da educare convenientemente»<sup>12</sup>.

Lo stereotipo della famiglia presentata dalla cultura dominante di oggi si oppone alla famiglia numerosa, giustificandolo con ragioni economiche, sociali, igieniche, ecc. Però «il vero amore reciproco trascende la comunione di vita tra marito e moglie, e si estende ai suoi frutti naturali, i figli. Invece l'egoismo finisce per degradare questo amore al livello della semplice soddisfazione dell'istinto, e distrugge il rapporto che unisce genitori e figli. È difficile sentirsi buon figlio – vero figlio – dei propri genitori quando si possa pensare di essere venuto al mondo contro la loro volontà, cioè di essere nato non da un amore degno di questo nome, ma da un imprevisto o da un errore di calcolo [...]. Vedo con chiarezza che gli attacchi alle famiglie numerose provengono dalla mancanza di fede: sono il prodotto di un ambiente sociale incapace di comprendere la generosità, e che pretende di nascondere il proprio egoismo e certe pratiche inconfessabili con motivazioni apparentemente altruiste»<sup>13</sup>.

Pur con una disposizione generosa verso la paternità, gli sposi possono essere «ostacolati da alcune condizioni della vita di oggi, e possono trovare circostanze nelle quali non si può aumentare, almeno per un certo tempo, il numero dei figli»<sup>14</sup>. «Se per distanziare le nascite esistono seri motivi, derivati dalle condizioni fisiche o psicologiche dei coniugi, o da circostanze esteriori, la Chiesa insegna essere allora lecito tener conto dei ritmi naturali immanenti alle funzioni generative per l'uso del matrimonio nei soli periodi infecundi e così regolare la natalità»<sup>15</sup>.

È intrinsecamente cattiva «ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione»<sup>16</sup>.

Anche quando si cerca di ritardare un nuovo concepimento, il valore morale dell'atto coniugale compiuto nel periodo infecondo della donna è diverso da quello effettuato col ricorso a un mezzo contraccettivo. «Per la sua intima struttura, l'atto coniugale, mentre unisce con profondissimo vincolo gli sposi, li rende atti alla generazione di nuove vite, secondo leggi iscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità»<sup>17</sup>. Facendo ricorso al contraccettivo si esclude il significato procreativo dell'atto coniugale; l'uso del matrimonio nei periodi infecondi della donna rispetta l'inseparabile connessione dei significati unitivi e procreativi della sessualità umana. Nel primo caso si commette un atto positivo per impedire la procreazione, eliminando dall'atto coniugale la potenzialità che gli è propria in ordine alla procreazione; nel secondo, si omette l'uso del matrimonio solo nei periodi fecondi della donna, cosa che di per sé non lede nessun altro atto coniugale della sua capacità procreativa al momento del suo compimento<sup>18</sup>. Pertanto la paternità responsabile, così come la insegna la Chiesa, non comporta in nessun modo una mentalità contraccettiva; al contrario, risponde a una determinata situazione dovuta a circostanze che per se stesse non sono volute, ma che si subiscono, e che possono contribuire, con l'orazione, a unire di più i coniugi e tutta la famiglia.

## 5. Il matrimonio e la famiglia

«Secondo il disegno di Dio, il matrimonio è il fondamento della più ampia comunità della famiglia, poiché l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione ed educazione della prole, in cui trovano il loro coronamento»<sup>19</sup>.

«Poiché il Creatore di tutte le cose ha costituito il matrimonio quale principio e fondamento dell'umana società, la famiglia è divenuta la prima e vitale cellula della società»<sup>20</sup>. Questa specifica ed esclusiva dimensione pubblica del matrimonio e della famiglia richiede la sua difesa e la sua promozione da parte dell'autorità civile<sup>21</sup>. Le leggi che non riconoscono le proprietà essenziali del matrimonio – il divorzio -, o lo equiparano ad altre forme di unione non matrimoniale – unioni di fatto o unioni tra persone dello stesso sesso – sono ingiuste: ledono gravemente il fondamento della stessa società che lo Stato è obbligato e proteggere e promuovere<sup>22</sup>.

Nella Chiesa la famiglia è chiamata “chiesa domestica” perché la specifica comunione dei suoi membri è chiamata ad essere «rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale»<sup>23</sup>. «I genitori devono essere per i loro figli, con la parola e con l'esempio, i primi annunciatori della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra in modo speciale»<sup>24</sup>. «È qui che si esercita in maniera privilegiata il *sacerdozio battesimale* del padre di famiglia, della madre, dei figli, di tutti i membri della famiglia, con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità. Il focolare è così la prima scuola di vita cristiana e una scuola di umanità più ricca. È qui che si apprende la fatica e la gioia del lavoro, l'amore fraterno, il perdono generoso, sempre rinnovato, e soprattutto il culto divino attraverso la preghiera e l'offerta della propria vita» (*Catechismo*, 1657).

*Rafael Diaz*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1601-1666, 2331-2400.

Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et Spes*, 47-52.

Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 11-16.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, 87-112.

San Josemaría, Omelia, *Il matrimonio, vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, 22-30.

J. Miras – J.I. Bañares, *Matrimonio y familia*, Rialp, Madrid 2006.

J.M. Ibáñez Langlois, *Sexualidad, Amor, Santa Pureza*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2006.

---

<sup>1</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 48.

<sup>2</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 11.

<sup>3</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et Spes*, 49.

<sup>4</sup> «Infatti, mediante il battesimo, l'uomo e la donna sono definitivamente inseriti nella nuova ed eterna alleanza, nell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa. Ed è in ragione di questo indistruttibile inserimento che l'intima comunità di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore, viene elevata e assunta nella carità sponsale di Cristo, sostenuta e arricchita dalla sua forza redentrice» (Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 13).

<sup>5</sup> «Gli sposi hanno grazia di stato – la grazia del sacramento – per praticare tutte le virtù umane e cristiane della convivenza: la comprensione, il buon umore, la pazienza, il perdono, la delicatezza nel rapporto specifico» (San Josemaría, *Colloqui*, 108).

<sup>6</sup> «L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentrice del Cristo e dalla azione salvifica della Chiesa, perché i coniugi, in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nella sublime missione di padre e madre» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et Spes*, 48).

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 56.

<sup>8</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 23.

<sup>9</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 48.

<sup>10</sup> Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 84. Cfr. Benedetto XVI, Es. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 29; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera sulla Comunione Eucaristica ai fedeli divorziati che si sono risposati*, 14-IX-1994; *Catechismo*, 1650.

<sup>11</sup> «Nel compito di trasmettere la vita umana e di educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi sanno di essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti [...], i coniugi cristiani, confidando nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione in Cristo quando adempiono alla loro funzione di procreare, con generosa, umana e cristiana responsabilità» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et Spes*, 50).

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> San Josemaría, *Colloqui*, 94. «Gli sposi devono costruire la loro convivenza su un affetto sincero e limpido e sulla gioia di mettere al mondo i figli che Dio dà loro la possibilità di avere, sapendo all'occorrenza rinunciare a comodità personali e avendo fede nella Provvidenza divina. Formare una famiglia numerosa, se tale è la volontà di Dio, è una garanzia di felicità e di

---

efficacia, checché ne dicano i tristi fautori di un cieco edonismo» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 25).

<sup>14</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et Spes*, 51.

<sup>15</sup> Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, 26-VII-1968, 16.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 12. L'atto coniugale compiuto con l'esclusione di uno dei significati è intrinsecamente disonesto: «un atto coniugale imposto al coniuge senza nessun riguardo alle sue condizioni ed ai suoi giusti desideri non è un vero atto di amore e nega pertanto un'esigenza del retto ordine morale nei rapporti tra gli sposi»; o «un atto di amore reciproco, che pregiudichi la disponibilità a trasmettere la vita che Dio creatore di tutte le cose secondo particolari leggi vi ha immesso, è in contraddizione sia con il disegno divino, a norma del quale è costituito il coniugio, sia con il volere dell'Autore della vita umana. Usare di questo dono divino distruggendo, anche soltanto parzialmente, il suo significato e la sua finalità è contraddire alla natura dell'uomo come a quella della donna e del loro più intimo rapporto, e perciò è contraddire anche al piano di Dio e alla sua santa volontà» (*Ibidem*, 13).

<sup>18</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 32; *Catechismo*, 2370. La soppressione del significato procreativo comporta l'esclusione del significato unitivo dell'atto coniugale: «il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale» (Es. ap. *Familiaris consortio*, 32).

<sup>19</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>21</sup> «La famiglia è l'elemento naturale e fondamentale della società e ha diritto alla protezione da parte della società e dello Stato» (ONU, *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, 10-XII-1948, art. 16).

<sup>22</sup> Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e unioni di fatto*, Città del Vaticano 2000; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali*, Città del Vaticano, 3-VI-2003.

<sup>23</sup> Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 21.

<sup>24</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 11.

## TEMA 26. La libertà, la legge e la coscienza

**Dio ha voluto l'uomo libero affinché possa cercare il suo Creatore e Redentore senza coercizione.**

### 1. La libertà dei figli di Dio

La libertà dell'uomo ha varie dimensioni. La *libertà dalla coazione* è quella che permette alla persona per fare senza imposizioni o impedimenti esterni ciò che ha deciso; così si parla di libertà di espressione, libertà di associazione, ecc. La *libertà di scelta* o *libertà psicologica* è l'assenza di una necessità interna nello scegliere una cosa o l'altra; non si riferisce alla possibilità di *fare*, ma alla possibilità di *decidere*, senza essere soggetto a un determinismo interiore. In *senso morale*, la libertà si riferisce invece alla capacità di accogliere e amare il bene, che è l'oggetto della volontà, senza essere schiavo di passioni disordinate e del peccato.

Dio ha voluto l'uomo libero affinché «cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con la adesione a Lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberatosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti»<sup>1</sup>.

La libertà dalla coazione esterna, dalla necessità interna e dalle passioni disordinate, in una parola la piena libertà umana, ha un grande valore perché solo con essa è possibile l'amore (la libera scelta) del bene in quanto bene, e pertanto anche l'amore per Dio bene supremo. Con tali atti l'uomo imita l'Amore divino e raggiunge il fine per il quale è stato creato. In tal senso si afferma che «la vera libertà è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina»<sup>2</sup>.

La Sacra Scrittura considera la libertà umana dalla prospettiva della storia della salvezza. A causa della prima caduta, la libertà che l'uomo aveva ricevuto da Dio è caduta sotto la schiavitù del peccato, anche se non ne è rimasta completamente corrotta (cfr. *Catechismo*, 1739-1740). Con la sua Croce gloriosa, annunciata e preparata dall'economia dell'Antico Testamento, «Cristo ha ottenuto la salvezza di tutti gli uomini. Li ha riscattati dal peccato che li teneva in schiavitù» (*Catechismo*, 1741). Solo collaborando con la grazia che Dio dà per mezzo di Cristo l'uomo può godere della piena libertà in senso morale: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (*Gal* 5, 1; cfr. *Catechismo*, 1742).

La possibilità che l'uomo peccasse non fece rinunciare a Dio di crearlo libero. Le autorità umane debbono rispettare la libertà e non metterle più limiti di quelli necessari e per mezzo di leggi giuste. Allo stesso tempo conviene ricordare che non basta che le decisioni siano libere perché siano buone. Alla luce del grandissimo valore della libera affermazione del bene da parte dell'uomo si capisce l'esigenza etica di rispettarne la libertà anche se è fallibile.

### 2. La legge morale naturale

Il termine legge è utilizzato per indicare realtà diverse. La legge naturale, la Nuova Legge o Legge di Cristo, le leggi umane civili ed ecclesiastiche, sono leggi in senso molto diverso, anche se tutte hanno qualcosa in comune.

Si chiama legge eterna il disegno della Sapienza divina che vuole condurre tutta la creazione al suo fine<sup>3</sup>; per ciò che si riferisce al genere umano, essa rappresenta l'eterno disegno salvifico di Dio, col quale ci ha scelti in Cristo «per essere santi e immacolati al suo cospetto», «predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1, 4-5).

Dio conduce ogni creatura al suo fine tenendo conto della sua natura. In sostanza, «Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non "dall'esterno",



attraverso le leggi della natura fisica, ma “dal di dentro”, mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all’uomo la giusta direzione del suo libero agire»<sup>4</sup>.

La legge morale naturale è la partecipazione della legge eterna da parte delle creature razionali<sup>5</sup>. «È la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina all’atto e al fine che loro convengono»<sup>6</sup>. Pertanto si tratta di una legge divina (divino-naturale). Consiste nella luce della ragione che permette all’uomo di discernere il bene e il male, e che ha forza di legge in quanto voce e interprete della più alta ragione di Dio, della quale il nostro spirito partecipa e alla quale la nostra libertà aderisce<sup>7</sup>. Viene chiamata *naturale* perché consiste nella luce della ragione che ogni uomo ha per natura.

La legge morale naturale è un primo passo nella comunicazione a tutto il genere umano del disegno salvifico di Dio, la cui completa conoscenza è possibile solo attraverso la Rivelazione. La legge naturale «ha come perno l’aspirazione e la sottomissione a Dio, fonte e giudice di ogni bene, e altresì il senso dell’altro come uguale a se stesso» (*Catechismo*, 1955).

- *Proprietà*. La legge morale naturale è *universale* perché si estende a ogni persona umana, di tutte le epoche (cfr. *Catechismo*, 1956). «È *immutabile* e permane inalterata attraverso i mutamenti della storia; rimane sotto l’evolversi delle idee e dei costumi e ne sostiene il progresso. Le norme che la esprimono restano sostanzialmente valide» (*Catechismo*, 1958)<sup>8</sup>. È *obbligatoria* perché, per tendere verso Dio, l’uomo deve compiere liberamente il bene ed evitare il male; per questo deve poter distinguere il bene dal male, cosa che accade anzitutto grazie alla luce della ragione naturale<sup>9</sup>. L’osservanza della legge morale naturale in determinate situazioni può essere difficile; ma non è mai impossibile<sup>10</sup>.

- *Conoscenza della legge naturale*. I precetti della legge naturale possono essere conosciuti da tutti mediante la ragione. Tuttavia, di fatto non tutti i suoi precetti sono percepiti da tutti in modo chiaro e immediato (cfr. *Catechismo*, 1960). La loro conoscenza può essere condizionata dalle disposizioni personali, dall’ambiente sociale e culturale, dall’educazione ricevuta, ecc. Dato che nella nostra condizione attuale subiamo le conseguenze del peccato, perché le verità morali possano essere conosciute da tutti «con facilità, con ferma certezza e senza alcun errore»<sup>11</sup> ci sono necessarie la grazia di Dio e la Rivelazione.

### 3. La legge divino-positiva

La Legge Antica, rivelata da Dio a Mosè, «è il primo stadio della Legge rivelata. Le sue prescrizioni morali sono riassunte nei Dieci comandamenti» (*Catechismo*, 1962), che esprimono le conclusioni immediate della legge morale naturale. L’intera economia dell’Antico Testamento è soprattutto ordinata a preparare, annunciare e significare l’avvento del Salvatore<sup>12</sup>.

La *Nuova Legge* o Legge Evangelica o Legge di Cristo «è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo. I precetti esterni, di cui pure l’Evangelo parla, dispongono a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita»<sup>13</sup>.

L’elemento principale della Legge di Cristo è la grazia dello Spirito Santo, che sana l’uomo intero e si manifesta nella fede che opera attraverso l’amore<sup>14</sup>. È fondamentalmente una legge interiore, che dall’interno dà la forza per compiere quello che prescrive. È anche legge scritta, che si trova negli insegnamenti del Signore (il Discorso della montagna, le beatitudini, ecc.) e in quelli degli Apostoli, e che si possono riassumere nel comandamento dell’amore. Questo secondo elemento non è di importanza secondaria, perché la grazia dello Spirito Santo, infusa nel cuore del credente, implica necessariamente di «vivere secondo lo Spirito» e si esprime attraverso i «frutti dello Spirito», ai quali si oppongono le «opere della carne» (cfr. Gal 5, 16-26).

La Chiesa è l’interprete autentico della legge naturale (cfr. *Catechismo*, 2036). Questo compito non è destinato soltanto ai suoi fedeli, ma – per mandato di Cristo: *euntes, docete omnes gentes*

(Mt 28, 19) – riguarda tutti gli uomini. Da qui nasce la responsabilità che hanno tutti i cristiani di insegnare la legge morale naturale, poiché possono conoscerla con facilità e senza errore mediante la fede e con l'aiuto del Magistero.

#### **4. Le leggi civili**

Le leggi civili sono le disposizioni normative emanate dalle autorità pubbliche al fine di *promulgare, esplicitare o concretare* le esigenze della legge morale naturale per regolare la vita dei cittadini nell'ambito della società organizzata<sup>15</sup>. Esse devono garantire soprattutto la pace, la sicurezza, la libertà, la giustizia, la tutela dei diritti fondamentali della persona e la moralità pubblica<sup>16</sup>.

La virtù della giustizia comporta l'obbligo morale di adempiere le leggi civili giuste. La gravità di questo obbligo dipende dalla importanza del contenuto di ciascuna legge per il bene comune della società.

Sono ingiuste le leggi civili che si oppongono alla legge morale naturale e al bene comune della società. Più esattamente, sono ingiuste le leggi:

1) che proibiscono di fare qualcosa che per i cittadini è moralmente obbligatorio o che impongono di fare una cosa che non si può fare senza cadere in una colpa morale;

2) quelle che ledono positivamente o privano della dovuta tutela beni fondamentali: la vita, la giustizia, i diritti fondamentali della persona, il matrimonio, la famiglia, ecc.;

3) quelle che non sono promulgate legittimamente;

4) quelle che non attribuiscono in modo equo e proporzionato ai cittadini le cariche e i benefici.

Le leggi civili ingiuste non obbligano in coscienza; al contrario, c'è l'obbligo morale di non adempiere le disposizioni relative, soprattutto se sono ingiuste per le ragioni indicate in 1) e 2), e di manifestare il proprio disaccordo, cercando il modo di cambiarle in quanto possibile o, almeno, di ridurne gli effetti negativi. In alcuni casi si dovrà ricorrere all'obiezione di coscienza (cfr. *Catechismo*, 2242-2243)<sup>17</sup>.

#### **5. Le leggi ecclesiastiche e i comandamenti della Chiesa**

Per salvare gli uomini Dio ha voluto anche che facciano parte di una società<sup>18</sup>, la Chiesa, fondata da Gesù Cristo e da Lui dotata di tutti i mezzi per perseguire il suo fine soprannaturale, che è la salvezza delle anime. Uno di questi mezzi è la potestà legislativa, che ha il Romano Pontefice per la Chiesa universale e i Vescovi diocesani – e le autorità ad essi equiparate – per le proprie circoscrizioni. La maggior parte delle leggi di ambito universale sono contenute nel Codice di Diritto Canonico. Esiste un Codice per i fedeli di rito latino e un altro per quelli di rito orientale.

Le leggi ecclesiastiche danno origine a obblighi morali<sup>19</sup>, che sono più o meno gravi a seconda della materia.

Ci sono cinque Precetti Generali della Chiesa: 1) partecipare alla Messa la domenica e le altre feste comandate (cfr: *Catechismo*, 2042); 2) confessarsi almeno una volta l'anno, quando si è in pericolo di morte e se si vuol fare la comunione (cfr. *Catechismo*, 2042); 3) ricevere la comunione almeno una volta all'anno, a Pasqua (cfr. *Catechismo*, 2042); 4) osservare il digiuno e astenersi dal mangiare carne nei giorni stabiliti dalla Chiesa (cfr. *Catechismo*, 2043); 5) sovvenire alle necessità materiali della Chiesa (cfr. *Catechismo*, 2043).

#### **6. La libertà e la legge**

Vi sono alcuni modi di impostare le questioni morali che sembrano supporre che le esigenze etiche contenute nella legge morale siano al di fuori della libertà. Libertà e legge sembrano allora due realtà che si contrappongono e si limitano reciprocamente: come se la libertà cominciasse dove finisce la legge e viceversa.

La realtà è che il comportamento libero non è quello guidato dall'istinto o da una necessità fisica o biologica, ma è regolato da ogni singola persona in base alla conoscenza che essa ha del bene e del male: liberamente compie il bene indicato dalla legge morale e liberamente evita il male conosciuto mediante la stessa legge.

Il rifiuto del bene conosciuto non è libertà, ma peccato. Ciò che si oppone alla legge morale è il peccato, non la libertà. La legge indica, certamente, che è necessario correggere la spinta a compiere azioni peccaminose: desiderio di vendetta, di violenza, di rubare, ecc., ma questa indicazione morale non si oppone alla libertà, che mira sempre alla libera affermazione di ciò che è buono, e neppure presuppone una coazione della libertà. L'uomo conserva sempre la triste possibilità di peccare. «Compiere il male non è liberazione, ma schiavitù [...]. Potrà dire di essersi comportato a suo gusto, ma non potrà far sentire la voce della vera libertà; perché si è reso schiavo di ciò che ha scelto, ed ha scelto il peggio, l'assenza di Dio, e lì non vi è libertà»<sup>20</sup>.

Talvolta le leggi e i regolamenti *umani*, a causa di generalità o della concisione con cui sono espressi, possono non dare indicazioni chiare su ciò che si deve fare. La persona ben formata sa che in questi casi deve fare ciò che intende che è bene<sup>21</sup>. Non esiste però nessun caso nel quale sia cosa buona compiere azioni intrinsecamente cattive proibite dalla legge morale naturale o dalla legge divino-positiva (adulterio, omicidio deliberato, ecc.)<sup>22</sup>.

## 7. La coscienza morale

«La coscienza morale è un giudizio della ragione mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto» (*Catechismo*, 1778). La coscienza formula «l'*obbligo morale* alla luce della legge naturale: è l'obbligo di fare ciò che l'uomo, mediante l'atto della sua coscienza, *conosce* come un bene che gli è assegnato *qui e ora*»<sup>23</sup>.

La coscienza è la «norma prossima della moralità personale»<sup>24</sup>; per questa ragione, quando si agisce contro di essa, si commette un male morale. Il ruolo di norma prossima appartiene alla coscienza non perché essa sia la norma suprema<sup>25</sup>, ma perché ha per la persona un carattere ultimo ineludibile: «il giudizio della coscienza afferma "ultimamente" la conformità di un certo comportamento concreto rispetto alla legge»<sup>26</sup>: quando la persona giudica con sicurezza, dopo aver esaminato il problema con tutti i mezzi a sua disposizione, non esiste una istanza successiva, una coscienza della coscienza, un giudizio del giudizio, perché altrimenti si andrebbe avanti all'infinito.

Si chiama *coscienza retta* o *vera* quella che giudica secondo verità la qualità morale di un atto, e *coscienza erronea* quella che non riconosce la verità, stimando buona un'azione che in realtà è cattiva, o viceversa. La causa dell'errore di coscienza è l'*ignoranza*, che può essere *invincibile* (e incolpevole) se la persona non ha nessuna possibilità di riconoscerla e superarla, o *vincibile* (e colpevole) se si la potrebbe riconoscere e superare, ma permane perché la persona non vuole mettere i mezzi atti a superarla<sup>27</sup>. La coscienza colpevolmente erronea non scusa dal peccato, e può anche aggravarlo.

La coscienza è *certa*, quando emette il giudizio con la certezza morale di non sbagliarsi. Si dice *probabile*, quando giudica col convincimento che esiste una certa probabilità di sbagliare, ma che questa è minore della probabilità di essere nel vero. Si dice che è *dubbia*, quando la probabilità di sbagliarsi si suppone uguale o maggiore di quella di essere nel vero. Infine si

chiama *perplexa* quando non osa giudicare, perché pensa che sia peccato tanto compiere un atto quanto non compierlo.

In pratica si deve seguire solo la *coscienza certa e vera* o la *coscienza certa invincibilmente erronea*<sup>28</sup>. Non si deve agire con una *coscienza dubbia*, ma è necessario uscire dal dubbio pregando, studiando, domandando, ecc.

## 8. La formazione della coscienza

Le azioni moralmente negative compiute in base a ignoranza invincibile sono dannose per chi le commette e probabilmente anche per altri, e in ogni caso possono contribuire a un più grande oscuramento della coscienza. Ecco perché è una urgente necessità formare la coscienza (cfr. *Catechismo*, 1783).

Per formare una coscienza retta è necessario formare l'intelligenza nella conoscenza della verità – per questo un cristiano può contare sull'aiuto del Magistero della Chiesa – ed educare la volontà e l'affettività mediante la pratica delle virtù<sup>29</sup>. Questo è un compito che dura tutta la vita (cfr. *Catechismo*, 1784).

Per la formazione della coscienza sono particolarmente importanti l'umiltà, che si acquista vivendo la sincerità davanti a Dio, e la direzione spirituale<sup>30</sup>.

Ángel Rodríguez Luño

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1730-1742, 1776-1794 e 1950-1974.

Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 28-64.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, 23-38.

J. Ratzinger, *Coscienza e verità*, in *Id.*, *La Chiesa: una comunità sempre in cammino*, San Paolo Edizioni, 2008.

E. Colom, Á. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 269-289, 316-332, 348-363, 399-409 e 430-434.

---

<sup>1</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 17. Cfr. *Catechismo*, 1731.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, c; Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 3.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 43.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*; San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>6</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 44.

---

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>8</sup> «L'applicazione della legge naturale si diversifica molto; può richiedere un adattamento alla molteplicità delle condizioni di vita, secondo i luoghi, le epoche e le circostanze. Tuttavia, nella diversità delle culture, la legge naturale resta come una regola che lega gli uomini tra loro e ad essi impone, al di là delle inevitabili differenze, principi comuni» (*Catechismo*, 1957).

<sup>9</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 42.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, 102.

<sup>11</sup> Pio XII, Enc. *Humani generis*, DS 3876. Cfr. *Catechismo*, 1960.

<sup>12</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, 15.

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 24. Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, c. e ad 2.

<sup>14</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

<sup>15</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2; *Catechismo*, 1959.

<sup>16</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 71.

<sup>17</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 72-74.

<sup>18</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 9.

<sup>19</sup> Cfr. Concilio di Trento, Canoni sul sacramento del Battesimo, 8: DS 1621.

<sup>20</sup> San Josemaría, Omelia *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, 37.

<sup>21</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 e II-II, q. 120.

<sup>22</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 76, 80, 81, 82.

<sup>23</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 59.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, 62; Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 16.

<sup>28</sup> La coscienza certa invincibilmente erronea è regola morale non in modo assoluto: obbliga solo finché permane l'errore. E lo fa non per ciò che è in se stessa: il potere obbligatorio della coscienza deriva dalla verità, e dunque la coscienza erronea può obbligare solo nella misura in cui soggettivamente e invincibilmente la si considera vera. In materie molto importanti (omicidio deliberato, ecc.) è molto difficile l'errore di coscienza incolpevole.

<sup>29</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 64.

<sup>30</sup> «Non bisogna impostare la direzione spirituale dedicandosi a fabbricare delle creature prive del proprio giudizio e che si limitano a eseguire materialmente ciò che un altro dice loro; la direzione spirituale invece deve tendere a formare persone di criterio. E il criterio implica maturità, fermezza nelle proprie convinzioni, sufficiente conoscenza della dottrina, delicatezza di spirito, educazione della volontà» (San Josemaría, *Colloqui con Monsignor Escrivá*, 93).

## TEMA 27. La moralità degli atti umani

**L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono conformi al vero bene dell'uomo.**

### 1. La moralità degli atti umani

«Gli atti umani, cioè gli atti liberamente scelti in base ad un giudizio di coscienza, sono moralmente qualificabili. Essi sono buoni o cattivi» (*Catechismo*, 1749). «L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono conformi al vero bene dell'uomo ed esprimono così l'ordinazione volontaria della persona verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso»<sup>1</sup>. «La moralità degli atti umani dipende:

- dall'oggetto;
- dal fine che ci si prefigge o dall'intenzione;
- dalle circostanze dell'azione.

L'oggetto, l'intenzione e le circostanze rappresentano le “fonti”, o elementi costitutivi, della moralità degli atti umani» (*Catechismo*, 1750).

### 2. L'oggetto morale

L'oggetto morale «è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce»<sup>2</sup>. Il valore morale degli atti umani (che siano buoni o cattivi) dipende anzitutto dalla conformità dell'oggetto o dell'atto voluto con il bene della persona, in base al giudizio della retta ragione<sup>3</sup>. Solo se l'atto umano è buono per il suo oggetto è “ordinabile” al fine ultimo<sup>4</sup>.

Alcuni atti sono *intrinsecamente cattivi* perché lo sono «sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze»<sup>5</sup>.

Il *proporzionalismo* e il *conseguenzialismo* sono teorie erranee sulla nozione e la formazione dell'oggetto morale di una azione, secondo le quali esso si dovrebbe stabilire in base alla “proporzione” tra i beni e i mali che si perseguono, o alle “conseguenze” che ne possono derivare<sup>6</sup>.

### 3. L'intenzione

Nell'agire umano «il fine è il termine primo dell'intenzione e designa lo scopo perseguito nell'azione. L'intenzione è un movimento della volontà verso il fine; riguarda il termine dell'agire» (*Catechismo*, 1752)<sup>7</sup>. Un atto che, per il suo oggetto, è “ordinabile” a Dio, «raggiunge la sua perfezione ultima e decisiva quando la volontà lo ordina effettivamente a Dio»<sup>8</sup>.

L'intenzione del soggetto che agisce «è un elemento essenziale per la qualificazione morale dell'azione» (*Catechismo*, 1752).

L'intenzione «non si limita ad indirizzare le nostre singole azioni, ma può ordinare molteplici azioni verso un medesimo scopo; può orientare l'intera vita verso il fine ultimo» (*Catechismo*, 1752)<sup>9</sup>. «Una medesima azione può anche essere ispirata da diverse intenzioni» (*ibidem*).

«Un'intenzione buona non rende né buono né giusto un comportamento in se stesso scorretto. Il fine non giustifica i mezzi» (*Catechismo*, 1753)<sup>10</sup>. «Al contrario, la presenza di un'intenzione cattiva (quale la vanagloria), rende cattivo un atto che, in sé, può essere buono (come l'elemosina; cfr. *Mt* 6, 2-4)» (*Catechismo*, 1753).

### 4. Le circostanze

Le *circostanze* «sono gli elementi secondari di un atto morale. Concorrono ad aggravare oppure a ridurre la bontà o la malizia morale degli atti umani (per esempio, l'ammontare di una rapina). Esse possono anche attenuare o aumentare la responsabilità di chi agisce (agire, per esempio, per paura della morte)» (*Catechismo*, 1754). Le circostanze «non possono rendere né buona né giusta un'azione intrinsecamente cattiva» (*ibidem*).

«L'atto moralmente buono suppone, ad un tempo, la bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze» (*Catechismo*, 1755)<sup>11</sup>.

## 5. Le azioni indirettamente volontarie

«Un'azione può essere indirettamente volontaria quando è conseguenza di una negligenza riguardo a ciò che si sarebbe dovuto conoscere o fare» (*Catechismo*, 1736)<sup>12</sup>.

«Un effetto può essere tollerato senza che sia voluto da colui che agisce; per esempio, lo sfinimento di una madre al capezzale del figlio malato. L'effetto dannoso non è imputabile se non è stato voluto né come fine né come mezzo dell'azione, come può essere la morte incontrata nel portare soccorso a una persona in pericolo. Perché l'effetto dannoso sia imputabile, bisogna che sia prevedibile e che colui che agisce abbia la possibilità di evitarlo; è il caso, per esempio, di un omicidio commesso da un conducente in stato di ubriachezza» (*Catechismo*, 1737).

Si dice anche che un effetto si provoca con “volontà indiretta” quando non si desidera né come fine né come mezzo per un'altra cosa, ma che si sa che segue necessariamente ciò che si vuole compiere<sup>13</sup>. Nella vita morale questo ha una certa importanza, perché alcune volte una azione ha due effetti, uno buono e un altro cattivo, e tuttavia può essere lecito compierla per ottenere l'effetto buono (voluto direttamente), anche se non è possibile evitare quello cattivo (che, pertanto, è voluto solo indirettamente). Si tratta talvolta di situazioni molto delicate, nelle quali è prudente chiedere consiglio a chi può darlo.

Un atto è volontario (e, pertanto, imputabile) *in causa* quando non si sceglie direttamente, ma deriva, abitualmente (*in multis*), da una condotta direttamente voluta. Per esempio, chi non custodisce convenientemente la vista davanti a immagini oscene è responsabile (perché lo ha voluto *in causa*) del disordine (non direttamente voluto) della sua immaginazione; così come chi lotta per vivere alla presenza di Dio vuole *in causa* gli atti di amore che compie senza, apparentemente, proporselo.

## 6. La responsabilità

«La libertà rende l'uomo *responsabile* dei suoi atti, nella misura in cui sono volontari» (*Catechismo*, 1734). L'esercizio della libertà comporta sempre una responsabilità nei confronti di Dio: in ogni atto libero in qualche modo accettiamo o rifiutiamo la volontà di Dio. «Il progresso nella virtù, la conoscenza del bene e l'ascesi accrescono il dominio della volontà sui propri atti» (*Catechismo*, 1734).

«L'*imputabilità* e la responsabilità di un'azione possono essere sminuite o annullate dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dal timore, dalle abitudini, dagli affetti smodati e da altri fattori psichici oppure sociali» (*Catechismo*, 1735).

## 7. Il merito

«Il termine “merito” indica, in generale, la *retribuzione dovuta* da una comunità o da una società per l'azione di uno dei suoi membri riconosciuta come buona o cattiva, meritevole di ricompensa o di punizione. Il merito è relativo alla virtù della giustizia in conformità al principio dell'eguaglianza che ne è la norma» (*Catechismo*, 2006)<sup>14</sup>.

L'uomo, in senso giuridico, non ha merito nei confronti di Dio per le sue buone opere (cfr. *Catechismo*, 2007). Tuttavia, «l'adozione filiale, rendendoci partecipi per grazia della natura



divina, può conferirci, in conseguenza della giustizia gratuita di Dio, *un vero merito*. È questo un diritto derivante dalla grazia, il pieno diritto dell'amore, che ci fa "coeredi" di Cristo e degni di conseguire "l'eredità promessa della vita eterna"» (Catechismo, 2009)<sup>15</sup>.

«Il merito dell'uomo presso Dio nella vita cristiana deriva dal fatto che *Dio ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia*» (Catechismo, 2008)<sup>16</sup>.

*Francisco Díaz*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1749-1761.

Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 71-83.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Il rispetto cristiano per la persona e per la sua libertà*, in *È Gesù che passa*, 67-72.

---

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 72. «La domanda iniziale del colloquio del giovane con Gesù: "Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?" (*Mt* 19, 16) mette immediatamente in luce l'essenziale legame tra il valore morale di un atto e il fine ultimo dell'uomo [...]. La risposta di Gesù e il rimando ai comandamenti manifestano anche che la via al fine è segnata dal rispetto delle leggi divine che tutelano il bene umano. Solo l'atto conforme al bene può essere via che conduce alla vita» (*ibidem*).

<sup>2</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78. Cfr. *Catechismo*, 1751. Per sapere qual è l'oggetto morale di un atto «occorre collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto. In quanto conforme all'ordine della ragione, esso è causa della bontà della volontà [...]. Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore» (*ibidem*). Non si deve confondere l'*oggetto fisico* con l'*oggetto morale* dell'azione (una stessa azione fisica può essere oggetto di atti morali diversi; per esempio, tagliare con un bisturi può essere un'operazione chirurgica o può essere un omicidio).

<sup>3</sup> «La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fundamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata» (Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 78 e 79.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 80; cfr. *Catechismo*, 1756. Il Concilio Vaticano II fa diversi esempi: gli *attentati alla vita umana*, come «ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario»; gli *attentati all'integrità della persona umana*, come «le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito»; gli *attentati alla dignità umana*, come «le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e, mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non quelli che le subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 27).

Paolo VI, in riferimento alle pratiche contraccettive, ha insegnato che non è mai lecito «fare oggetto di un atto positivo della volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi indegno

---

della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali» (Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, 14).

<sup>6</sup> Queste teorie non affermano che «si può fare un male per ottenere un bene», ma che non si può dire che vi siano comportamenti che sono sempre cattivi, perché ciò dipende in ogni caso dalla “proporzione” tra beni e mali, o dalle “conseguenze” (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 75).

Per esempio, un proporzionalista non sosterebbe che “si può fare una truffa per un fine buono”, ma esaminerebbe se ciò che si fa è o non è una truffa (se ciò che si è “oggettivamente scelto” è una truffa o no), tenendo conto di tutte le circostanze e dell'intenzione. Alla fine potrebbe dire che non è truffa ciò che in realtà lo è, e potrebbe così giustificare questa azione (come qualunque altra).

<sup>7</sup> L'oggetto morale si riferisce a *ciò che* la volontà vuole con l'atto concreto (per esempio: uccidere una persona, dare una elemosina), mentre l'intenzione si riferisce al *perché* lo vuole (per esempio: per riscuotere un'eredità, per fare bella figura di fronte agli altri o per aiutare un povero).

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 78.

<sup>9</sup> Per esempio, un servizio fatto a qualcuno persegue il fine di aiutare il prossimo, ma può essere ispirato allo stesso tempo dall'amore di Dio come fine ultimo di tutte le nostre azioni, oppure può essere fatto per interesse personale o per soddisfare la vanità (cfr. *Catechismo*, 1752).

<sup>10</sup> «Accade con frequenza che l'uomo agisca con buona intenzione, ma senza profitto spirituale perché gli manca la buona volontà. Per esempio, uno ruba per aiutare i poveri: in questo caso, sebbene l'intenzione sia buona, manca la rettitudine della volontà perché le opere sono cattive. In conclusione, la buona intenzione non autorizza a fare un'opera cattiva. “Alcuni dicono: facciamo il male affinché venga il bene. Costoro sì che meritano la propria condanna” (*Rm* 3, 8)» (San Tommaso d'Aquino, *In duo praecepta caritatis: Opuscula theologica*, II, n. 1168).

<sup>11</sup> In altre parole, perché un atto libero si ordini al vero fine ultimo, si richiede:

a) che sia, in se stesso, ordinabile al fine: è la bontà oggettiva (cioè per l'*oggetto*) dell'atto morale;

b) che sia ordinabile al fine nelle *circostanze* di luogo, tempo, ecc., in cui si compie;

c) che la volontà del soggetto lo ordini effettivamente al vero ultimo fine: è la bontà soggettiva (cioè per l'*intenzione*).

<sup>12</sup> «Per esempio, un incidente provocato da una ignoranza del codice stradale» (*Catechismo*, 1736). Se si ignorano – volontariamente, colpevolmente – le norme elementari del codice stradale, si può dire che indirettamente si desiderano le conseguenze di tale ignoranza.

<sup>13</sup> Per esempio, chi prende una compressa per curarsi il catarro, sapendo che gli darà anche una certa sonnolenza, quello che vuole direttamente è curarsi il catarro, e indirettamente il sonno. In sostanza, gli effetti indiretti di un'azione non “sono voluti”, ma si tollerano e si permettono in quanto inevitabilmente uniti a ciò che si ha bisogno di fare.

<sup>14</sup> Di conseguenza, la *colpa* è la responsabilità da noi contratta dinanzi a Dio nel peccare, rendendoci meritevoli di castigo.

<sup>15</sup> Cfr. Concilio di Trento: DS 1546.

<sup>16</sup> Quando il cristiano opera bene, «l'azione paterna di Dio precede con la sua ispirazione, mentre il libero agire dell'uomo viene dopo nella sua collaborazione, così che i meriti delle opere buone devono essere attribuiti innanzitutto alla grazia di Dio, poi al fedele» (*ibidem*).

## TEMA 28. La grazia e le virtù

**La grazia è la sorgente dell'opera di santificazione; guarisce ed eleva la natura rendendoci capaci di comportarci come figli di Dio.**

### 1. La grazia

Dio ha chiamato l'uomo a partecipare alla vita della Santissima Trinità. «Questa vocazione alla vita eterna è *soprannaturale*» (Catechismo, 1998)<sup>1</sup>. Per condurci a questo fine ultimo soprannaturale, Dio ci concede già su questa terra un principio di tale partecipazione, che sarà piena in cielo. Questo dono è la grazia *santificante*, che consiste in una «incoazione della gloria»<sup>2</sup>. Pertanto, la *grazia santificante*:

- «è il dono gratuito che Dio ci fa della sua vita, infusa nella nostra anima dallo Spirito Santo per guarirla dal peccato e santificarla» (Catechismo, 1999);
- «è una partecipazione alla vita di Dio» (Catechismo, 1997; cfr. 2 Pt 1, 4), che ci divinizza (cfr. Catechismo, 1999);
- è, dunque, una *nuova vita*, soprannaturale; quasi una nuova nascita con la quale siamo costituiti come figli di Dio per adozione, partecipi della filiazione naturale del Figlio: «figli nel Figlio»<sup>3</sup>;
- ci introduce così nell'intimità della vita trinitaria. Come figli adottivi, possiamo chiamare Dio «Padre», in unione con il Figlio unigenito (cfr. Catechismo, 1997);
- è «grazia di Cristo», perché nella situazione presente – vale a dire, dopo il peccato e la Redenzione operata da Gesù Cristo – la grazia ci arriva come partecipazione alla grazia di Cristo (Catechismo, 1997): «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1, 16). La grazia ci configura a Cristo (cfr. Rm 8, 29);
- è «grazia dello Spirito Santo», perché viene infusa nell'anima dallo Spirito Santo<sup>4</sup>.

La grazia santificante si chiama anche *grazia abituale* perché è una disposizione stabile che perfeziona l'anima mediante l'infusione delle virtù, affinché diventi capace di vivere con Dio, di agire per amor suo (cfr. Catechismo, 2000)<sup>5</sup>.

### 2. La giustificazione

La prima opera della grazia in noi è la giustificazione (cfr. Catechismo, 1989). Si chiama giustificazione il passaggio dallo stato di peccato allo stato di grazia (o «di giustizia», perché la grazia ci rende «giusti»)<sup>6</sup>. Essa avviene nel Battesimo e ogni volta che Dio perdona i peccati mortali e infonde la grazia santificante (ordinariamente nel sacramento della Penitenza)<sup>7</sup>. «La giustificazione è l'opera più eccellente dell'amore di Dio» (Catechismo, 1994; cfr. Ef 2, 4-5).

### 3. La santificazione

Dio non nega a nessuno la sua grazia, perché vuole che tutti gli uomini si salvino (1 Tm 2, 4): tutti sono chiamati alla santità (cfr. Mt 5, 48)<sup>8</sup>. La grazia «è in noi la sorgente dell'opera di santificazione» (Catechismo, 1999); guarisce ed eleva la nostra natura rendendoci capaci di comportarci come figli di Dio<sup>9</sup> e di riprodurre l'immagine di Cristo (cfr. Rm 8, 29): vale a dire, di essere, ognuno, *alter Christus*, un altro Cristo. Questa somiglianza con Cristo si manifesta nelle virtù.

La santificazione è il progresso nella santità; essa consiste nell'unione sempre più intima con Dio (cfr. Catechismo, 2014), fino ad arrivare ad essere non solo un altro Cristo ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo<sup>10</sup>: ossia, una sola cosa con Cristo, come sue membra (cfr. 1 Cor 12, 27). Per crescere in santità è necessario cooperare liberamente con la grazia, e questo richiede sforzo, lotta, a causa del disordine introdotto dal peccato (il *fomes peccati*). «Non c'è santità senza rinuncia e senza combattimento spirituale» (Catechismo, 2015)<sup>11</sup>.

Di conseguenza, per uscire vincitori dalla lotta ascetica, anzitutto bisogna chiedere a Dio la grazia mediante l'orazione e la mortificazione - «l'orazione dei sensi»<sup>12</sup> - e riceverla nei sacramenti<sup>13</sup>.

L'unione con Cristo sarà definitiva solo in Cielo. Bisogna chiedere a Dio la grazia della perseveranza finale: vale a dire, il dono di morire in grazia di Dio (cfr. *Catechismo*, 2016 e 2849).

#### 4. Le virtù teologali

La *virtù*, in generale, «è una disposizione abituale e ferma a fare il bene» (*Catechismo*, 1803)<sup>14</sup>. «Le virtù teologali si riferiscono direttamente a Dio. Esse dispongono i cristiani a vivere in relazione con la Santissima Trinità» (*Catechismo*, 1812). «Sono infuse da Dio nell'anima dei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli» (*Catechismo*, 1813)<sup>15</sup>. Le virtù teologali sono tre: fede, speranza e carità (cfr. *I Cor* 13, 13).

La *fede* «è la virtù teologale per la quale noi crediamo in Dio e a tutto ciò che Egli ci ha detto e rivelato, e che la Santa Chiesa ci propone» (*Catechismo*, 1814). Con la fede «l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente»<sup>16</sup>, e si sforza di conoscere e fare la volontà di Dio: «Il giusto vivrà mediante la fede» (*Rm* 1, 17)<sup>17</sup>.

- «Il discepolo di Cristo non deve soltanto custodire la fede e vivere di essa, ma anche professarla, darne testimonianza con franchezza e diffonderla» (*Catechismo*, 1816; cfr. *Mt* 10, 32-33).

La *speranza* «è la virtù teologale per la quale desideriamo il Regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità, riponendo la nostra fiducia nelle promesse di Cristo e appoggiandoci non sulle nostre forze, ma sull'aiuto della grazia dello Spirito Santo» (*Catechismo*, 1817)<sup>18</sup>.

La *carità* «è la virtù teologale per la quale amiamo Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio» (*Catechismo*, 1822). Questo è il *comandamento nuovo* di Gesù Cristo: «che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (*Gv* 15, 12)<sup>19</sup>.

#### 5. Le virtù umane

«Le *virtù umane* sono attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo la ragione e la fede. Esse procurano facilità, padronanza di sé e gioia per condurre una vita moralmente buona» (*Catechismo*, 1804). Esse «vengono acquisite umanamente. Sono i frutti e i germi di atti moralmente buoni» (*Catechismo*, 1804)<sup>20</sup>.

Tra le virtù umane ve ne sono quattro chiamate *cardinali*, perché tutte le altre si raggruppano attorno ad esse. Sono: la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza (*Catechismo*, 1805).

- La *prudenza* «è la virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo» (*Catechismo*, 1806). È la «regola retta dell'azione»<sup>21</sup>.

- La *giustizia* «è la virtù morale che consiste nella costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che è loro dovuto» (*Catechismo*, 1807)<sup>22</sup>.

- La *fortezza* «è la virtù morale che, nelle difficoltà, assicura la fermezza e la costanza nella ricerca del bene. Essa rafforza la decisione di resistere alle tentazioni e di superare gli ostacoli nella vita morale. La virtù della fortezza rende capaci di vincere la paura, perfino della morte, e di affrontare la prova e le persecuzioni. Dà il coraggio di giungere fino alla rinuncia e al sacrificio della propria vita per difendere una giusta causa» (*Catechismo*, 1808)<sup>23</sup>.

- La *temperanza* «è la virtù morale che modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nell'uso dei beni creati. Essa assicura il dominio della volontà sugli istinti» (*Catechismo*, 1809). La persona temperante orienta verso il bene i propri appetiti sensibili e non si lascia trascinare dalle passioni (cfr. *Sir* 18, 30). Nel Nuovo Testamento è chiamata “moderazione” o “sobrietà” (cfr. *Catechismo*, 1809).

Riguardo alle virtù morali, si afferma che *in medio virtus*. Questo significa che la virtù morale consiste in qualcosa che sta in mezzo tra un difetto e un eccesso<sup>24</sup>. *In medio virtus* non è una chiamata alla mediocrità. La virtù non è il termine medio tra due o più vizi, ma la rettitudine della volontà che, come una vetta, si oppone a tutti gli abissi dei vizi<sup>25</sup>.

## 6. Le virtù e la grazia. Le virtù cristiane

Le ferite lasciate dal peccato originale nella natura umana rendono difficile l'acquisizione e l'esercizio delle virtù umane (cfr. *Catechismo*, 1811)<sup>26</sup>. Per acquistarle e praticarle il cristiano può contare sulla grazia di Dio che sana la natura umana.

La grazia, oltre ad elevare la natura umana in modo che possa partecipare della natura divina, eleva le virtù al piano soprannaturale (cfr. *Catechismo*, 1810), permettendo all'uomo di agire secondo la retta ragione illuminata dalla fede: in una parola, a imitare Cristo. In tal modo le virtù umane diventano *virtù cristiane*<sup>27</sup>.

## 7. I doni e i frutti dello Spirito Santo

«La vita morale dei cristiani è sorretta dai doni dello *Spirito Santo*. Essi sono disposizioni permanenti che rendono l'uomo docile a seguire le mozioni dello Spirito Santo» (*Catechismo*, 1830)<sup>28</sup>. I doni dello Spirito Santo sono (cfr. *Catechismo*, 1831):

- 1) il dono della sapienza: per comprendere e valutare bene i disegni divini;
- 2) il dono dell'intelletto: per penetrare la verità su Dio;
- 3) il dono del consiglio: per giudicare e assecondare nelle singole circostanze i disegni divini;
- 4) il dono della forza: per affrontare le difficoltà nella vita cristiana;
- 5) il dono della scienza: per conoscere l'ordine delle cose create da Dio;
- 6) il dono della pietà: per comportarci come figli di Dio e come fratelli degli altri uomini che sono altri Cristi;
- 7) il dono del timore di Dio: per respingere tutto ciò che possa offendere Dio, come un figlio respinge, per amore, ciò che può offendere suo padre.

*I frutti dello Spirito Santo* «sono perfezioni che lo Spirito Santo plasma in noi come primizie della gloria eterna» (*Catechismo*, 1832). Sono atti che l'azione dello Spirito Santo produce abitualmente nell'anima. La Tradizione della Chiesa ne enumera dodici: «amore, gioia, pace, pazienza, longanimità, bontà, benevolenza, mitezza, fedeltà, modestia, continenza, castità» (*Gal* 5, 22-23).

## 8. L'influenza delle passioni nella vita morale

Data l'unione sostanziale dell'anima e del corpo, la nostra vita spirituale – la conoscenza intellettuale e il libero volere della volontà – rimane sotto l'influenza (nel bene e nel male) della sensibilità. Tale influenza si manifesta nelle *passioni*, che sono «emozioni o moti della sensibilità che spingono ad agire o a non agire in vista di ciò che è sentito o immaginato come buono o come cattivo» (*Catechismo*, 1763). Le passioni sono movimenti dell'*appetito sensibile* (irascibile e concupiscibile). In senso ampio, si possono chiamare anche “sentimenti” o “emozioni”<sup>29</sup>.

Sono passioni, per esempio, l'amore, la collera, il timore, ecc. «Quella fondamentale è l'amore provocato dall'attrattiva del bene. L'amore suscita il desiderio del bene che non si ha e la

speranza di conseguirlo. Questo movimento ha il suo termine nel piacere e nella gioia del bene posseduto. Il timore del male causa l'odio, l'avversione e lo spavento del male futuro. Questo movimento finisce nella tristezza del male presente o nella collera che vi si oppone» (*Catechismo*, 1765).

Le passioni hanno grande influenza nella vita morale. «In se stesse, non sono né buone né cattive» (*Catechismo*, 1767). «Sono moralmente buone quando contribuiscono ad un'azione buona; sono cattive nel caso contrario» (*Catechismo*, 1768)<sup>30</sup>. Che le passioni siano regolate dalla ragione e dominate dalla volontà fa parte della perfezione umana<sup>31</sup>. In seguito al peccato originale, le passioni non sono più sottoposte con sicurezza al dominio della ragione, e spesso inducono a compiere ciò che non è bene<sup>32</sup>. Abituamente, per incanalarle verso il bene, occorre l'aiuto della grazia, che sana le ferite del peccato, e la lotta ascetica.

La volontà, se è buona, utilizza le passioni ordinandole al bene<sup>33</sup>. Invece la volontà cattiva, dovuta all'egoismo, cede alle passioni disordinate o le usa per il male (cfr. *Catechismo*, 1768).

*Francisco Díaz*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1762-1770, 1803-1832 e 1987-2005.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Le virtù umane*, in *Amici di Dio*, 73-92.

---

<sup>1</sup> La vocazione «dipende interamente dall'iniziativa gratuita di Dio, poiché Egli solo può rivelarsi e donare se stesso. Supera le capacità dell'intelligenza e le forze della volontà dell'uomo, come di ogni creatura (cfr. *1 Cor 2*, 7-9)» (*Catechismo*, 1998).

<sup>2</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

<sup>3</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 22. Cfr. *Rm 8*, 14-17; *Gal 4*, 5-6; *1 Gv 3*, 1.

<sup>4</sup> Ogni dono creato proviene dal Dono increato, che è lo Spirito Santo. «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm 5*, 5; cfr. *Gal 4*, 6).

<sup>5</sup> Si deve fare distinzione fra la grazia abituale e le grazie attuali, «che designano gli interventi divini sia all'inizio della conversione, sia nel corso dell'opera di santificazione» (cfr. *ibidem*).

<sup>6</sup> La giustificazione «non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore» (Concilio di Trento: DS 1528)

<sup>7</sup> Negli adulti questo passaggio è frutto della mozione di Dio (grazia attuale) e della libertà dell'uomo. «Sotto la mozione della grazia, l'uomo si volge verso Dio e si allontana dal peccato, accogliendo così il perdono e la giustizia dall'Alto [la grazia santificante]» (*Catechismo*, 1989).

<sup>8</sup> Il Signore ha voluto ricordare questa verità, con una forza particolare, per mezzo degli insegnamenti di san Josemaría, dal 2 ottobre 1928. La Chiesa lo ha proclamato nel Concilio Vaticano II (1962-1965): «Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 40).

<sup>9</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 12, c.

<sup>10</sup> Cfr. San Josemaría, *È Gesù che passa*, 104.

---

<sup>11</sup> Però la grazia «non si pone affatto in concorrenza con la nostra libertà, quando questa è in sintonia con il senso della verità e del bene che Dio ha messo nel cuore dell'uomo» (*Catechismo*, 1742). Al contrario, «la grazia risponde alle profonde aspirazioni della libertà umana [...] e la perfeziona» (*Catechismo*, 2022).

Allo stato attuale della natura umana, ferita dal peccato, la grazia è necessaria per vivere sempre secondo la legge morale naturale.

<sup>12</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 9.

<sup>13</sup> Per ottenere la grazia di Dio possiamo contare sull'intercessione di nostra Madre, Maria Santissima, Mediatrice di tutte le grazie, e anche su quella di San Giuseppe, degli Angeli e dei Santi.

<sup>14</sup> I vizi sono, al contrario, abiti morali che perseguono le opere cattive, e tendono a ripeterle e a peggiorarle.

<sup>15</sup> In modo analogo a come l'anima umana opera attraverso le sue potenze (intelletto e volontà), il cristiano in grazia di Dio opera attraverso le virtù teologali, che sono come le potenze della "nuova natura" elevata dalla grazia.

<sup>16</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, 5.

<sup>17</sup> La fede si manifesta nelle opere: la fede viva «opera per mezzo della carità» (*Gal* 5, 6), mentre «la fede senza le opere è morta» (*Gc* 2, 26), anche se il dono della fede rimane in chi non ha peccato direttamente contro di essa (Cfr. Concilio di Trento: DS 1545).

<sup>18</sup> Cfr. *Eb* 10, 23; *Tt* 3, 6-7. «La virtù della speranza risponde all'aspirazione alla felicità, che Dio ha posto nel cuore di ogni uomo» (*Catechismo*, 1818): lo purifica e lo eleva, salvaguarda dallo scoraggiamento, dilata il cuore nell'attesa della beatitudine eterna, preserva dall'egoismo e conduce alla gioia della carità (cfr. *ibidem*).

Dobbiamo sperare la gloria del cielo promessa da Dio a coloro che lo amano (cfr. *Rm* 8, 28-30) e fanno la sua volontà (cfr. *Mt* 7, 21), sicuri che con la grazia di Dio possiamo «perseverare sino alla fine» (cfr. *Mt* 10, 22) (cfr. *Catechismo*, 1821).

<sup>19</sup> - La carità è superiore a tutte le altre virtù (cfr. *I Cor* 13, 13). «Se non avessi la carità, non sono nulla [...], niente mi giova» (*I Cor* 13, 1-3).

- «L'esercizio di tutte le virtù è animato e ispirato dalla carità» (*Catechismo*, 1827). È la *forma di tutte le virtù*: le "informa" o "vivifica", perché le orienta all'amore di Dio; senza la carità, le altre virtù sarebbero *morte*.

- La carità purifica la nostra capacità umana di amare e la eleva alla perfezione soprannaturale dell'amore divino (cfr. *Catechismo*, 1827). C'è un ordine nella carità. La carità si manifesta anche nella correzione fraterna (cfr. *Catechismo*, 1829).

<sup>20</sup> Come sarà spiegato nel paragrafo seguente, il cristiano perfeziona queste virtù con l'aiuto della grazia di Dio che, nel risanare la natura, dà la forza per praticarle e le ordina a un fine più alto.

<sup>21</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a.2, c. Induce a giudicare rettamente intorno al modo di agire, ma non frena l'azione. «Essa non si confonde con la timidezza o la paura, né con la doppiezza o la dissimulazione. È detta "auriga virtutum" – cocchiere delle virtù: essa dirige le altre virtù indicando loro regola e misura. [...] Grazie alla virtù della prudenza applichiamo i principi morali ai casi particolari senza sbagliare e superiamo i dubbi sul bene da compiere e sul male da evitare» (*Catechismo*, 1806).

<sup>22</sup> L'uomo non può dare a Dio ciò che gli deve, il giusto in senso stretto. Per questo la giustizia verso Dio è chiamata più propriamente "virtù di religione", «dato che a Dio basta che facciamo le cose in base alle nostre possibilità» (San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 3).



---

<sup>23</sup> «Voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» (Gv 16, 33).

<sup>24</sup> Per esempio, la laboriosità consiste nel lavorare quanto si deve, che sta in mezzo al poco e al troppo. Si oppone alla laboriosità tanto lavorare meno del dovuto quanto lavorare senza rispettare tutto il resto che pure si deve fare (doveri di pietà, di carità, ecc.).

<sup>25</sup> Il principio *in medio virtus* è valido solo per le virtù morali, le quali hanno per oggetto i mezzi per raggiungere il fine, e nei mezzi c'è sempre una misura. Invece non è valido per le virtù teologali, che abbiamo studiato visto precedentemente. Queste virtù (fede, speranza e carità) hanno direttamente Dio per oggetto. Perciò non esiste un eccesso: non è possibile “credere troppo” o “sperare troppo in Dio” o “amarlo eccessivamente”.

<sup>26</sup> La natura umana è ferita dal peccato. Per questo talune inclinazioni non sono naturali, ma sono conseguenza del peccato. Allo stesso modo che non è naturale zoppicare, ma è conseguenza di una malattia, e non sarebbe naturale che tutti zoppicassero, neppure sono *naturali* le ferite lasciate nell'anima dal peccato originale e dai peccati personali: tendenza alla superbia, alla pigrizia, alla sensualità, ecc. Con l'aiuto della grazia e con lo sforzo personale, queste ferite a poco a poco si possono guarire, fino al punto che l'uomo sia e si comporti come spetta alla sua natura e alla sua condizione di figlio di Dio. Questa *salute* si acquista mediante le virtù. In modo simile, la *malattia* si aggrava con i vizi.

<sup>27</sup> In tal senso, c'è una prudenza che è virtù umana e una prudenza soprannaturale, che è virtù infusa da Dio nell'anima insieme con la grazia. Perché la virtù soprannaturale possa produrre frutto – atti buoni – ha bisogno della corrispondente virtù umana (lo stesso succede con le altre virtù cardinali: la virtù soprannaturale della giustizia, richiede la virtù umana della giustizia; e così con la fortezza e la temperanza). In altre parole, la perfezione cristiana – la santità – esige e comporta la perfezione umana.

<sup>28</sup> Per aiutare a comprendere la funzione dei Doni dello Spirito Santo nella vita morale, si può aggiungere questa spiegazione classica: come la natura umana ha alcune potenze (intelletto e volontà), che permettono di compiere le operazioni di intendere e volere, così la natura elevata dalla grazia ha alcune potenze che le permettono di compiere atti soprannaturali. Queste potenze sono le virtù soprannaturali (fede, speranza e carità). Sono come i remi di una barca, che permettono di fare passi avanti nella direzione del fine soprannaturale. Tuttavia, questo fine è talmente superiore a noi, che non bastano le virtù teologali per riuscire a raggiungerlo. Dio concede, insieme con la grazia, i doni dello Spirito Santo, che sono nuove perfezioni dell'anima che le permettono di essere mossa dallo stesso Spirito Santo. Sono come la vela che permette a una barca di avanzare al soffio del vento. I doni ci perfezionano rendendoci più docili all'azione dello Spirito Santo, che così diventa motore del nostro agire.

<sup>29</sup> Si deve tenere presente che si parla anche di “sentimenti” o “emozioni” ultrasensibili o spirituali, che non sono propriamente “passioni”, perché non comportano movimenti dell'appetito sensibile.

<sup>30</sup> Per esempio, c'è una collera buona, quella che provoca indignazione davanti al male, e c'è anche una collera cattiva, senza controllo o che spinge al male (come succede nella vendetta); c'è un timore buono e c'è un timore cattivo, che paralizza al momento di fare il bene; ecc.

<sup>31</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, aa. 1 e 3.

<sup>32</sup> Talvolta possono dominare la persona a tal punto, da ridurre di molto la responsabilità morale dei suoi atti.

<sup>33</sup> «La perfezione morale consiste nel fatto che l'uomo non sia indotto al bene soltanto dalla volontà, ma anche dal suo appetito sensibile, secondo queste parole del Salmo: “Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente” (Sal 84, 3) » (*Catechismo*, 1770). «Le passioni sono cattive se l'amore è cattivo; sono buone se l'amore è buono» (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, 14, 7).

## TEMA 29. La persona e la società

**Per la persona umana la vita sociale non è una qualcosa di secondario, ma è richiesta dalla sua natura: la persona cresce e adempie la propria vocazione solo in unione con gli altri.**

### 1. La socialità umana

Dio non ha creato l'uomo come «essere solitario» ma ha voluto che fosse un «essere sociale» (cfr. *Gn* 1, 27; 2, 18.20.23). Per la persona umana la vita sociale non è qualcosa di secondario, ma è dovuta a una importante dimensione della sua natura: la socialità. L'essere umano può crescere e adempiere la propria vocazione solo in unione con gli altri<sup>1</sup>.

La socialità naturale diventa più evidente alla luce della fede, in quanto manifesta una certa somiglianza fra la vita intima della Santissima Trinità e la comunione (comune unione, partecipazione) che si deve instaurare tra gli uomini; tutti siamo stati ugualmente redenti da Cristo e siamo chiamati ad un unico e medesimo fine<sup>2</sup>. La Rivelazione ci fa vedere che la vita di relazione dell'uomo deve essere aperta a tutti, nessuno escluso; essa si deve caratterizzare per una completa gratuità, perché nel prossimo, più che un proprio simile, si vede l'immagine viva di Dio, e perciò è necessario essere disposti a darsi fino alle estreme conseguenze<sup>3</sup>.

L'uomo, pertanto, «è chiamato ad esistere “per” gli altri, a diventare un dono»<sup>4</sup>, anche se non si limiterà a questo; è chiamato ad esistere non solo “con” gli altri o “insieme” agli altri, ma “per” gli altri, e questo significa servire, amare. La libertà umana «si degrada quando egli stesso, cedendo alle troppe facilità della vita, si chiude in una specie di aurea solitudine»<sup>5</sup>.

La dimensione naturale e la dimensione soprannaturale della socialità non significano, tuttavia, che le relazioni sociali si possano limitare a pura spontaneità: molte qualità naturali dell'essere umano (per esempio, il linguaggio) richiedono formazione e pratica per una loro corretta realizzazione. Lo stesso accade con la socialità: è necessario un impegno personale e collettivo per perfezionarla<sup>6</sup>.

La socialità non si limita agli aspetti politici e di scambi materiali; sono ancora più importanti le relazioni basate sugli aspetti più propriamente umani: anche per ciò che riguarda l'ambito sociale si deve mettere in primo piano gli elementi spirituali<sup>7</sup>. Ecco perché la reale possibilità di edificare una società degna della persona consiste nella crescita interiore. La storia dell'umanità non è mossa da un determinismo impersonale, ma dalla interazione tra le generazioni di uomini, i cui atti liberi costruiscono l'ordine sociale<sup>8</sup>. Tutto ciò mette in evidenza la necessità di dare rilievo particolare ai valori spirituali e alle relazioni disinteressate, che nascono dalla disposizione all'autodonazione, ecc. E questo tanto come regola di condotta personale quanto come schema organizzativo della società.

La socialità deve fare i conti con un'altra caratteristica degli uomini: la loro radicale eguaglianza e la diversità delle caratteristiche personali. Tutti gli uomini posseggono la stessa natura e la stessa origine, tutti sono stati redenti da Cristo e sono chiamati a partecipare alla medesima beatitudine divina: «Tutti, quindi, godono di una eguale dignità» (*Catechismo*, 1934). Accanto a questa eguaglianza esistono anche alcune disuguaglianze che, se non sono cattive, devono essere accettate e valorizzate: «Tali differenze rientrano nel piano di Dio, il quale vuole che ciascuno riceva dagli altri ciò di cui ha bisogno, e che coloro che hanno “talenti” particolari ne comunichino i benefici a coloro che ne hanno bisogno» (*Catechismo*, 1937).

### 2. La società

La socialità umana si concreta attraverso la creazione di forme associative con lo scopo di raggiungere diverse finalità: «Una *società* è un insieme di persone legate in modo organico da un principio di unità che supera ognuna di loro» (*Catechismo*, 1880).

I loro obiettivi sono molteplici, come molteplici sono i motivi di legame tra gli uomini: affinità, razza, lingua, patria, cultura, ecc. Esiste perciò un'ampia gamma di istituzioni e associazioni, che possono essere costituite da poche persone, come la famiglia, o da un numero sempre maggiore man mano che si passa dalle associazioni alla città, allo Stato e alla Comunità internazionale.

Certe società, quali la famiglia e la comunità civile, derivano direttamente dalla natura dell'uomo e sono necessarie; esse possono anche possedere elementi culturali che perfezionano la natura umana. Altre nascono dalla libera iniziativa e rispondono a ciò che si potrebbe chiamare "inculturazione" delle inclinazioni naturali delle persone e che, come tali, devono essere incoraggiate (cfr. *Catechismo*, 1882; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 151).

Lo stretto legame che esiste tra la persona e la vita sociale spiega l'enorme influenza della società nello sviluppo positivo o al danneggiamento dell'uomo, come conseguenza di una organizzazione sociale difettosa. Il comportamento delle persone dipende, in qualche modo, dalla società che è prodotta della loro stessa cultura. Non si può mai ridurre l'essere umano a un elemento anonimo della società<sup>9</sup>, pertanto è bene ricordare che il pieno sviluppo della persona e il progresso sociale si influenzano reciprocamente<sup>10</sup>: tra la dimensione personale e la dimensione sociale dell'uomo non c'è contrapposizione ma complementarietà; o meglio, sono due dimensioni in intima connessione che si influenzano a vicenda.

A motivo di ciò, a causa dei peccati degli uomini, si arrivano a generare nella società alcune strutture ingiuste o *strutture di peccato*<sup>11</sup>. Queste strutture si oppongono al retto ordine della società, rendono più difficile la pratica delle virtù e facilitano i peccati personali, ad esempio contro la giustizia, la carità, la castità, ecc. Possono essere consuetudini immorali generalizzate (come la corruzione nella politica e nell'economica), leggi ingiuste (come quelle che permettono l'aborto), ecc.<sup>12</sup>. Le *strutture di peccato* debbono essere eliminate e sostituite da strutture giuste.

Un mezzo di capitale importanza per smontare le strutture ingiuste e cristianizzare le relazioni professionali e l'intera società è l'impegno di vivere con coerenza le norme di morale professionale; del resto, tale impegno è condizione necessaria per santificarsi nel lavoro professionale.

### **3. L'autorità<sup>13</sup>**

«Ogni comunità umana ha bisogno di una autorità che la regga. Tale autorità trova il proprio fondamento nella natura umana. È necessaria all'unità della comunità civica. Suo compito è quello di assicurare, per quanto possibile, il bene comune della società» (*Catechismo*, 1898).

Dato che la socialità è propria della natura umana, si deve concludere che ogni autorità legittima emana da Dio, in quanto Autore della natura (cfr. *Rm* 13, 1; *Catechismo*, 1899); però «la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini»<sup>14</sup>.

La legittimità morale dell'autorità non procede da se stessa: essa è al servizio di Dio (cfr. *Rm* 13, 4) in ordine al bene comune<sup>15</sup>. Quelli che sono costituiti come autorità devono esercitarla come servizio, praticare la giustizia distributiva, evitare il favoritismo e ogni interesse personale, non comportarsi in maniera dispotica (cfr. *Catechismo*, 1902, 2235 e 2236).

«Se la pubblica autorità può talvolta rinunciare a reprimere quanto provocherebbe, se proibito, un danno più grave (cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a.2), essa però non può mai accettare di legittimare, come diritto dei singoli – anche se questi fossero la maggioranza dei componenti la società –, l'offesa inferta ad altre persone attraverso il misconoscimento di un loro diritto così fondamentale come quello della vita»<sup>16</sup>.

Per ciò che riguarda i sistemi politici, «la Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità

sia di eleggere che di controllare i propri governanti»<sup>17</sup>. L'ordinamento democratico dello Stato fa parte del bene comune; «ma il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili»<sup>18</sup>. «Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo»<sup>19</sup>.

#### 4. Il bene comune

Per bene comune si intende «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»<sup>20</sup>. Il bene comune, dunque, non è solo di ordine materiale ma anche spirituale (tra loro interconnessi) e comporta «tre elementi essenziali» (*Catechismo*, 1906):

- rispettare la persona e la sua libertà<sup>21</sup>;
- procurare il benessere sociale e lo sviluppo umano integrale<sup>22</sup>;
- promuovere «la pace, cioè la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto» (*Catechismo*, 1909)<sup>23</sup>.

Tenendo presente la natura sociale dell'uomo, il bene di ciascuno è necessariamente in rapporto con il bene comune e questo, a sua volta, non può essere orientato che al progresso delle singole persone (cfr. *Catechismo*, 1905 e 1912)<sup>24</sup>.

L'ambito del bene comune non è soltanto la città o la nazione. Esiste anche «un *bene comune universale*. Questo richiede una organizzazione della comunità delle nazioni» (*Catechismo*, 1911).

#### 5. La società e la dimensione trascendente della persona

La socialità riguarda tutte le caratteristiche della persona e, pertanto, la sua dimensione trascendente. La profonda verità sull'uomo, da cui proviene la sua dignità, consiste nell'essere immagine e somiglianza di Dio e nell'essere chiamato alla comunione con Lui<sup>25</sup>; per questo «la dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana»<sup>26</sup>.

Questo spiega il pericolo di impostazioni sociali che trascurano la dimensione trascendente. L'ateismo – nelle sue varie manifestazioni – è uno dei fenomeni più gravi del nostro tempo e le sue conseguenze per la vita sociale<sup>27</sup> sono deleterie. Questo è particolarmente evidente nell'attuale momento: man mano che si perdono le radici religiose della comunità, le relazioni tra le sue componenti diventano più tese e violente, perché si debilita e addirittura si perde la forza morale per agire bene<sup>28</sup>.

Se si vuole che l'ordine sociale abbia una base stabile è necessario che abbia un fondamento assoluto che non sia alla mercé delle opinioni mutevoli o dei giochi di potere. Solo Dio è fondamento assoluto<sup>29</sup>. Pertanto si deve evitare la separazione e, ancor più, la contrapposizione tra la dimensione religiosa e quella sociale della persona umana<sup>30</sup>; è necessario armonizzare questi due ambiti della realtà dell'uomo. Esse si richiedono e si promuovono a vicenda: la ricerca sincera di Dio (Cfr. *Catechismo*, 358 e 1721; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 109) e la sollecitudine per il prossimo e per il mondo, che risulta rafforzata piuttosto che indebolita dalla dimensione teocentrica<sup>31</sup>.

Di conseguenza, per favorire lo sviluppo della società, è indispensabile la crescita spirituale: il rinnovamento sociale si alimenta della vita spirituale. In effetti, l'incontro con Dio nell'orazione introduce nel mondo una forza misteriosa che cambia i cuori, li muove alla conversione e per ciò dà l'energia necessaria per trasformare le strutture sociali.

Impegnarsi nel cambiamento della società senza un impegno serio nel cambiamento personale, è un miraggio che finisce in delusione e spesso produce un forti danni. Un “nuovo ordine sociale”

concreto, pertanto sempre migliorabile, richiede crescita delle competenze tecniche e scientifiche necessarie<sup>32</sup>, la formazione morale e la vita spirituale; da questo dipenderà il rinnovamento delle istituzioni e delle strutture<sup>33</sup>. Non va dimenticato che l'impegno per edificare un ordine sociale più giusto nobilita la persona che lo promuove.

## **6. La partecipazione dei cattolici alla vita pubblica**

Partecipare alla promozione del bene comune, ognuno secondo il posto che occupa e il ruolo che svolge, è un dovere «inerente alla dignità della persona umana» (*Catechismo*, 1913). «Non vi sia alcuno che [...] indulga a un'etica puramente individualistica»<sup>34</sup>. Per questo, «i cittadini, per quanto è possibile, devono prendere parte attiva alla *vita pubblica*» (*Catechismo*, 1915)<sup>35</sup>.

Il diritto e il dovere di partecipare alla vita sociale deriva dal principio di sussidiarietà: «Una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune»<sup>36</sup>.

Questa partecipazione si realizza innanzitutto con il compimento responsabile dei propri doveri familiari e professionali (cfr. *Catechismo*, 1914) e degli obblighi di giustizia legale (per esempio, il pagamento delle imposte)<sup>37</sup>. Si realizza anche mediante la pratica delle virtù, specialmente della solidarietà.

Tenendo presente l'interdipendenza delle persone e dei gruppi umani, la partecipazione alla vita pubblica deve farsi con uno spirito di solidarietà, inteso come impegno a favore degli altri<sup>38</sup>. La solidarietà deve essere fine e criterio per l'organizzazione della società, non come semplice desiderio moralizzante, ma come esplicita e legittima esigenza dell'essere umano; in buona misura, la pace del mondo dipende da essa (cfr. *Catechismo*, 1939 e 1941)<sup>39</sup>. Anche se la solidarietà riguarda tutti gli uomini, un motivo di urgenza fa sì che la solidarietà sia più necessaria quanto più difficili sono le situazioni delle persone: si tratta dell'amore preferenziale per chi ha bisogno (cfr. *Catechismo*, 1932, 2443-2449; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 183-184).

In quanto cittadini, i fedeli hanno gli stessi diritti gli stessi doveri di coloro che si trovano in identica situazione; e, in quanto cattolici, hanno una ulteriore responsabilità (cfr. Tt 3, 1-2; 1 Pt 2, 13-15)<sup>40</sup>. Per questo, «i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla "politica"»<sup>41</sup>. Questa partecipazione «è particolarmente necessaria quando si tratta di scoprire, di ideare mezzi per permeare delle esigenze della dottrina e della vita cristiana le realtà sociali, politiche ed economiche» (*Catechismo*, 899).

Visto che in non poche occasioni le leggi civili non sono conformi agli insegnamenti della Chiesa, i cattolici debbono fare il possibile, collaborando con altri cittadini di buona volontà, per rettificarle utilizzando i canali legittimi e vivendo la carità<sup>42</sup>. In ogni caso, devono adeguare la propria condotta alla dottrina cattolica, anche nel caso in cui ciò possa arrecare loro qualche inconveniente, tenendo conto che si deve obbedire a Dio prima che agli uomini (cfr. *At* 5, 29).

In sostanza, i cattolici devono esercitare i diritti civili e compiere i loro doveri; questo riguarda in particolare i laici, che sono chiamati a santificare il mondo dall'interno, con iniziativa e responsabilità, senza aspettarsi che sia la Gerarchia a risolvere i problemi con le autorità civili o a proporre loro le soluzioni da adottare<sup>43</sup>.

*Enrique Colom*

## Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1877-1917; 1939-1942; 2234-2249.

*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 34-43; 149-151; 164-170; 541-574.

## Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Cristo Re*, in *È Gesù che passa*, 179-187.

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24- XI-2002.

---

<sup>1</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 24-25; Congregazione per la Dottrina della Fede, Ist. *Libertatis conscientia*, 32; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 110.

<sup>2</sup> «L'essere in comunione con Gesù Cristo ci coinvolge nel suo essere "per tutti", ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri, per l'insieme» (Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007, 28).

<sup>3</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 40.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II, Lettera Ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, 7.

<sup>5</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 31.

<sup>6</sup> «La socialità umana non sfocia automaticamente verso la comunione delle persone, verso il dono di sé. A causa della superbia e dell'egoismo, l'uomo scopre in se stesso germi di asocialità, di chiusura individualistica e di sopraffazione dell'altro» (*Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 150).

<sup>7</sup> Cfr. Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 24 a).

<sup>8</sup> «La società storicamente esistente scaturisce dall'intrecciarsi delle libertà di tutte le persone che in essa interagiscono, contribuendo, mediante le loro scelte, ad edificarla o ad impoverirla» (*Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 163).

<sup>9</sup> «Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 25). Cfr. Pio XII, *Radiomessaggio di Natale*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 12; Giovanni XXIII, *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961) 453; *Catechismo*, 1881; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 106.

<sup>10</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38; *Catechismo*, 1888; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 62, 82 e 134.

<sup>11</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36.

<sup>12</sup> «La Chiesa, quando parla di *situazioni* di peccato o denuncia come *peccati sociali* certe situazioni o certi comportamenti collettivi [...], sa e proclama che tali casi di *peccato sociale* sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti *peccati personali*. Si tratta dei personalissimi peccati di chi genera e favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio», (Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 16).

<sup>13</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 36; Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 38; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 570. Si tratta, generalmente di un processo, non di un cambiamento istantaneo, che spesso comporta che i

---

fedeli dovranno convivere con queste strutture e sopportarne le conseguenze, senza lasciarsi corrompere e senza cedere nell'impegno di cambiarle. È bene meditare le parole del Signore: «Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno» (Gv 17, 15).

<sup>14</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 74. Cfr. *Catechismo*, 1901.

<sup>15</sup> «L'autorità è esercitata legittimamente soltanto se ricerca il bene comune del gruppo considerato e se, per conseguirlo, usa mezzi moralmente leciti. Se accade che i governanti emanino leggi ingiuste o prendano misure contrarie all'ordine morale, tali disposizioni non sono obbligatorie per le coscienze» (*Catechismo*, 1903).

<sup>16</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 71.

<sup>17</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 46.

<sup>18</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 70. Il Papa si riferisce in particolare al diritto di ogni essere umano innocente alla vita, cui si oppongono le leggi sull'aborto.

<sup>19</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 46.

<sup>20</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 26. Cfr. *Catechismo*, 1906.

<sup>21</sup> «In nome del bene comune, i pubblici poteri sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali ed inalienabili della persona umana. [...] In particolare, il bene comune consiste nelle condizioni d'esercizio delle libertà naturali che sono indispensabili al pieno sviluppo della vocazione umana» (*Catechismo*, 1907).

<sup>22</sup> L'autorità, rispettando il principio di sussidiarietà e promuovendo l'iniziativa privata, deve procurare che ognuno disponga del necessario per condurre una vita decorosa: vitto, vestito, salute, lavoro, educazione e cultura, informazione conveniente, ecc. (Cfr. *Catechismo*, 1908 e 2211).

<sup>23</sup> La pace non è semplice assenza della guerra. La pace non si può ottenere senza la tutela della dignità delle persone e dei popoli (cfr. *Catechismo*, 2304). La pace è la «tranquillità dell'ordine» (Sant'Agostino, *De civitate Dei*, 19, 13). È frutto della giustizia (cfr. *Is* 32, 17). L'autorità deve garantire, con mezzi leciti, «la sicurezza della società e quella dei suoi membri. Esso [il bene comune] è l'origine del diritto alla legittima difesa personale e collettiva» (*Catechismo*, 1909).

<sup>24</sup> L'ordine sociale e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone [...] e non il contrario (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 26).

<sup>25</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 19.

<sup>26</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 55. Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 11 e 41.

<sup>27</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 21-24. Giovanni Paolo II, dopo aver parlato dell'errore delle ideologie, aggiungeva: «Se ci si domanda poi donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della "soggettività" della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo. È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. [...] La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona» (Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 13).

<sup>28</sup> L'uomo può costruire la società e «organizzare la terra senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano» (Paolo VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, 42). Cfr. Giovanni XXIII, Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961) 452-453; Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 21; Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 42.

<sup>29</sup> Cfr. Leone XIII, Enc. *Diuturnum illud*: Acta Leonis XIII, 2 (1882) 277 e 278; Pio XI, Enc. *Caritate Christi*: AAS 24 (1932) 183-184.

---

<sup>30</sup> Alcuni vedono «nel cristianesimo soltanto un insieme di pratiche e atti di pietà, senza coglierne il nesso con le situazioni della vita ordinaria, con l'urgenza di far fronte alle necessità degli altri e di sforzarsi per eliminare le ingiustizie. [...] Altri, invece, tendono a immaginare che per poter essere umani bisogna mettere in sordina alcuni aspetti centrali del dogma cristiano, e agiscono come se la vita di preghiera, il colloquio continuo con Dio, costituissero un'evasione dalle proprie responsabilità e un abbandono del mondo. Dimenticano che fu proprio Gesù a rivelarci fino a quali estremi debbono essere spinti l'amore e il servizio. Soltanto se cerchiamo di capire il mistero dell'amore di Dio, il mistero dell'amore che arriva fino alla morte, saremo capaci di darci totalmente agli altri senza lasciarci sopraffare dalle difficoltà o dall'indifferenza» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 98).

<sup>31</sup> Esiste una «interazione necessaria tra amore di Dio e amore del prossimo [...]. Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell'altro sempre soltanto l'altro e non riesco a riconoscere in lui l'immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente "pio" e compiere i miei "doveri religiosi", allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio» (Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 18). Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 35-36; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 40.

<sup>32</sup> «Qualsiasi lavoro professionale richiede una formazione previa e lo sforzo costante per elevare il livello di questa preparazione e per aggiornarla in rapporto alle circostanze sempre nuove. Questa esigenza rappresenta un dovere del tutto speciale per coloro che aspirano a posti direttivi della società: essi infatti sono chiamati a svolgere un servizio della massima importanza, dal quale dipende il bene di tutti» (San Josemaría, *Colloqui*, 90).

<sup>33</sup> «A un mondo migliore si contribuisce soltanto facendo il bene adesso e in prima persona, con passione e ovunque ce ne sia la possibilità» (Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 31 b).

<sup>34</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 30.

<sup>35</sup> «Un uomo o una società che non reagiscono davanti alle tribolazioni e alle ingiustizie, e che non cercano di alleviarle, non sono un uomo o una società all'altezza dell'amore del Cuore di Cristo. I cristiani – pur conservando sempre la più ampia libertà di studiare e di mettere in pratica soluzioni diverse, e godendo pertanto di un logico pluralismo – devono coincidere nel comune desiderio di servire l'umanità. Altrimenti il loro cristianesimo non sarà la Parola e la Vita di Gesù; sarà un travestimento, un inganno, di fronte a Dio e di fronte agli uomini» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 167).

<sup>36</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 48. Cfr. *Catechismo*, 1883; *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 186 e 187.

«Il principio di sussidiarietà si oppone a tutte le forme di collettivismo. Esso precisa i limiti dell'intervento dello Stato. Mira ad armonizzare i rapporti tra gli individui e le società. Tende ad instaurare un autentico ordine internazionale» (*Catechismo*, 1885).

Dio «assegna ad ogni creatura le funzioni che essa è in grado di esercitare, secondo le capacità proprie della sua natura. Questo modo di governare deve essere imitato nella vita sociale. Il comportamento di Dio nel governo del mondo, che testimonia un profondissimo rispetto per la libertà umana, dovrebbe ispirare la saggezza di coloro che governano le comunità umane. Costoro devono comportarsi come ministri della Provvidenza divina» (*Catechismo*, 1884).

<sup>37</sup> La giustizia legale è la virtù che induce la persona a dare ciò che il cittadino deve equamente alla comunità (cfr. *Catechismo*, 2411).

«La sottomissione all'autorità e la corresponsabilità nel bene comune comportano l'esigenza morale del versamento delle imposte» (*Catechismo*, 2240). «La frode e altri sotterfugi mediante i quali alcuni si sottraggono alle imposizioni della legge e alle prescrizioni del dovere sociale,



---

vanno condannati con fermezza perché incompatibili con le esigenze della giustizia» (*Catechismo*, 1916).

<sup>38</sup> «Si tratta dell'interdipendenza, sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà» Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38).

<sup>39</sup> Cfr. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 193-195.

<sup>40</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 75.

<sup>41</sup> Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 42.

<sup>42</sup> Per esempio, «quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a limitare i danni di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica» (Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 73).

<sup>43</sup> Spetta ai laici, «attraverso la loro libera iniziativa e senza attendere passivamente consegne o direttive, di penetrare di spirito cristiano la mentalità della loro comunità di vita» (Paolo VI, Enc. *Populorum progressio*, 81). Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, 31; Cost. *Gaudium et spes*, 43; Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Christifideles laici*, 15; *Catechismo*, 2442.

## TEMA 30. Il peccato personale

**Peccato è una parola, un atto o un desiderio contrario alla legge eterna. È un'offesa a Dio, che lede la natura dell'uomo e attenta alla solidarietà umana.**

### 1. Il peccato personale: offesa a Dio, disobbedienza alla legge divina

Il peccato personale è un «una parola, un atto o un desiderio contrario alla legge eterna»<sup>1</sup>. Il peccato è un atto umano, che richiede il concorso della libertà<sup>2</sup>, e si manifesta in atti esterni, in parole o in atti interni. Si tratta di un atto umano cattivo, perché si oppone alla legge eterna di Dio, che è la prima e suprema regola morale, fondamento di tutte le altre. Più in generale, si può dire che peccato è ogni atto umano che si oppone alla norma morale, cioè alla retta ragione illuminata dalla fede.

Si tratta, pertanto, di una presa di posizione negativa rispetto a Dio e, per contrasto, di un amore disordinato verso noi stessi. Perciò si dice anche che il peccato è essenzialmente *aversio a Deo et conversio ad creaturas*. La *aversio* può non essere odio esplicito o avversione, ma soltanto un allontanamento da Dio, derivante dall'aver anteposto un bene apparente o finito al bene supremo (*conversio*). Sant'Agostino lo descrive come «l'amore di sé che arriva fino al disprezzo di Dio»<sup>3</sup>. «Per tale orgogliosa esaltazione di sé, il peccato è diametralmente opposto all'obbedienza di Gesù che realizza la salvezza (cfr. Fil 6, 9)» (*Catechismo* 1850).

Il peccato è l'unico male in senso stretto. Gli altri mali (per esempio, una malattia), in se stessi, non allontanano da Dio, pur essendo sicuramente privazione di un bene.

### 2. Peccato mortale e peccato veniale

I peccati si possono dividere in *mortali* o *gravi* e *veniali* o *lievi* (cfr. *Gv* 5, 16-17), a seconda che l'uomo perda totalmente la grazia di Dio o no<sup>4</sup>. Il peccato mortale e il peccato veniale si possono paragonare, rispettivamente, alla morte e alla malattia dell'anima.

«È peccato mortale quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso»<sup>5</sup>. «Con tutta la Tradizione della Chiesa noi chiamiamo *peccato mortale* questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone [*aversio a Deo*], preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino (*conversio ad creaturam*). Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave»<sup>6</sup>.

- *Materia grave*: significa che l'atto è per se stesso incompatibile con la carità e pertanto anche con le esigenze inevitabili delle virtù morali e teologali.

- *Piena consapevolezza* (o *avvertenza*) dell'intelletto: vale a dire, sapere che l'azione che si compie è peccaminosa, ovvero contraria alla legge di Dio.

- *Deliberato* (o *perfetto*) *consenso* della volontà: indica che si vuole apertamente una azione, che si sa essere contraria alla legge di Dio. Questo non significa che perché vi sia peccato mortale è necessario voler offendere direttamente Dio: basta che si voglia compiere qualcosa che è gravemente contraria alla sua divina volontà<sup>7</sup>.

Le tre condizioni si devono verificare contemporaneamente<sup>8</sup>. Se manca una delle tre, il peccato può essere *veniale*. Questo avviene, per esempio, quando la materia non è grave, anche se c'è piena avvertenza e perfetto consenso; oppure quando non c'è piena avvertenza o perfetto consenso, pur trattandosi di materia grave. Logicamente, se non c'è avvertenza né consenso,

mancano i requisiti perché si possa parlare di azione peccaminosa, in quanto non sarebbe un atto propriamente umano.

## 2.1. Gli effetti del peccato mortale

Il peccato mortale «ha come conseguenza la perdita della carità e la privazione della grazia santificante, cioè dello stato di grazia. Se non è riscattato dal pentimento e dal perdono di Dio, provoca l'esclusione dal Regno di Cristo e la morte eterna dell'inferno» (*Catechismo*, 1861)<sup>9</sup>. Quando si è commesso un peccato mortale, e finché si rimane fuori dallo “stato di grazia” – non avendolo riacquistato con la confessione sacramentale – non si deve ricevere la Comunione, perché non è possibile volere, allo stesso tempo, stare unito e separato da Cristo: si commetterebbe un sacrilegio<sup>10</sup>.

Nel perdere l'unione vitale con Cristo a causa del peccato mortale, si perde anche l'unione col suo Corpo mistico, la Chiesa. Si continua a far parte della Chiesa, ma come membro malato, privo di salute, che fa male a tutto il corpo. Si provoca anche un danno alla società umana, perché non si è più luce e fermento, anche quando questo passasse inosservato.

Col peccato mortale si perdono i meriti acquisiti – che però si possono riacquistare attraverso il sacramento della Penitenza – e si perde la capacità di acquisirne altri nuovi; l'uomo resta soggetto alla schiavitù del demonio; diminuisce il desiderio naturale di fare il bene e si provoca un disordine nelle potenze e negli affetti.

## 2.2. Gli effetti del peccato veniale

«Il peccato veniale indebolisce la carità; manifesta un affetto disordinato per dei beni creati; ostacola i progressi dell'anima nell'esercizio delle virtù e nella pratica del bene morale; merita pene temporali. Il peccato veniale deliberato e che sia rimasto senza pentimento, ci dispone poco a poco a commettere il peccato mortale. Tuttavia il peccato veniale non ci oppone alla volontà e all'amicizia divine; non rompe l'Alleanza con Dio. È umanamente riparabile con la grazia di Dio. “Non priva della grazia santificante, dell'amicizia con Dio, della carità, né quindi della beatitudine eterna” (Giovanni Paolo II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 17)» (*Catechismo*, 1863).

Dio ci perdona i peccati veniali nella Confessione e anche, fuori da questo Sacramento, quando facciamo un atto di contrizione o una penitenza, addolorati per non aver corrisposto all'infinito amore che Dio ha per noi.

Il peccato veniale deliberato, anche se non ci separa totalmente da Dio, è una mancanza penosa che raffredda l'amicizia con Lui. Si deve avere “orrore del peccato veniale deliberato”. Per una persona che vuole amare veramente Dio non ha senso consentire a piccoli tradimenti solo perché non sono peccato mortale<sup>11</sup>; questo può portare alla tiepidezza<sup>12</sup>.

## 2.3. L'opzione fondamentale

La dottrina dell'*opzione fondamentale*<sup>13</sup>, che elimina la distinzione tradizionale tra peccati mortali e veniali, sostiene che la perdita della grazia santificante a causa del peccato mortale – con tutto ciò che suppone – impegnerebbe a tal punto la persona da richiedere una opposizione radicale e totale a Dio, vale a dire, un atto di opzione fondamentale contro di Lui<sup>14</sup>. In questo modo sarebbe quasi impossibile cadere in un peccato mortale nelle nostre scelte quotidiane; così come recuperare la grazia mediante una sincera penitenza. Questo perché la libertà non sarebbe idonea a determinare, nella sua capacità ordinaria di scelta, in modo così chiaro e decisivo, il segno della vita morale della persona. Così, secondo quanto dicono i fautori di questa dottrina,

trattandosi di eccezioni puntuali in una vita complessivamente retta, si potrebbero giustificare mancanze gravi di unità e di coerenza di vita cristiana; allo stesso tempo si toglierebbe valore alla capacità di decisione e di impegno della persona nell'uso del proprio arbitrio.

Legata alla precedente dottrina è la proposta di una distinzione tripartita dei peccati, in veniali, gravi e mortali. Questi ultimi comporterebbero una decisione cosciente e irrevocabile di offendere Dio e sarebbero gli unici ad allontanare da Dio, chiudendo le porte della vita eterna. In questo modo la maggioranza dei peccati che, per la loro materia, sono stati tradizionalmente considerati come mortali sarebbero soltanto gravi, perché non verrebbero commessi con una intenzione positiva di rifiutare Dio.

La Chiesa ha indicato molte volte gli errori insiti a queste correnti di pensiero. Ci troviamo di fronte a dottrine sulla libertà in cui questa appare molto indebolita, in quanto si dimentica che in realtà chi decide è la persona, che può modificare le sue intenzioni più profonde e che di fatto può cambiare i suoi propositi, le sue aspirazioni i suoi obiettivi e il suo intero progetto di vita mediante determinati atti particolari e quotidiani<sup>15</sup>. D'altra parte, «resta sempre vero che la distinzione essenziale e decisiva è fra peccato che distrugge la carità e peccato che non uccide la vita soprannaturale: fra la vita e la morte non si dà via di mezzo»<sup>16</sup>.

#### 2.4. Altre divisioni

a) Si può distinguere tra il peccato *attuale*, che è l'atto stesso di peccare, e quello *abituale*, che è la macchia lasciata nell'anima dal peccato attuale, reato di pena e di colpa e, con il peccato mortale, la privazione della grazia.

b) Il peccato *personale* si distingue da quello *originale* che è quello con il quale tutti nasciamo a causa della disobbedienza di Adamo. Il peccato originale ferisce ognuno di noi, anche se non è stato commesso personalmente. Lo si potrebbe paragonare a una malattia ereditata. Il peccato originale si cancella con il Battesimo – almeno, col suo desiderio implicito –, anche se rimane una certa debolezza che predispone a commettere i peccati personali. Il peccato personale, dunque, si *commette*, mentre il peccato originale si *contrae*.

c) I peccati *esterni* sono quelli che si commettono con un'azione che può essere vista dall'esterno (omicidio, furto, diffamazione, ecc.). I peccati *interni*, invece, rimangono all'interno dell'uomo, ossia, nella sua volontà, senza manifestarsi in atti esterni (ira, invidia, avarizia, ecc.). Ogni peccato, esterno o interno, trae origine da un atto interno della volontà: è, questo, l'atto propriamente morale. Gli atti puramente interiori possono essere peccato e anche grave.

d) Si parla di peccati *carnali* o *spirituali* a seconda che si tenda in modo disordinato a un bene sensibile (o a una realtà che si presenta sotto l'apparenza di bene; per esempio, la lussuria) o spirituale (per esempio la superbia). Di per sé, i secondi sono più gravi; tuttavia, i peccati carnali sono generalmente più veementi, perché l'oggetto che muove, una realtà sensibile, è più immediata.

e) Peccati di *commissione* o di *omissione*. Ogni peccato comporta il compimento di un atto volontario disordinato. Se questo si traduce in un'azione, si dice peccato di *commissione*; se invece l'atto volontario si traduce nell'omettere una cosa dovuta, si chiama di *omissione*.

### 3. La proliferazione del peccato

«Il peccato trascina al peccato; con la ripetizione dei medesimi atti genera il vizio. Ne derivano inclinazioni perverse che ottenebrano la coscienza e alterano la concreta valutazione del bene e del male. In tal modo il peccato tende a riprodursi e a rafforzarsi, ma non può distruggere il senso morale fino alla sua radice» (Catechismo, 1865).

Chiamiamo *capitali* quei peccati personali che inducono a commetterne altri, in quanto sono la loro radice. I peccati capitali sono: la superbia – principio di ogni peccato *ex parte aversionis* (cfr. *Sir* 10, 12-13)-, l’avarizia – principio *ex parte conversionis* -, la lussuria, l’ira, la gola, l’invidia e la pigrizia o accidia (cfr. *Catechismo*, 1866).

La *perdita del senso del peccato* è frutto del volontario oscuramento della coscienza che porta l’uomo – per la sua superbia – a negare che i peccati personali siano tali e persino a negare che esista il peccato<sup>17</sup>.

A volte non commettiamo direttamente il male, ma in qualche modo collaboriamo, con maggiore o minore responsabilità e colpa morale, all’azione cattiva di altri. «Il peccato è un atto personale. Inoltre, abbiamo una responsabilità nei peccati commessi dagli altri quando *vi cooperiamo*: prendendovi parte direttamente e volontariamente; comandandoli, consigliandoli, lodandoli o approvandoli; non denunciandoli o non impedendoli, quando si è tenuti a farlo; proteggendo coloro che commettono il male» (*Catechismo*, 1868).

I peccati personali danno luogo anche a situazioni sociali contrarie alla bontà divina, dette anche *strutture di peccato*<sup>18</sup>. Esse sono manifestazioni ed effetti di peccati personali (cfr. *Catechismo*, 1869)<sup>19</sup>.

#### 4. Le tentazioni

Nel considerare le cause del peccato, dobbiamo parlare anche della tentazione, che è l’incitamento al male. «La radice di tutti i peccati sta nel cuore dell’uomo» (*Catechismo*, 1873), che però può essere attratto da falsi beni. L’attrazione della tentazione non può essere mai tanto forte da obbligarci a peccare: «Nessuna tentazione vi ha finora sorpresi se non umana; infatti Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze, ma con la tentazione vi darà anche la via d’uscita e la forza per sopportarla» (*I Cor* 10, 13). Se non sono cercate, e si utilizzano come occasione di impegno morale, possono avere valore positivo per la vita cristiana.

Le cause delle tentazioni possono ridursi a tre (cfr. *I Gv* 2, 16):

- Il “*mondo*”: non intendendo quello creato di Dio, perché in questo senso è buono, ma in quanto, causa di sollecitazione alla *conversio ad creaturas*, dovuta al disordine del peccato, soprattutto in un ambiente materialista e pagano<sup>20</sup>.
- Il *demonio*: che istiga al peccato, ma che non ha il potere di farci peccare. Le tentazioni del diavolo si respingono con l’orazione<sup>21</sup>.
- La “*carne*” o *concupiscenza*: un disordine delle forze dell’anima come risultato dei peccati (anche chiamata *fomes peccati*). Questa tentazione si vince con la mortificazione e la penitenza, con la decisione di non dialogare con essa e di essere sinceri nella direzione spirituale, senza giustificarsi con “ragioni senza ragione”<sup>22</sup>.

Di fronte alla tentazione, bisogna lottare per evitare il *consenso*, che presuppone l’adesione della volontà alla *compiacenza*, ancora non deliberata, che segue alla rappresentazione non volontaria del male che si ha nella *suggestione*.

Per combattere le tentazioni è necessario essere molto sinceri con Dio, con se stessi e nella direzione spirituale. Altrimenti si corre il rischio deformare la coscienza. La sincerità è un grande mezzo per evitare i peccati e ottenere l’autentica umiltà: Dio Padre viene incontro a chi si riconosce peccatore col manifestare ciò che la superbia suggeriva di nascondere.

Si devono inoltre fuggire le *occasioni di peccato*, vale a dire, quelle circostanze che si presentano più o meno volontariamente e costituiscono una tentazione. Bisogna evitare sempre le occasioni *libere*. Quando sono occasioni *prossime* (ossia, se c’è pericolo immediato di cadere nella tentazione) o *necessarie* (cioè che non si possono eliminare), si deve fare tutto il possibile per

allontanarsi dal pericolo. In altre parole, occorre mettere i mezzi affinché tali occasioni da *prossime* diventino *remote*. Bisogna anche evitare – per quanto possibile – le occasioni *remote, continue e libere*, che corrodono la vita spirituale e predispongono al peccato grave.

*Pau Agulles Simó*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1846-1876.

Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 14-18.

Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 65-70.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *La lotta interiore*, in *È Gesù che passa*, 73-82.

E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos*, Palabra, Madrid 2000, cap. XI.

A. Fernández, *Teología Moral*, vol. I, Aldecoa, Burgos 1995, pp. 747-834.

---

<sup>1</sup> Sant'Agostino, *Contra Faustum manichoeum*, 22, 27: PL 42, 418. Cfr. *Catechismo*, 1849.

<sup>2</sup> La definizione classica di peccato è: disobbedienza *volontaria* alla legge di Dio; se non fosse volontaria non sarebbe peccato, dato che non si tratterebbe neppure di un vero e proprio *atto umano*.

<sup>3</sup> Sant'Agostino, *De civitate Dei*, 14, 28.

<sup>4</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cfr. *Catechismo*, 1857-1860.

<sup>6</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17.

<sup>7</sup> Si commette un peccato mortale quando l'uomo, «sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precetto divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione: l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità» (*Ibidem*).

<sup>8</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 70.

<sup>9</sup> Nonostante la considerazione dell'atto in sé, occorre specificare che dobbiamo lasciare il giudizio sulle persone solo alla giustizia e alla misericordia di Dio (cfr. *Catechismo*, 1861).

<sup>10</sup> Solo chi abbia un motivo veramente grave, e non abbia la possibilità di confessarsi, può celebrare i sacramenti e ricevere la santa comunione dopo aver fatto un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima (cfr. *Catechismo*, 1452 e 1457).

<sup>11</sup> Cfr. San Josemaría, *Amici di Dio*, 243; *Solco*, 139.

<sup>12</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 325-331.

<sup>13</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 65-70.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*, 69.

<sup>15</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17; *Veritatis splendor*, 70.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, 18.

<sup>18</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 36 e ss.

<sup>19</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

<sup>20</sup> Per combattere queste tentazioni è necessario andare controcorrente, ogni volta che è necessario, con forza, invece di lasciarsi trascinare da consuetudini mondane (cfr. San Josemaría, *Cammino*, 376).

<sup>21</sup> Per esempio, la preghiera all'Arcangelo San Michele, vincitore di Satana (cfr. Ap 12, 7 e 20, 2). La Chiesa ha sempre raccomandato anche alcuni sacramentali, come l'acqua benedetta, per combattere le tentazioni del demonio.

---

«Da nulla fuggono i demoni, e per non far ritorno, più che dall'acqua benedetta», diceva Santa Teresa d'Avila (citata in San Josemaría, *Cammino*, 572).

<sup>22</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 134 e 727.

## TEMA 31. Il Decalogo. Il primo comandamento

Gesù Cristo ci ha insegnato che per salvarsi è necessario osservare i comandamenti che contengono l'essenza della legge morale naturale. Il primo comandamento è duplice: l'amore a Dio e l'amore al prossimo per amore a Dio.

### 1. I Dieci comandamenti o Decalogo

Nostro Signore Gesù Cristo ci ha insegnato che per salvarsi è necessario osservare i comandamenti. Quando un giovane gli chiede: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19, 16), Gesù risponde: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19, 17). Poi cita alcuni precetti che si riferiscono all'amore al prossimo: «Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora il padre e la madre» (Mt 19, 18-19). Questi precetti, insieme a quelli che si riferiscono all'amore a Dio che il Signore menziona in altre occasioni, formano i dieci comandamenti della Legge divina (cfr. Es 20, 1-17; *Catechismo*, 2052). «I primi tre si riferiscono principalmente all'amore di Dio e gli altri sette all'amore del prossimo» (*Catechismo*, 2067).

I dieci comandamenti contengono l'essenza della legge morale naturale (cfr. *Catechismo*, 1955). È una legge che si trova iscritta nel cuore degli uomini ma la cui conoscenza è oscurata a causa del peccato originale e dei peccati personali. Per questo Dio ha voluto rivelare anche alcune «verità religiose e morali che, di per sé, non sono inaccessibili alla ragione» (*Catechismo*, 38) perché tutti le possano conoscere in modo completo e certo (cfr. *Catechismo*, 37-38). Questa rivelazione è contenuta in parte nell'Antico Testamento ed è stata completata da Gesù Cristo (cfr. *Catechismo*, 2053-2054). La Chiesa custodisce la Rivelazione e la insegna a tutti gli uomini (*Catechismo*, 2071).

Alcuni comandamenti stabiliscono ciò che si deve fare (per esempio, santificare le feste); altri indicano ciò che non è lecito fare (per esempio uccidere l'innocente). Questi ultimi indicano atti che sono intrinsecamente cattivi per il loro oggetto morale, indipendentemente da altri motivi o dalla intenzione di chi li compie o dalle circostanze che li accompagnano<sup>1</sup>.

«Gesù mostra che i comandamenti non devono essere intesi come un limite minimo da non oltrepassare, ma piuttosto come una strada aperta per un cammino morale e spirituale di perfezione, la cui anima è l'amore (cfr. Col 3, 14)»<sup>2</sup>. Per esempio, il comandamento "Non uccidere" contiene l'invito non solo a rispettare la vita del prossimo, ma a promuoverne lo sviluppo e l'arricchimento in quanto persone. Non si tratta di proibizioni che limitano la libertà ma luci che mostrano la via del bene e della felicità, liberando l'uomo dal male morale.

### 2. Il primo comandamento

Il primo comandamento è duplice: l'amore a Dio e l'amore al prossimo per amore a Dio. «Maestro, qual è il più grande comandamento della Legge? Gli rispose: - Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22, 36-40).

Questo amore si chiama carità. Con lo stesso termine si designa anche la virtù teologale, il cui atto è l'amore a Dio e agli altri attraverso Dio. La carità è un dono infuso dallo Spirito Santo in coloro che sono costituiti figli adottivi di Dio (cfr. Rm 5, 5). La carità deve crescere durante la vita sulla terra per azione dello Spirito Santo e con la nostra cooperazione: crescere in santità equivale a crescere in carità. La santità non è altro che la pienezza della filiazione divina e della carità. Questa può anche diminuire a causa del peccato veniale e si può perdere col peccato grave. La carità ha un ordine: prima Dio, poi gli altri (per amore a Dio), infine se stessi (per amore a Dio).



## L'amore a Dio

Amare Dio come suoi figli comporta:

a) Averlo come fine ultimo di tutto ciò che facciamo. Agire in tutto per amore a Lui e per la sua gloria: «Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio» (*I Cor* 10, 31). «“*Deo omnis gloria*”. – A Dio tutta la gloria»<sup>3</sup>. Non deve esserci un fine superiore a questo. Nessun amore vero può essere posto al di sopra dell'amore a Dio: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me» (*Mt* 10, 37). «Non c'è altro amore che l'Amore!»<sup>4</sup>: non può esistere un vero amore che escluda o posponga l'amore a Dio.

b) Compiere la Volontà di Dio con le opere: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 7, 21). La Volontà di Dio è che siamo santi (cfr. *I Ts* 4, 3), che seguiamo Cristo (cfr. *Mt* 17, 5) osservando i suoi comandamenti (cfr. *Gv* 14, 21). «Vuoi davvero essere santo? – Compi il piccolo dovere di ogni momento: fa' quello che devi e sta' in quello che fai»<sup>5</sup>. Compierlo anche quando richiede sacrificio: «non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (*Lc* 22, 42).

c) Corrispondere al suo amore per noi. Egli ci ha amato per primo, ci ha creati liberi e ci ha fatti suoi figli (cfr. *I Gv* 4, 19). Il peccato sta nel rifiutare l'amore di Dio (cfr. *Catechismo*, 2094), però Lui è disposto a perdonarci sempre, a donarsi a noi sempre. «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» (*I Gv* 4, 10; cfr. *Gv* 3, 16). «Mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2, 20). «Per corrispondere a tanto amore ci si richiede una totale donazione, del corpo e dell'anima»<sup>6</sup>. Non è un sentimento, ma una determinazione della volontà che può essere o no accompagnata da affetti.

L'amore a Dio induce a cercare un rapporto personale con Lui. Questo rapporto è la preghiera, che a sua volta alimenta l'amore, ed ha diversi contenuti<sup>7</sup>:

a) «L'adorazione è la disposizione fondamentale dell'uomo che si riconosce creatura davanti al suo Creatore» (*Catechismo*, 2628). È l'atteggiamento di fondo della religione (cfr. *Catechismo*, 2095). «Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto» (*Mt* 4, 10). L'adorazione a Dio libera dalle diverse forme di idolatria, che portano alla schiavitù. «La tua orazione sia sempre un sincero e reale atto di adorazione di Dio»<sup>8</sup>.

b) Il ringraziamento (cfr. *Catechismo*, 2638), in quanto riconosciamo che tutto ciò che siamo e abbiamo lo abbiamo ricevuto da Lui per dargli gloria: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?» (*I Cor* 4, 7).

c) La *petizione*, che a sua volta ha due modalità: la richiesta di perdono per quello che ci separa da Dio (il peccato) e la richiesta di aiuto, per se stessi, per gli altri, per la Chiesa e per l'umanità intera. Questi due tipi di richieste sono contenute nel Padre nostro: «...dacci oggi il nostro pane quotidiano, perdona le nostre colpe...». La petizione del cristiano è fatta con piena sicurezza «poiché nella speranza noi siamo stati salvati» (*Rm* 8, 24) e perché è una preghiera filiale fatta per mezzo di Cristo: «se chiederete qualche cosa al Padre nel mio nome, egli ve la darà» (*Gv* 16,23; cfr. *I Gv* 5, 14-15).

L'amore si manifesta anche con il sacrificio che non si può separare dall'orazione: «l'orazione si avvalora col sacrificio»<sup>9</sup>. Il sacrificio è l'offerta a Dio di un bene sensibile, in segno di omaggio, come espressione della donazione interiore della propria volontà, vale a dire, dell'obbedienza a Dio. Cristo ci ha redenti col Sacrificio della Croce, che manifesta la sua perfetta obbedienza fino alla morte (cfr. *Fil* 2, 8). Noi cristiani, come membra di Cristo, possiamo corredimere con Lui, unendo al suo i nostri sacrifici nella Santa Messa (cfr. *Catechismo*, 2100).

L'orazione e il sacrificio costituiscono il culto a Dio. Questo si chiama culto di *latrìa* o adorazione per distinguerlo dal culto agli Angeli e ai Santi che è di *dulìa* o venerazione e dal culto col quale si onora la Santissima Vergine, chiamato di *iperdulìa* (cfr. *Catechismo*, 971). L'atto di culto per eccellenza è la Santa Messa, immagine della liturgia celeste. L'amore a Dio si deve manifestare anche nella dignità del culto: osservanza delle prescrizioni della Chiesa, avere «correttezza nella vita di pietà»<sup>10</sup>, curare la dignità e la pulizia degli oggetti sacri. «Quella donna che in casa di Simone il lebbroso, a Betania, unge il capo del Maestro con un ricco profumo, ci ricorda il dovere di essere splendidi nel culto di Dio. – Tutto il lusso, la maestà e la bellezza mi sembrano ben poco»<sup>11</sup>.

### 3. La fede e la speranza in Dio

Fede, speranza e carità sono le tre virtù “teologali” (che s’indirizzano a Dio). Di esse la più grande è la carità (cfr. *1 Cor* 13, 13), che dà “forma” e “vita” soprannaturale alla fede e alla speranza (in modo simile a come l’anima dà vita al corpo). Però su questa terra la carità presuppone la fede, perché può amare Dio solo chi lo conosce; e presuppone anche la speranza, perché può amare Dio solo chi ripone il proprio desiderio di felicità nell’unione con Lui.

La fede è un dono di Dio, una luce nell’intelligenza che ci permette di conoscere la verità che Dio ha rivelato e assentire ad essa. Implica due cose: credere quello che Dio ha rivelato (il mistero della Santissima Trinità e tutti gli articoli del “Credo”) e credere a Dio stesso che lo ha rivelato (confidare in Lui). Non c’è, né può esserci, contrapposizione tra fede e ragione.

La formazione dottrinale è importante per arrivare a possedere una fede sicura e per alimentare l’amore a Dio e agli altri per Dio: per la santità e per l’apostolato. La *vita di fede* è una vita impostata sulla fede e coerente con essa nelle opere.

Anche la speranza è un dono di Dio che porta a desiderare l’unione con Lui in cui trovare la nostra felicità, e ci fa confidare che Egli ci darà la capacità e i mezzi per raggiungerla (*Catechismo*, 2090).

Noi cristiani dobbiamo essere «lieti nella speranza» (*Rm* 12, 12), perché se siamo fedeli ci aspetta la felicità del Cielo con la visione di Dio faccia a faccia (cfr. *1 Cor* 13, 12), la *visione beatifica*. «Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo; se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (*Rm* 8, 17). La vita cristiana su questa terra è un cammino di felicità perché già adesso abbiamo un anticipo dell’unione con la Santissima Trinità, mediante la grazia, ma è una felicità accompagnata dal dolore e dalla croce. La speranza ci fa capire che vale la pena! «Vale la pena di giocarsi tutta intera la vita! Di lavorare e soffrire, per Amore, per portare avanti i progetti di Dio, per corredimere»<sup>12</sup>.

I peccati contro il primo comandamento sono peccati contro le virtù teologali:

a) Contro la fede: l’ateismo, l’agnosticismo, l’indifferentismo religioso, l’eresia, l’apostasia, lo scisma, ecc. (cfr. *Catechismo*, 2089). È contrario al primo comandamento anche mettere volontariamente in pericolo la propria fede omettendo i mezzi per custodirla come pure leggendo libri contrari alla fede o alla morale senza averne un motivo proporzionato e la preparazione sufficiente.

b) Contro la speranza: la disperazione della propria salvezza (cfr. *Catechismo*, 2091) o, all’opposto, la presunzione che la misericordia divina perdonerà i peccati senza conversione né contrizione o senza il ricorso al sacramento della Penitenza (cfr. *Catechismo*, 2092). È contrario a questa virtù anche il porre la speranza della felicità ultima in qualcosa che è al di fuori di Dio.

c) Contro la carità: qualunque peccato è contrario alla carità. Però si oppongono direttamente ad essa il rifiuto di Dio e la tiepidezza, cioè non volerlo amare con tutto il cuore. Contrario al culto a

Dio è il sacrilegio, la simonia, certe pratiche di superstizione, la magia, ecc., e il satanismo (cfr. *Catechismo*, 2111-2128).

#### **4. Amore agli altri per amore a Dio**

L'amore a Dio deve comprendere l'amore a coloro che Dio ama. «Se uno dicesse: “io amo Dio”, e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello» (*I Gv* 4, 20-21). Non si può amare Dio senza amare tutti gli uomini, che sono stati creati da Lui a sua immagine e somiglianza e chiamati a essere suoi figli mediante la grazia soprannaturale (cfr. *Catechismo*, 2069).

«Con i figli di Dio dobbiamo comportarci come figli di Dio»<sup>13</sup>:

a) comportarsi come figli di Dio, come un altro Cristo. L'amore agli altri ha come regola l'amore di Cristo: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (*Gv* 13, 34-35). Lo Spirito Santo è stato inviato nei nostri cuori perché possiamo amare Dio come figli, con l'amore di Cristo (cfr. *Rm* 5, 5). «Dare la vita per gli altri. Soltanto così si vive la vita di Gesù Cristo e diventiamo una sola cosa con Lui»<sup>14</sup>.

b) vedere Cristo negli altri figli di Dio: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avrete fatto a me» (*Mt* 25, 40). Volere essi il loro vero bene, ciò che Dio vuole: che siano santi e, dunque, felici. La prima manifestazione di carità è l'apostolato. La carità porta anche a preoccuparsi delle necessità materiali degli altri, a capire – fare proprie – le loro difficoltà spirituali e materiali, a saper perdonare, ad avere misericordia (cfr. *Mt* 5, 7). «La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, [...] non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male...» (*I Cor* 13, 4-5). Altra manifestazione della carità è fare la correzione fraterna (cfr. *Mt* 18, 15).

#### **5. L'amore a se stessi per amore a Dio**

Il precetto della carità include anche l'amore a se stessi: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Mt* 22, 39). C'è un retto amore a se stessi: l'amore di sé per amore a Dio che porta a volere per sé ciò che Dio vuole: la santità e, dunque, la felicità (accompagnata su questa terra dal sacrificio, dalla croce). C'è anche un amore disordinato a se stessi, l'egoismo, che è un amore di se stessi per se stessi, non per amore a Dio. Vuol dire porre la propria volontà al di sopra di quella di Dio e il proprio interesse al di sopra di quello degli altri.

Il retto amore a se stessi non si può avere senza lotta all'egoismo. Richiede abnegazione, dono di sé a Dio e agli altri. «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (*Mt* 16, 24-25). L'uomo non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»<sup>15</sup> agli altri.

*Javier López*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2064-2132.

#### Lecture raccomandate

Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.

Benedetto XVI, Enc. *Spe salvi*, 30-XI-2007.

San Josemaría, Omelie *Vita di fede, La speranza del cristiano, Con la forza dell'amore*, in *Amici di Dio*, 190-237.

---

<sup>1</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, 80.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>3</sup> San Josemaría, *Cammino*, 780.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 417.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 815. Cfr. *Ibidem*, 933.

<sup>6</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 87.

<sup>7</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 91.

<sup>8</sup> San Josemaría, *Forgia*, 263.

<sup>9</sup> San Josemaría, *Cammino*, 81.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 541.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 527. Cfr. *Mt* 26, 6-13.

<sup>12</sup> San Josemaría, *Forgia*, 26.

<sup>13</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 36.

<sup>14</sup> San Josemaría, *Via Crucis, XIV Stazione*. Cfr. Benedetto XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25-XII 2005, 12-15.

<sup>15</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 24.

## TEMA 32. Il secondo e il terzo comandamento del Decalogo

**Il secondo comandamento della Legge di Dio prescrive di rispettare il nome del Signore, mentre il terzo comanda di santificare le feste.**

### 1. Il secondo comandamento

Il secondo comandamento della Legge di Dio è: *Non nominare il nome di Dio invano*. Questo comandamento «prescrive di rispettare il nome del Signore» (*Catechismo*, 2142) e comanda di onorare il nome di Dio. Non lo si deve pronunciare «se non per benedirlo, lodarlo e glorificarlo» (*Catechismo*, 2143).

#### 1.1. Il nome di Dio

«Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima» (*Catechismo*, 203). Tuttavia, Dio non può essere compreso nei concetti umani, non esiste un'idea capace di rappresentarlo, né nome che possa esprimere interamente l'essenza divina. Dio è “Santo”, e questo significa che è assolutamente superiore, che è al di sopra di ogni creatura, che è trascendente.

Malgrado tutto, affinché potessimo invocarlo e rivolgerci personalmente a Lui, nell'Antico Testamento Egli «si è rivelato al suo popolo progressivamente e sotto diversi nomi» (*Catechismo*, 204). Il nome che rivelò a Mosè indica che Dio è l'Essere per essenza: «Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi. [...] Questo è il mio nome per sempre”» (*Es* 3, 13-15; cfr. *Catechismo*, 213). Per rispetto alla santità di Dio, il popolo di Israele non pronunciava questo nome, ma lo sostituiva col titolo di “Signore” (“Adonai”, in ebraico; “Kyrios”, in greco) (cfr. *Catechismo*, 209). Altri nomi di Dio nell'Antico Testamento sono: “Élohim”, termine che è il plurale maiestatico di pienezza o di grandezza; “El-Saddai”, che significa possente, onnipotente.

Nel Nuovo Testamento, Dio fa conoscere il mistero della sua intima vita trinitaria: un solo Dio in tre Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. Gesù Cristo ci insegna a chiamare Dio “Padre” (*Mt* 6, 9): “Abbà”, che è il modo familiare di dire Padre in ebraico (cfr. *Rm* 8, 15). Dio è Padre di Gesù Cristo e Padre nostro, anche se non nello stesso modo, perché Egli è il Figlio Unigenito e noi figli adottivi. Siamo però veramente figli (cfr. *I Gv* 3, 1), fratelli di Gesù Cristo (*Rm* 8, 29), perché lo Spirito Santo è stato inviato nei nostri cuori e partecipiamo della natura divina (cfr. *Gal* 4, 6; *2 Pt* 1, 4). Siamo figli di Dio in Cristo. Di conseguenza possiamo rivolgerci a Dio chiamandolo “Padre” in verità, come consiglia san Josemaría: «Dio è un Padre pieno di tenerezza, di infinito amore. Chiamalo Padre molte volte al giorno e digli da solo a solo, nel tuo cuore – che lo ami, che lo adori, che senti l'orgoglio – che ti riempie di forza – di essere suo figlio»<sup>1</sup>.

#### 1.2. Onorare il nome di Dio

Nel Padrenostro preghiamo: “Sia santificato il tuo nome”. Il termine “santificare” qui va inteso nel senso di «riconoscere il nome di Dio come santo, trattare il suo nome in una maniera santa» (*Catechismo*, 2807). È ciò che facciamo quando adoriamo, lodiamo e ringraziamo Dio. Ma anche la frase “sia santificato il tuo nome” è una delle petizioni del Padrenostro: nel pronunciarla chiediamo che il suo nome sia santificato attraverso noi, ossia, che gli diamo gloria con la nostra vita e che anche gli altri lo glorifichino (cfr. *Mt* 5, 16). «Dipende inseparabilmente dalla nostra vita e dalla nostra preghiera che il suo Nome sia santificato tra le nazioni» (*Catechismo*, 2814).

Il rispetto del nome di Dio richiede anche il rispetto del nome della Santissima Vergine Maria, dei Santi e delle realtà sante nelle quali Dio è in qualche un modo presente, prima tra queste la

Santissima Eucaristia, vera Presenza tra gli uomini di Gesù Cristo, Seconda Persona della Santissima Trinità.

Il secondo comandamento proibisce ogni uso sconveniente del nome di Dio (cfr. *Catechismo*, 2146), e in particolare la *bestemmia*, che «consiste nel proferire contro Dio - interiormente ed esteriormente – parole di odio, di rimprovero, di sfida [...]. È blasfemo anche ricorrere al nome di Dio per mascherare pratiche criminali, ridurre popoli in schiavitù, torturare o mettere a morte. [...] La bestemmia è [...] per sua natura un peccato grave» (*Catechismo*, 2148).

Proibisce anche il falso giuramento (cfr. *Catechismo*, 2150). Giurare vuol dire mettere Dio come testimone di ciò che si afferma (per esempio, a garanzia di una promessa o di una testimonianza, per provare l'innocenza di una persona ingiustamente accusata o sospettata, o per mettere fine a liti o discussioni, ecc.). Vi sono circostanze nelle quali il giuramento è lecito, se viene fatto con verità e con giustizia, e se è necessario, come può succedere in un tribunale o quando si assume un incarico (cfr. *Catechismo*, 2154). Per il resto, il Signore insegna che non si deve giurare: «Sia il vostro parlare sì, sì; no, no» (*Mt* 5, 37. Cfr. *Gc* 5, 12; *Catechismo*, 2153).

### 1.3. Il nome del cristiano

«L'uomo [...] in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa»<sup>2</sup>. Non è “qualcosa”, ma “qualcuno”, una persona. «Soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità» (*Catechismo*, 356). Nel Battesimo, una volta divenuto figlio di Dio, riceve un nome che rappresenta la sua singolarità irripetibile davanti a Dio e davanti agli altri (cfr. *Catechismo*, 2156, 2158). Il Battesimo fa diventare Cristiano cioè seguace di Gesù Cristo. Cristiano è nome di ogni battezzato in quanto chiamato a identificarsi col Signore: «ad Antiochia per la prima volta i discepoli [quelli che si convertivano nel nome di Gesù Cristo, per azione dello Spirito Santo] furono chiamati Cristiani» (*At* 11, 26).

Dio chiama ciascuno col suo nome (cfr. *I Sam* 3, 4-10; *Is* 43, 1; *Gv* 10, 3; *At* 9, 4). Ama ciascuno personalmente. Gesù Cristo, dice San Paolo, «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2, 20). Da ciascuno si aspetta una risposta di amore: «amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza» (*Mc* 12, 30). Nessuno può sostituirci in questa risposta di amore a Dio. San Josemaría incoraggia a meditare «con calma quella divina affermazione, che inquieta l'anima e, nello stesso tempo, le fa gustare la dolcezza del miele: *Redemi te, et vocavi te nomine tuo: meus es tu* (*Is* 43, 1); ti ho redento e ti ho chiamato per nome: sei mio. Non dobbiamo rubare a Dio ciò che è suo. Un Dio che ci ha amato fino a morire per noi, che ci ha scelti da tutta l'eternità, prima della creazione del mondo, per essere santi al suo cospetto (cfr. *Ef* 1, 4)»<sup>3</sup>.

## 2. Il terzo comandamento del Decalogo

Il terzo comandamento del Decalogo è: *Ricordati di santificare le feste*. Comanda di onorare Dio con opere di culto la domenica e gli altri giorni di festa.

### 2.1. La domenica o giorno del Signore

La Bibbia narra l'opera della creazione in sei “giorni”. Alla conclusione «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona [...]. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto» (*Gn* 1, 31. 2, 3). Nell'Antico Testamento, Dio stabilì che il settimo giorno della settimana fosse sacro, un giorno particolare e diverso dagli altri. L'uomo, che è chiamato a partecipare al potere creativo di Dio perfezionando il mondo mediante il proprio lavoro, deve anche astenersi dal lavoro il settimo giorno per dedicarlo al culto divino e al riposo.

Prima della venuta di Gesù Cristo, il settimo giorno era il sabato. Nel Nuovo Testamento il “*Dies Domini*”, il giorno del Signore, è la domenica perché è il giorno della Risurrezione del Signore. Il sabato rappresentava la fine della Creazione; la domenica rappresenta l’inizio della “Nuova Creazione” che ha avuto luogo con la Risurrezione di Gesù Cristo (cfr. *Catechismo*, 2174).

## **2.2. La partecipazione alla Santa Messa la domenica**

Dato che il Sacrificio dell’Eucaristia è «il culmine verso cui tende l’azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»<sup>4</sup>, la domenica si santifica soprattutto con la partecipazione alla Santa Messa. La Chiesa concretizza così il terzo comandamento del Decalogo: «La domenica e le altre feste di precetto i fedeli sono tenuti all’obbligo di partecipare alla Messa» (CIC, can. 1247; *Catechismo*, 2180). Oltre alla domenica, «devono essere osservati i giorni del Natale del Signore Nostro Gesù Cristo, dell’Epifania, dell’Ascensione e del santissimo Corpo e Sangue di Cristo, della Santa Madre di Dio Maria, della sua Immacolata Concezione e Assunzione, di san Giuseppe, dei santi Apostoli Pietro e Paolo, e infine di tutti i Santi» (CIC, can. 1246; *Catechismo*, 2177). «Soddisfa il precetto di partecipare alla Messa chi vi assiste dovunque venga celebrata nel rito cattolico, o nello stesso giorno di festa, o nel vespro del giorno precedente (CIC, can. 1248)» (*Catechismo*, 2180).

«I fedeli sono tenuti a partecipare all’Eucaristia nei giorni di precetto, a meno che siano giustificati da un serio motivo (per esempio, la malattia, la cura dei lattanti) o ne siano dispensati dal loro parroco (cfr. CIC, can. 1245). Coloro che deliberatamente non ottemperano a questo obbligo commettono un peccato grave» (*Catechismo*, 2181).

## **2.3. La domenica, giorno di riposo**

«Come Dio “cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro” (*Gn* 2, 2), così anche la vita dell’uomo è ritmata dal lavoro e dal riposo. L’istituzione del Giorno del Signore contribuisce a dare a tutti la possibilità di godere di sufficiente riposo e tempo libero che permetta loro di curare la vita familiare, culturale, sociale e religiosa» (*Catechismo*, 2184). La domenica e le altre feste di precetto i fedeli hanno l’obbligo di astenersi «da quei lavori e da quegli affari che impediscono di rendere culto a Dio e turbano la letizia propria del giorno del Signore o il dovuto riposo della mente e del corpo» (CIC, can. 1247). Si tratta di un obbligo grave, come lo è il precetto di santificare le feste. Ciò nonostante, il riposo domenicale può essere dispensato per un dovere superiore di giustizia o di carità.

«Nel rispetto della libertà religiosa e del bene comune di tutti, i cristiani devono adoperarsi per far riconoscere dalle leggi le domeniche e i giorni di festa della Chiesa come giorni festivi. Spetta a loro offrire a tutti un esempio pubblico di preghiera, di rispetto e di gioia e difendere le loro tradizioni come un prezioso contributo alla vita spirituale della società umana» (*Catechismo*, 2188). «Ogni cristiano deve evitare di imporre, senza necessità, ad altri ciò che impedirebbe loro di osservare il giorno del Signore» (*Catechismo*, 2187).

## **2.4. Il culto pubblico e il diritto civile alla libertà religiosa**

Oggi in alcuni paesi è molto diffusa una forma di pensiero “laicista”, che considera la religione come una questione privata che non deve avere manifestazioni pubbliche e sociali. Viceversa la dottrina cristiana insegna che l’uomo deve «poter professare liberamente la religione sia in forma privata che pubblica»<sup>5</sup>. Infatti la legge morale naturale, inscritta nel cuore dell’uomo, prescrive «di rendere a Dio un culto esteriore, visibile, pubblico»<sup>6</sup> (cfr. *Catechismo*, 2176). Non c’è dubbio che il culto a Dio è anzitutto un atto interiore; però si deve poter manifestare esteriormente, perché allo spirito umano «risulta necessario servirsi delle cose materiali come di segni mediante i quali sia stimolato a compiere quegli atti spirituali che lo uniscono a Dio»<sup>7</sup>.

Non solo si deve poter professare la religione esteriormente, ma anche socialmente, vale a dire, assieme agli altri, perché «la stessa natura sociale dell'uomo esige che [...] professi la propria religione in modo comunitario»<sup>8</sup>. La dimensione sociale dell'uomo richiede che il culto possa avere espressioni sociali. «Si fa ingiuria alla persona umana [...] se si nega all'uomo il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato il giusto ordine pubblico [...]. Il potere civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini e favorirla»<sup>9</sup>.

C'è un diritto sociale e civile alla libertà in materia religiosa per cui la società e lo Stato non possono impedire che ognuno agisca in questo campo secondo il dettato della propria coscienza, sia in privato che in pubblico, sempre che rispetti i giusti limiti che derivano dalle esigenze del bene comune, quali l'ordine pubblico e la moralità pubblica<sup>10</sup> (cfr. *Catechismo*, 2109). Ogni persona è obbligata in coscienza a cercare la vera religione e ad aderire ad essa; in questa ricerca può ricevere l'aiuto di altri – o meglio, i fedeli cristiani hanno il dovere di offrire questo aiuto con l'apostolato -, ma nessuno dev'essere coartato e neppure impedito. L'adesione alla fede dev'essere sempre libera, così come la sua pratica (cfr. *Catechismo*, 2104-2106).

«Questo è il tuo compito di cittadino cristiano: contribuire a far sì che l'amore e la libertà di Cristo presiedano tutte le manifestazioni della vita moderna: la cultura e l'economia, il lavoro e il riposo, la vita di famiglia e la convivenza sociale»<sup>11</sup>.

*Javier López*

### Bibliografia di base

Secondo comandamento: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 203-213; 2142-2195.

Terzo comandamento: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2168-2188; Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Dies Domini*, 31-V-1998.

Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, (cap. 5, § 2).

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Il rapporto con Dio*, in *Amici di Dio*, 142-153.

---

<sup>1</sup> San Josemaría, *Amici di Dio*, 150.

<sup>2</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 24.

<sup>3</sup> San Josemaría, *Amici di Dio*, 312.

<sup>4</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 10.

<sup>5</sup> Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 15; *Catechismo*, 2137.

<sup>6</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4, c.

<sup>7</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 7, c.

<sup>8</sup> Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>11</sup> San Josemaría, *Solco*, 302.



## **TEMA 33. Il quarto comandamento del Decalogo: onorare il padre e la madre**

**Il quarto comandamento riguarda espressamente il rapporto dei figli con i genitori. Si riferisce anche ad altri rapporti familiari, educativi, lavorativi, ecc.**

### **1. La differenza fra i primi tre comandamenti del Decalogo e i sette successivi**

I primi tre comandamenti riguardano l'amore dell'uomo, e di tutte le creature, a Dio Sommo Bene e Fine Ultimo, infinitamente degno di essere amato per se stesso. Gli altri sette hanno come obiettivo il bene del prossimo (e proprio), che dev'essere amato per amore di Dio, che ne è il Creatore.

Nel Nuovo Testamento il precetto supremo di amare Dio e il secondo, simile al primo, di amare il prossimo attraverso Dio, sintetizzano tutti i comandamenti del Decalogo (cfr. *Mt* 22, 36-40; *Catechismo*, 2196).

### **2. Il significato e l'estensione del quarto comandamento**

Il quarto comandamento si rivolge espressamente ai figli nei rapporti con i genitori. Si riferisce anche alle relazioni con i membri del gruppo familiare e si estende ai doveri degli alunni verso gli insegnanti, dei dipendenti verso i datori di lavoro, dei cittadini verso i governanti, ecc. Questo comandamento implica e sottintende i doveri dei genitori e di tutti coloro che esercitano una autorità (cfr. *Catechismo*, 2199).

a) *La famiglia*. Il quarto comandamento si riferisce in primo luogo ai rapporti fra genitori e figli in seno alla famiglia. «Creando l'uomo e la donna, Dio ha istituito la famiglia umana e l'ha dotata della sua costituzione fondamentale» (*Catechismo*, 2203). «Un uomo e una donna uniti in matrimonio formano insieme con i loro figli una famiglia» (*Catechismo*, 2202). «La famiglia cristiana è una comunione di persone, segno e immagine della comunione del Padre e del Figlio nello Spirito Santo» (*Catechismo*, 2205).

b) *La famiglia e la società*. «La famiglia è la cellula originaria della vita sociale. È la società naturale in cui l'uomo e la donna sono chiamati al dono di sé nell'amore e nel dono della vita. L'autorità, la stabilità e la vita di relazione in seno alla famiglia costituiscono i fondamenti della libertà, della sicurezza, della fraternità nell'ambito della società [...]. La vita di famiglia è un'iniziazione alla vita nella società» (*Catechismo*, 2207). «La famiglia deve vivere in modo che i suoi membri si aprano all'attenzione e all'impegno in favore dei giovani e degli anziani, delle persone malate o handicappate e dei poveri» (*Catechismo*, 2208). «Il quarto comandamento illumina le altre relazioni nella società» (*Catechismo*, 2212)<sup>1</sup>.

La società ha il dovere grave di sostenere e rendere saldo il matrimonio e la famiglia, riconoscendone la loro vera natura, favorendo la loro prosperità e assicurando la moralità pubblica (cfr. *Catechismo*, 2210)<sup>2</sup>. La Sacra Famiglia è il modello di ogni famiglia: modello di amore, di servizio, di obbedienza e di esercizio dell'autorità.

### **3. I doveri dei figli verso i genitori**

I figli devono rispettare e onorare i genitori, cercare di dar loro gioie, pregare per loro e corrispondere giustamente ai loro sacrifici: per un buon cristiano questi doveri sono un dolcissimo precetto.

La paternità divina è la sorgente della paternità umana (cfr. *Ef* 3, 14); è il fondamento dell'onore dovuto ai genitori (cfr. *Catechismo*, 2214). «Il rispetto per i genitori (pietà filiale) è fatto di riconoscenza verso coloro che, con il dono della vita, il loro amore e il loro lavoro, hanno messo al mondo i loro figli e hanno loro permesso di crescere in età, in sapienza e in grazia. "Onora tuo

padre con tutto il cuore e non dimenticare i dolori di tua madre. Ricorda che essi ti hanno generato; che darai loro in cambio di quanto ti hanno dato?» (Sir 7, 27-28)» (*Catechismo*, 2215).

Il rispetto filiale si manifesta nella docilità e nell'obbedienza. «Voi figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore» (*Col* 3, 20). Finché sono soggetti ai loro genitori, i figli devono obbedire in quello che essi disporranno per il bene loro e quello di tutta la famiglia. Tale obbligo cessa con l'emancipazione dei figli, ma non cessa mai il rispetto che ai genitori è sempre dovuto (cfr. *Catechismo*, 2216-2217).

«Il quarto comandamento ricorda ai figli divenuti adulti le loro responsabilità verso i genitori. Nella misura in cui possono, devono dare loro l'aiuto materiale e morale, negli anni della vecchiaia e in tempo di malattia, di solitudine o di indigenza» (*Catechismo*, 2218).

Se i genitori richiedono una cosa che si oppone alla Legge di Dio, i figli sono obbligati ad anteporre la volontà di Dio ai desideri dei genitori, perché «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (*At* 5, 29). Dio è Padre più dei nostri genitori: da Lui prende nome ogni paternità (cfr. *Ef* 3, 15).

#### **4. I doveri dei genitori**

I genitori devono accogliere con gratitudine, come una grande benedizione e dimostrazione di fiducia, i figli che Dio manda loro. Oltre che provvedere alle loro necessità materiali, hanno la grave responsabilità di dar loro una retta educazione umana e cristiana. Il ruolo dei genitori nella formazione dei figli ha tanto peso che, quando viene a mancare, difficilmente può essere supplito<sup>3</sup>. Il diritto e il dovere dell'educazione sono, per i genitori, primari e inalienabili<sup>4</sup>.

I genitori hanno la responsabilità di creare una famiglia in cui si viva l'amore, il perdono, il rispetto, la fedeltà e il servizio disinteressato. Il focolare domestico è l'ambiente più adatto per educare alle virtù. I genitori devono insegnare ai figli – con l'esempio e con la parola – a vivere una semplice, sincera e gioiosa vita di pietà; trasmettere loro, inalterata e completa, la dottrina cattolica e formarli alla lotta generosa per adattare la loro condotta alle esigenze della legge di Dio e della vocazione personale alla santità. «Padri, non inasprite i vostri figli, ma allevateli nell'educazione e nella disciplina del Signore» (*Ef* 6, 4). Non devono disinteressarsi di questa responsabilità, lasciando l'educazione dei figli nelle mani di altre persone o istituzioni, ma possono certamente – e qualche volta debbono – contare sull'aiuto di coloro che meritano la loro fiducia (cfr. *Catechismo*, 2222-2226).

I genitori debbono saper correggere, perché «qual è il figlio che non è corretto dal padre?» (*Eb* 12, 7), ma tenendo presente il consiglio dell'Apostolo: «Voi padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino» (*Col* 3, 21).

a) I genitori devono avere un grande rispetto e un grande amore per la libertà dei figli, insegnando loro a usarla bene, con responsabilità<sup>5</sup>. È di estrema importanza l'esempio della loro condotta.

b) Nei rapporti con i figli devono saper unire l'affetto e la fermezza, la vigilanza e la pazienza. È importante che i genitori diventino "amici" dei loro figli, e se ne guadagnino la fiducia.

c) Per portare a buon fine il compito di educare i figli, prima che i mezzi umani – per quanto siano importanti e imprescindibili – bisogna impiegare i *mezzi soprannaturali*.

«Primi responsabili dell'educazione dei figli, i genitori hanno il diritto di scegliere per loro una scuola rispondente alle proprie convinzioni. È, questo, un diritto fondamentale. I genitori, nei limiti del possibile, hanno il dovere di scegliere le scuole che li possono aiutare nel migliore dei modi nel loro compito di educatori cristiani (cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Gravissimum educationis*, 6). I pubblici poteri hanno il dovere di garantire tale diritto dei genitori e di assicurare le condizioni concrete di poterlo esercitare» (*Catechismo*, 2229).

«I vincoli familiari, sebbene importanti, non sono però assoluti. Quanto più il figlio cresce verso la propria maturità e autonomia umane e spirituali, tanto più la sua specifica vocazione, che viene da Dio, si fa chiara e forte. I genitori rispetteranno tale chiamata e favoriranno la risposta dei propri figli a seguirla. È necessario convincersi che la prima vocazione del cristiano è di seguire Gesù (cfr. *Mt* 16, 25): “Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me” (*Mt* 10, 37)» (*Catechismo*, 2232)<sup>6</sup>. La possibile vocazione divina di un figlio per una missione apostolica specifica ha per la famiglia il valore di un dono di Dio. I genitori devono rispettare il mistero della chiamata di Dio, anche se può accadere loro di non capirla. L’apertura al trascendente e il rispetto della libertà dei figli si rafforza con la preghiera. Si evitano in questo modo un comportamento eccessivamente protettivo o un controllo indebito della vita dei figli: un modo di fare possessivo, che non ne aiuta la crescita umana e spirituale.

## **5. I doveri verso coloro che governano nella Chiesa**

Noi cristiani dobbiamo avere «un vero spirito filiale nei confronti della Chiesa» (*Catechismo*, 2040). Questo spirito si deve manifestare nei confronti di quelli che governano la Chiesa.

I fedeli «con cristiana obbedienza prontamente accettino ciò che i pastori, quali rappresentanti di Cristo, stabiliscono come maestri e capi nella chiesa [...]. Né tralascino di raccomandare a Dio nelle loro preghiere i loro superiori, che vegliano su di essi come dovendo rendere conto delle nostre anime, perché lo facciano con gioia e non gemendo (cfr. *Eb* 13, 17)»<sup>7</sup>.

Questo spirito filiale si mostra, anzitutto, nella fedele adesione e unione al Papa, capo visibile della Chiesa e Vicario di Cristo sulla terra, e con i Vescovi in comunione con la Santa Sede:

«Il tuo più grande amore, la tua massima stima, la tua più profonda venerazione, la tua obbedienza più sottomessa, il tuo massimo affetto, devono essere anche per il Vice-Cristo in terra, per il Papa. Noi cattolici dobbiamo pensare che, dopo Dio e nostra Madre la Vergine Santissima, nella gerarchia dell’amore e dell’autorità viene il Santo Padre»<sup>8</sup>.

## **6. I doveri verso le autorità civili.**

«Il quarto comandamento di Dio ci prescrive anche di onorare tutti coloro che, per il nostro bene, hanno ricevuto da Dio un’autorità nella società. Mette in luce tanto i doveri di chi esercita l’autorità quanto quelli di chi ne beneficia» (*Catechismo*, 2234)<sup>9</sup>. Tra questi vi sono:

- a) rispettare le leggi giuste e le legittime disposizioni delle autorità (cfr. *I Pt* 2, 13);
- b) esercitare i diritti e compiere i doveri civili;
- c) intervenire responsabilmente nella *vita sociale e politica*.

«La determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini»<sup>10</sup>. La corresponsabilità nel bene comune comporta l’esigenza morale dell’esercizio del diritto al voto (cfr. *Catechismo*, 2240). Non è lecito appoggiare coloro che programmano un ordine sociale contrario alla dottrina cristiana e, dunque, contrario al bene comune e all’autentica dignità dell’uomo.

«Il cittadino è obbligato in coscienza a non seguire le prescrizioni delle autorità civili quando tali precetti sono contrari alle esigenze dell’ordine morale, ai diritti fondamentali della persona o agli insegnamenti del Vangelo. Il rifiuto d’obbedienza alle autorità civili, quando le loro richieste contrastano con quelle della retta coscienza, trova giustificazione nella distinzione tra il servizio di Dio e il servizio della comunità civile. “Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio” (*Mt* 22, 21). “Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini” (*At* 5, 29)» (*Catechismo*, 2242).

## 7. I doveri delle autorità civili

Le autorità devono promuovere l'esercizio della libertà e della responsabilità di tutti. I governanti debbono vigilare perché non vengano favoriti gli interessi particolari di alcuni in contrasto con il bene comune<sup>11</sup>.

«I poteri politici sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali della persona umana. Cercheranno di attuare con umanità la giustizia, nel rispetto del diritto di ciascuno, soprattutto delle famiglie e dei diseredati. I diritti politici connessi con la cittadinanza [...] non possono essere sospesi dai pubblici poteri senza un motivo legittimo e proporzionato» (*Catechismo*, 2237).

*Antonio Porras*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2196-2257.

*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 209-214; 221-254; 377-383; 393-411.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 209-214; 221-251.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibidem*, 252-254.

<sup>3</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Dich. *Gravissimum educationis*, 3.

<sup>4</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Es. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 36; *Catechismo*, 2221; *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 239.

<sup>5</sup> «Diventando adulti, i figli hanno il dovere e il diritto di scegliere la propria professione e il proprio stato di vita» (*Catechismo*, 2230).

<sup>6</sup> «E mentre ci consoliamo per la gioia di ritrovare Gesù – tre giorni di assenza! – che disputa con i Maestri d'Israele (*Lc* 2, 46), rimane bene impresso nella tua anima e nella mia il dovere di lasciare la casa e i propri cari per servire il Padre Celeste» (San Josemaría, *Il Santo Rosario*, 5° mistero gaudioso).

<sup>7</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Lumen Gentium*, 37.

<sup>8</sup> San Josemaría, *Forgia*, 135.

<sup>9</sup> Cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 377-383; 393-398; 410-411.

<sup>10</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 74. Cfr. *Catechismo*, 1901.

<sup>11</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 25. Cfr. *Catechismo*, 2236.

## TEMA 34. Il quinto comandamento del Decalogo

La vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore.

### 1. “Non uccidere”

«La vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine [...]. Nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto di distruggere direttamente un essere umano innocente» (*Catechismo*, 2258).

L'uomo è assolutamente singolare: è la sola creatura di questo mondo che Dio abbia voluto per se stessa<sup>1</sup>. Egli è destinato a conoscere e amare eternamente Dio, e la sua vita è sacra. È stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. *Gn* 1, 26-27). Questo è il fondamento ultimo della dignità umana e del comandamento “non uccidere”.

Il libro della Genesi presenta l'abuso contro la vita umana come conseguenza del peccato originale. Yahvé si manifesta sempre come protettore della vita: anche di quella di Caino, dopo che ha ucciso il fratello Abele, sangue del suo sangue, figura di ogni omicidio. Nessuno deve farsi giustizia da sé. Nessuno può arrogarsi il diritto di disporre della vita di un altro (cfr. *Gn* 4, 13-15).

Questo comandamento fa riferimento agli esseri umani. È legittimo servirsi degli animali per ottenerne cibo, indumenti, ecc.: Dio li ha posti sulla terra perché fossero a disposizione dell'uomo. La valutazione sulla liceità di ucciderli o meno è dovuta al disordine che possono comportare le passioni umane, o a un dovere di giustizia (per esempio se sono proprietà di altri) (cfr. *Catechismo*, 2417). Non si deve dimenticare che l'uomo non è “padrone” della Creazione, ma amministratore, e pertanto ha l'obbligo di rispettare e curare la natura, della quale ha bisogno per la propria esistenza e per il proprio sviluppo (cfr. *Catechismo*, 2418).

### 2. La pienezza di questo comandamento

Il comandamento di salvaguardare la vita dell'uomo «ha il suo aspetto più profondo nell'esigenza di venerazione e di amore nei confronti di ogni persona e della sua vita»<sup>2</sup>.

La misericordia e il perdono sono propri di Dio; ma anche nella vita dei figli di Dio dev'essere presente la misericordia, che ci induce a compatire nel nostro cuore la miseria altrui: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt* 5, 7)<sup>3</sup>.

È inoltre necessario imparare a perdonare le offese (cfr. *Mt* 5, 22). Quando si riceve un'offesa bisogna fare in modo di non incollerirsi, e di non permettere che l'ira invada il cuore. Non solo, ma nel *Padre nostro* – la preghiera che Gesù ci ha lasciato come preghiera domenicale – il Signore lega il suo perdono – il perdono per le offese da noi commesse – al perdono di quelli che ci hanno offeso (cfr. *Mt* 6, 9-13; *Lc* 11, 2-4). In questa lotta ci saranno di aiuto: la meditazione della Passione di Nostro Signore che ci ha perdonato e redento sopportando con amore e con pazienza le ingiustizie; considerare che ad un cristiano nessuno deve risultare *estraneo* o *nemico* (cfr. *Mt* 5, 44-45); pensare al giudizio dopo la morte in cui saremo giudicati sull'amore al prossimo; ricordare che un cristiano deve vincere il male con il bene (cfr. *Rm* 12, 21); considerare le ingiurie come un'occasione per la propria purificazione.

### 3. Il rispetto della vita umana

Il quinto comandamento prescrive di *non uccidere*. Proibisce anche di bastonare, ferire o arrecare un qualsiasi danno fisico ingiusto a se e al prossimo, sia direttamente che per mezzo di

altri. Proibisce anche di offendere con parole ingiuriose e di volere il male degli altri. In questo comandamento è inclusa anche la proibizione di togliersi la vita.

### 3.1. L'omicidio volontario

«Il quinto comandamento proibisce come gravemente peccaminoso l'omicidio *diretto e volontario*. L'omicida e coloro che volontariamente cooperano all'uccisione commettono un peccato che grida vendetta al cielo (cfr. *Gn* 4, 19)» (*Catechismo*, 2268)<sup>4</sup>.

L'enciclica *Evangelium vitae* ha formulato in maniera definitiva e infallibile la seguente norma negativa: «con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale. Tale dottrina, fondata in quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. *Rm* 2, 14-15), è riaffermata dalla sacra Scrittura, trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal magistero ordinario e universale»<sup>5</sup>. Così l'omicidio, che è senza eccezioni gravemente immorale, è quello che risponde a una *scelta deliberata* che è diretta a una *persona innocente*. Pertanto la legittima difesa e la pena di morte non sono incluse in questa formulazione assoluta e sono oggetto di un trattamento specifico<sup>6</sup>.

Mettere la vita nelle mani dell'uomo comporta un potere di disposizione che bisogna saper amministrare come una collaborazione con Dio. Questo richiede una disposizione di amore e di servizio, e non di dominio arbitrario: si tratta di una padronanza ministeriale, non assoluta, riflesso della signoria unica e assoluta di Dio<sup>7</sup>.

### 3.2. L'aborto

«La vita umana deve essere rispettata e protetta in modo assoluto fin dal momento del concepimento» (*Catechismo*, 2270). Non è ammissibile nessuna discriminazione, neppure quella fondata sulle differenti tappe dello sviluppo della vita. Nella valutazione di situazioni conflittuali, è determinante tenere in conto l'appartenenza naturale alla specie umana. Con questo non si impongono alla ricerca biomedica limiti diversi da quelli che la dignità umana stabilisce in qualunque altro campo dell'attività umana.

«L'*aborto diretto*, cioè *voluto come fine o come mezzo*, costituisce sempre un disordine morale grave, in quanto uccisione deliberata di un essere umano innocente»<sup>8</sup>. L'espressione *come fine o come mezzo* intende indicare le due modalità della volontarietà diretta nelle quali chi agisce lo fa volendo uccidere coscientemente.

«Nessuna circostanza, nessuna finalità, nessuna legge al mondo potrà mai rendere lecito un atto che è intrinsecamente illecito, perché contrario alla legge di Dio, scritta nel cuore di ogni uomo, riconoscibile dalla ragione stessa, e proclamata dalla Chiesa»<sup>9</sup>. Il rispetto della vita dev'essere riconosciuto come limite che nessuna entità pubblica o privata può trascurare. Il diritto inalienabile alla vita di ogni individuo umano innocente è un *elemento costitutivo della società civile e della sua legislazione* e come tale deve essere riconosciuto e rispettato sia da parte della società che da parte dell'autorità politica (cfr. *Catechismo*, 2273)<sup>10</sup>.

Pertanto possiamo affermare che «il diritto a comandare costituisce una esigenza dell'ordine spirituale [morale] e scaturisce da Dio. Perciò, se i governanti promulgano una legge o dettano una qualsiasi disposizione contraria all'ordine spirituale, e per conseguenza opposta alla volontà di Dio, in tal caso né la legge promulgata né la disposizione dettata possono obbligare in coscienza il cittadino [...]; non solo, ma in simili casi, la stessa autorità si sgretola completamente e degenera in un sopruso preoccupante»<sup>11</sup>. Questo è tanto vero che «leggi di questo tipo non solo non creano nessun obbligo per la coscienza, ma sollevano piuttosto un grave e preciso obbligo di opporsi a esse mediante l'*obiezione di coscienza*»<sup>12</sup>.

«L’embrione, poiché fin dal concepimento deve essere trattato come una persona, dovrà essere difeso nella sua integrità, curato e guarito, per quanto è possibile, come ogni altro essere umano» (*Catechismo*, 2274).

### **3.3. L’eutanasia**

«Per *eutanasia* in senso vero e proprio si deve intendere un’azione o un’omissione che di natura sua e nelle intenzioni procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore [...]. È una grave violazione della legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana [...]. Una tale pratica comporta, a seconda delle circostanze, la malizia propria del suicidio o dell’omicidio»<sup>13</sup>. Si tratta di una conseguenza, gravemente lesiva della dignità della persona umana, alla quale può indurre l’edonismo e la perdita del significato cristiano del dolore.

«L’interruzione di procedure mediche *onerose, pericolose, straordinarie o sproporzionate rispetto ai risultati attesi* può essere legittima. In tal caso si ha la rinuncia all’*accanimento terapeutico*. Non si vuole così procurare la morte: si accetta di non poterla impedire» (*Catechismo*, 2278)<sup>14</sup>.

Invece, «anche se la morte è considerata imminente, le cure che d’ordinario sono dovute ad una persona ammalata non possono essere legittimamente interrotte» (*Catechismo*, 2279)<sup>15</sup>. L’alimentazione e l’idratazione artificiali sono, per principio, cure ordinarie dovute ai malati<sup>16</sup>.

### **3.4. Il suicidio**

«Siamo gli amministratori, non i proprietari della vita che Dio ci ha affidato. Non ne disponiamo» (*Catechismo*, 2280). «Il suicidio contraddice la naturale inclinazione dell’essere umano a conservare e a perpetuare la propria vita. Esso è gravemente contrario al giusto amore di sé. Al tempo stesso è un’offesa all’amore del prossimo, perché spezza ingiustamente i legami di solidarietà con la società familiare, nazionale e umana, nei confronti delle quali abbiamo degli obblighi. Il suicidio è contrario all’amore del Dio vivente» (*Catechismo*, 2281)<sup>17</sup>.

Preferire la propria morte per salvare la vita di un altro non è suicidio, ma piuttosto può costituire un atto di estrema carità.

### **3.5. La legittima difesa**

La proibizione di causare la morte non sopprime il diritto di impedire che un ingiusto aggressore causi danno<sup>18</sup>. La legittima difesa può essere anche un dovere grave per chi è responsabile della vita di un altro o del bene comune (cfr. *Catechismo*, 2265).

### **3.6. La pena di morte**

Difendere il bene comune della società richiede che si metta l’aggressore in condizione di non poter nuocere. Per questo, la legittima autorità può infliggere pene proporzionali alla gravità dei delitti. Le pene hanno il fine di compensare il disordine introdotto dalla mancanza compiuta, preservare l’ordine pubblico e la sicurezza delle persone, e correggere il colpevole (cfr. *Catechismo*, 2266). «Per conseguire tutte queste finalità, la misura e la qualità della pena devono essere attentamente valutate e decise, e non devono giungere alla misura estrema della soppressione del reo se non in casi di assoluta necessità, quando cioè la difesa della società non fosse possibile altrimenti. [...] Questi casi sono ormai molto rari, se non addirittura praticamente inesistenti»<sup>19</sup>.

## **4. Il rispetto della dignità delle persone**

#### **4.1. Il rispetto per l'anima del prossimo: lo scandalo**

Noi cristiani abbiamo l'obbligo di procurare al prossimo la vita e la salute soprannaturale dell'anima oltre quella del corpo.

Lo scandalo è il contrario: «è l'atteggiamento o il comportamento che induce altri a compiere il male. Chi scandalizza si fa tentatore del suo prossimo [...]. Lo scandalo costituisce una colpa grave se chi lo provoca con azione o omissione induce deliberatamente altri in una grave mancanza» (*Catechismo*, 2284). Si può causare scandalo mediante commenti ingiusti, promozione di spettacoli, libri e riviste immorali, o seguendo mode contrarie al pudore, ecc.

«Lo scandalo assume una gravità particolare a motivo dell'autorità di coloro che lo causano o della debolezza di coloro che lo subiscono» (*Catechismo*, 2285): «chi scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare» (*Mt* 18, 6)<sup>20</sup>.

#### **4.2. Il rispetto per la salute del corpo**

Il rispetto per il proprio corpo è una esigenza della carità, perché il corpo è tempio dello Spirito Santo (cfr. *1 Cor* 6, 19; 3, 16ss; *2 Cor* 6, 16), e siamo responsabili – in ciò che dipende da noi – di procurare la salute fisica, che è un mezzo per servire Dio e gli uomini. Però la vita fisica non è un valore assoluto: la morale cristiana si oppone a una concezione neo-pagana che promuove *il culto del corpo*, e che può portare alla perversione dei rapporti umani (cfr. *Catechismo*, 2289).

«La virtù della temperanza dispone ad evitare ogni sorta di eccessi, l'abuso dei cibi, dell'alcool, del tabacco e dei medicinali. Coloro che, in stato di ubriachezza o per uno smodato gusto della velocità, mettono in pericolo l'incolumità altrui e la propria sulle strade, in mare, o in volo, si rendono gravemente colpevoli» (*Catechismo*, 2290).

L'uso di droghe è una colpa grave per il danno alla salute che rappresenta e per la fuga dalla responsabilità degli atti che si possono compiere sotto la loro influenza. La produzione clandestina e il traffico di droghe sono pratiche immorali (cfr. *Catechismo*, 2291).

La *ricerca scientifica* non può legittimare atti che in se stessi sono contrari alla dignità delle persone e alla legge morale. Nessun essere umano può essere trattato come mezzo per il progresso della scienza (cfr. *Catechismo*, 2295). Sono contrari a questo principio alcune pratiche, come la procreazione artificiale o l'uso di embrioni per fini sperimentali.

#### **4.3. Il trapianto di organi**

La donazione di organi per i trapianti è legittima e può essere un atto di carità se la donazione è pienamente libera e gratuita<sup>21</sup>, e rispetta l'ordine della giustizia e della carità.

«Una persona può donare solo una cosa di cui può privarsi senza serio pericolo o danno per la propria vita o per l'identità personale, e per una ragione giusta e proporzionata. È ovvio che gli organi vitali si possano donare solo dopo la morte»<sup>22</sup>.

È necessario che il donante o i suoi rappresentanti abbiano dato il loro consenso cosciente (cfr. *Catechismo*, 2296). Una donazione, «pur essendo lecita in se stessa, può arrivare ad essere illecita se viola i diritti e i sentimenti di terze persone, alle quali compete la tutela del cadavere: i parenti prossimi prima di tutti; ma potrebbe anche trattarsi di altre persone in virtù di diritti pubblici o privati»<sup>23</sup>.

#### **4.4. Il rispetto per la libertà fisica e per l'integrità del corpo**



I sequestri e la presa in ostaggio sono moralmente illeciti: equivale a trattare le persone solo come mezzi per ottenere fini diversi, privandole ingiustamente della libertà. Sono gravemente contrari alla giustizia e alla carità anche il terrorismo e la tortura.

«Al di fuori di prescrizioni mediche di carattere strettamente terapeutico, le amputazioni, mutilazioni o sterilizzazioni direttamente volontarie praticate a persone innocenti sono contrarie alla legge morale» (*Catechismo*, 2297). Non sono invece contrarie alla morale quelle che fanno pare di una terapia necessaria per la salute, e che non si cercano né come fine né come mezzo, ma si sopportano e si tollerano.

#### **4.5. Il rispetto per i morti**

«I corpi dei defunti devono essere trattati con rispetto e carità nella fede e nella speranza della risurrezione. La sepoltura dei morti è un'opera di misericordia corporale (cfr. *Tb* 1, 16-18); rende onore ai figli di Dio, tempi dello Spirito Santo» (*Catechismo*, 2300). «La Chiesa raccomanda vivamente che si conservi la pia consuetudine di seppellire i corpi dei defunti; tuttavia non proibisce la cremazione, a meno che questa non sia stata scelta per ragioni contrarie alla dottrina cristiana» (CIC, can. 1176 § 3).

### **5. La difesa della pace**

«Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (*Mt* 5, 9). La caratteristica dello spirito di filiazione divina è di essere *seminatori di pace e di gioia*<sup>24</sup>. «La pace non si può ottenere sulla terra senza la tutela dei beni delle persone, la libera comunicazione tra gli esseri umani, il rispetto della dignità delle persone e dei popoli, l'assidua pratica della fratellanza. [...] È frutto della giustizia (cfr. *Is* 32, 17) ed effetto della carità» (*Catechismo*, 2304).

«A causa dei mali e delle ingiustizie che ogni guerra provoca, la Chiesa con insistenza esorta tutti a pregare e ad operare perché la Bontà divina ci liberi dall'antica schiavitù della guerra (cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 81)» (*Catechismo*, 2307).

Esiste una «legittima difesa con la forza militare». Però «tale decisione, per la sua gravità, è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale» (*Catechismo*, 2309)<sup>25</sup>.

«Le ingiustizie, gli eccessivi squilibri di carattere economico o sociale, l'invidia, la diffidenza e l'orgoglio che dannosamente imperversano tra gli uomini e le nazioni, minacciano incessantemente la pace e causano le guerre. Tutto quanto si fa per eliminare questi disordini contribuisce a costruire la pace e ad evitare la guerra» (*Catechismo*, 2317).

«Ama la tua patria: il patriottismo è una virtù cristiana. Però, se il patriottismo si traduce in un nazionalismo che porta a guardare con indifferenza, con disprezzo – senza carità cristiana né giustizia – altri paesi, altre nazioni, è un peccato»<sup>26</sup>.

*Pau Aguilles Simó*

#### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 2258-2330.

Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, cap. III.

#### Lecture raccomandate

L. Ciccone, *La vita umana*, Ares, Milano 2000.

L. Melina, *Corso di Bioetica. Il Vangelo della Vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

- 
- <sup>1</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 24.
- <sup>2</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 41.
- <sup>3</sup> «Le opere di misericordia sono le azioni caritatevoli con le quali soccorriamo il nostro prossimo nelle sue necessità corporali e spirituali» (*Catechismo*, 2447).
- <sup>4</sup> Inoltre «proibisce qualsiasi azione fatta con l'intenzione di provocare *indirettamente* la morte di una persona. La legge morale vieta tanto di esporre qualcuno ad un rischio mortale senza grave motivo, quanto di rifiutare l'assistenza ad una persona in pericolo (*Catechismo*, 2269)».
- <sup>5</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 57.
- <sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, 55-56.
- <sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*, 52.
- <sup>8</sup> *Ibidem*, 62.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, 62. È tale la gravità del crimine dell'aborto che la Chiesa sanziona questo delitto con la pena canonica della scomunica *latae sententiae* (cfr. *Catechismo*, 2272).
- <sup>10</sup> «Tali diritti dell'uomo non dipendono né dai singoli individui né dai genitori e neppure rappresentano una concessione della società e dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine [...]. Nel momento in cui una legge positiva priva una categoria di esseri umani della protezione che la legislazione civile deve loro accordare, lo Stato viene a negare l'uguaglianza di tutti davanti alla legge. Quando lo Stato non pone la sua forza al servizio dei diritti di ciascun cittadino, e in particolare di chi è più debole, vengono minati i fondamenti stessi di uno Stato di diritto» (Congregazione per la Dottrina della Fede, Istr. *Donum vitae*, 22-II-1987, III).
- «Quanti delitti si commettono in nome della giustizia! – Se tu vendessi armi da fuoco e qualcuno ti offrisse il prezzo di una per uccidere tua madre, gliela venderesti?... Ebbene, non ti dava forse il giusto prezzo?...
- Docente, giornalista, politico, diplomatico: meditate» (San Josemaría, *Cammino*, 400).
- <sup>11</sup> Giovanni XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963, 51.
- <sup>12</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 73.
- <sup>13</sup> *Ibidem*, 65.
- <sup>14</sup> «Le decisioni devono essere prese dal paziente, se ne ha la competenza e la capacità, o, altrimenti, da coloro che ne hanno legalmente il diritto, rispettando sempre la ragionevole volontà e gli interessi legittimi del paziente» (*Catechismo*, 2278).
- <sup>15</sup> «L'uso di analgesici per alleviare le sofferenze del moribondo, anche con il rischio di abbreviare i suoi giorni, può essere moralmente conforme alla dignità umana, se la morte non è voluta né come fine né come mezzo, ma è soltanto prevista e tollerata come inevitabile. Le cure palliative costituiscono una forma privilegiata della carità disinteressata. A questo titolo devono essere incoraggiate» (*Catechismo*, 2279).
- <sup>16</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso* ai partecipanti al Congresso Internazionale su “I trattamenti di sostegno vitale e lo stato vegetativo. Progressi scientifici e dilemmi etici”, 20-III-2004, n. 4; cfr. anche Consiglio Pontificio della Pastorale agli Agenti Sanitari, *Lettera degli Agenti della Salute*, n. 120; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Risposte ad alcune domande della Conferenza Episcopale Statunitense sull'alimentazione e l'idratazione artificiale*, 1-VIII-2007.
- <sup>17</sup> Tuttavia, «Non si deve disperare della salvezza eterna delle persone che si sono date la morte. Dio, attraverso le vie che Egli solo conosce, può loro preparare l'occasione di un salutare pentimento. La Chiesa prega per le persone che hanno attentato alla loro vita» (*Catechismo*, 2283).
- <sup>18</sup> «L'amore verso se stessi resta un principio fondamentale della moralità. È quindi legittimo far rispettare il proprio diritto alla vita. Chi difende la propria vita non si rende colpevole di omicidio anche se è costretto a infliggere al suo aggressore un colpo mortale» (*Catechismo*, 2264. Cfr. Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 55): in questo caso, l'omicidio dell'aggressore non costituisce oggetto diretto della volontà di chi si difende, ma l'oggetto morale consiste nel rimuovere una imminente minaccia contro la propria vita.
- <sup>19</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Evangelium vitae*, 56. Cfr. *Catechismo*, 2267.
- <sup>20</sup> «Si rendono colpevoli di scandalo coloro che promuovono leggi o strutture sociali che portano alla degradazione dei costumi e alla corruzione della vita religiosa, o a “condizioni sociali che, volontariamente o no, rendono difficile e praticamente impossibile un comportamento cristiano conforme ai comandamenti (Pio XII, *Discorso* del 1° giugno 1941)» (*Catechismo*, 2286).
- <sup>21</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso*, 22-VI-1991, 3; *Catechismo*, 2301.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, 4.
- <sup>23</sup> Pio XII, *Discorso* all'Associazione Italiana Donatori di Cornea, 14-V-1956.

---

<sup>24</sup> Cfr. San Josemaría, *È Gesù che passa*, 124.

<sup>25</sup> «Occorre contemporaneamente:

- Che il danno causato dall'aggressore alla nazione o alla comunità delle nazioni sia durevole, grave e certo.
- Che tutti gli altri mezzi per porvi fine si siano rivelati impraticabili o inefficaci.
- Che ci siano fondate condizioni di successo.
- Che il ricorso alle armi non provochi mali e disordini più gravi del male da eliminare. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione.

Questi sono gli elementi tradizionali elencati nella dottrina detta della "guerra giusta".

La valutazione di tali condizioni di legittimità morale spetta al giudizio prudente di coloro che hanno la responsabilità del bene comune» (*Catechismo*, 2309). Inoltre, «si è moralmente in obbligo di far resistenza agli ordini che comandano un genocidio» (*Catechismo*, 2313).

La *corsa agli armamenti*, «lungi dall'eliminare le cause di guerra, rischia di aggravarle. L'impiego di ricchezze enormi nella preparazione di armi sempre nuove impedisce di soccorrere le popolazioni indigenti; ostacola lo sviluppo dei popoli» (*Catechismo*, 2315). «La corsa agli armamenti è una delle piaghe più gravi dell'umanità e danneggia in modo intollerabile i poveri» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 81). Le autorità hanno il diritto e il dovere di regolamentare la produzione e il commercio delle armi (cfr. *Catechismo*, 2316).

<sup>26</sup> San Josemaría, *Solco*, 315. Cfr. San Josemaría, *Forgia*, 879; *Cammino*, 525.

## TEMA 35. Il sesto comandamento del Decalogo

**Dio è amore, e il suo amore è fecondo. Di questa fecondità ha voluto fare partecipe la persona umana, associando la generazione a uno specifico atto d'amore tra un uomo e una donna.**

### 1. Uomo e donna li creò

La chiamata di Dio all'uomo e alla donna a «crescere e moltiplicarsi» dev'essere sempre letta dalla prospettiva della creazione «a immagine e somiglianza» della Trinità (cfr. *Gn* 1). Questo fa sì che la generazione umana, nel contesto più ampio della sessualità, «non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale» (*Catechismo*, 2361); pertanto è essenzialmente diversa da quella che caratterizza la vita animale.

«Dio è amore» (*I Gv* 4, 8), e il suo amore è fecondo. Di questa fecondità ha voluto fare partecipe la creatura umana, associando la generazione di ogni nuova persona a uno specifico atto di amore tra un uomo e una donna<sup>1</sup>. Per questo «il sesso non è una realtà vergognosa, ma un dono divino ordinato schiettamente alla vita, all'amore, alla fecondità»<sup>2</sup>.

Dato che l'uomo è composto di corpo e anima, l'atto di amore generativo richiede la partecipazione di tutte le dimensioni della persona: la corporeità, gli affetti, lo spirito<sup>3</sup>.

Il peccato originale ha incrinato l'armonia dell'uomo con se stesso e con gli altri. Questa frattura ha avuto una particolare ripercussione nella capacità della persona di vivere la sessualità razionalmente. Per un verso, offuscando nella mente il nesso inseparabile che esiste fra la dimensione affettiva e quella generativa dell'unione coniugale; per l'altro rendendo difficile il dominio della volontà sui dinamismi affettivi e corporei della sessualità.

La necessità di purificazione e di maturazione che la sessualità richiede in queste condizioni non comporta affatto il suo rifiuto o una considerazione negativa di questo dono che l'uomo e la donna hanno ricevuto da Dio. Comporta piuttosto la necessità della «sua guarigione in vista della sua vera grandezza»<sup>4</sup>. In questo gioca un ruolo fondamentale la virtù della castità.

### 2. La vocazione alla castità

Il Catechismo parla di vocazione alla castità perché questa virtù è condizione e parte essenziale della vocazione all'amore, al dono di sé, con la quale Dio chiama ogni persona. La castità rende possibile l'amore nella corporeità e attraverso di essa<sup>5</sup>. In qualche modo si può dire che la castità è la virtù che abilita la persona umana e la conduce nell'arte di vivere bene, nella benevolenza e nella pace interiore con gli altri uomini e le altre donne, e con se stesso. Infatti la sessualità umana coinvolge tutte le potenze, da ciò che è più fisico e materiale a ciò che è più spirituale, valorizzando le facoltà maschili e femminili.

La virtù della castità non è, dunque, semplicemente un rimedio al disordine che il peccato produce nella sfera sessuale, ma un'affermazione gioiosa che permette di amare Dio, e attraverso di Lui gli altri uomini, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le forze (cfr. *Mc* 12, 30)<sup>6</sup>.

«La virtù della castità è strettamente dipendente dalla virtù cardinale della temperanza» (*Catechismo*, 2341) ed «esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale» (*Catechismo*, 2337).

È importante nella formazione, soprattutto dei giovani, quando si parla della castità, spiegare la profonda e stretta relazione fra la capacità di amare, la sessualità e la procreazione per non presentarla come se fosse una virtù negativa. Certamente una buona parte della lotta per vivere la castità è nel dominio delle passioni, che si possono orientare a beni particolari non ordinabili razionalmente al bene della persona considerata come un tutto<sup>7</sup>.

Nello stato attuale l'uomo non è capace di osservare integralmente la legge morale naturale, quindi anche la castità, senza l'aiuto della grazia. Ciò non significa l'impossibilità assoluta che la virtù umana possa esercitare un certo controllo sulle passioni in questo campo, ma deriva dalla constatazione della profondità della ferita del peccato che esige l'aiuto divino per la perfetta riabilitazione della persona <sup>8</sup>.

### 3. L'educazione alla castità

La castità permette il dominio della concupiscenza, che è parte importante del dominio di sé: si tratta di un compito che dura tutta la vita e comporta un impegno continuo che in alcuni periodi può essere particolarmente intenso. La castità cresce sempre con la grazia di Dio e la lotta ascetica (cfr. Catechismo, 2342) <sup>9</sup>.

«La carità è la forma di tutte le virtù. Sotto il suo influsso, la castità appare come una scuola del dono della persona. La padronanza di sé è ordinata al dono di sé» (*Catechismo*, 2346).

L'educazione alla castità è molto più di quello che alcuni riduttivamente chiamano educazione sessuale e che si occupa soprattutto di dare informazioni sugli aspetti fisiologici della riproduzione umana e sui metodi contraccettivi. L'autentica educazione alla castità non si limita ad informare sugli aspetti biologici, ma aiuta a riflettere sui valori personali e morali che entrano in gioco in ciò che è legato alla trasmissione della vita umana e alla maturazione personale. Allo stesso tempo stimola i grandi ideali dell'amore a Dio e agli altri attraverso l'esercizio delle virtù della generosità, del dono di sé, del pudore che protegge l'intimità, ecc., che aiutano la persona a superare l'egoismo e la tentazione di chiudersi in se stesso.

In questo compito, i genitori hanno una responsabilità molto grande, perché sono i primi e principali maestri nella formazione alla castità dei propri figli <sup>10</sup>.

Nella lotta per vivere questa virtù sono mezzi importanti:

- a) la preghiera - chiedere a Dio la virtù della santa purezza <sup>11</sup> - e la frequenza dei sacramenti che sono medicina per la nostra debolezza;
- b) il lavoro intenso: evitare l'ozio;
- c) la moderazione nel mangiare e nel bere;
- d) la cura nei dettagli di pudore e di modestia nel vestire, ecc.;
- e) evitare di leggere libri, riviste o giornali sconvenienti e non assistere a spettacoli immorali;
- f) essere molto sinceri nella direzione spirituale;
- g) dimenticare se stesso;
- h) avere una grande devozione a Maria Santissima, *Mater pulchrae dilectionis*.

La castità è una virtù eminentemente personale. Allo stesso tempo, «implica uno *sforzo culturale*» (*Catechismo*, 2344), perché «il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società sono tra loro interdipendenti» <sup>12</sup>. Il rispetto dei diritti della persona, richiede il rispetto della castità; in particolare, il diritto a «ricevere un'informazione ed un'educazione che rispettino le dimensioni morali e spirituali della vita umana» (*Catechismo*, 2344) <sup>13</sup>.

Le manifestazioni concrete con le quali si presenta e cresce questa virtù saranno diverse a secondo dalla vocazione ricevuta: «le persone sposate sono chiamate a vivere la castità coniugale; le altre praticano la castità nella continenza» (*Catechismo*, 2349).

### 4. La castità nel matrimonio

L'unione sessuale «è ordinata all'amore coniugale dell'uomo e della donna» (*Catechismo*, 2360); vale a dire, «si realizza in modo veramente umano solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte» <sup>14</sup>.

La grandezza dell'atto con cui l'uomo e la donna cooperano liberamente con l'azione creativa di Dio richiede alcune condizioni morali ben precise, proprio per l'importanza antropologica che ha: la capacità di generare una nuova vita umana chiamata all'eternità. È questa la ragione per la quale l'uomo non deve separare volontariamente le dimensioni unitiva da quella procreativa di detto atto, come nel caso della contraccezione<sup>15</sup>.

Gli sposi casti sapranno scoprire i momenti più adatti per vivere l'unione corporale, in modo tale che rifletta sempre, in ogni atto, il dono di sé che significa<sup>16</sup>.

A differenza della dimensione procreativa, che si può utilizzare in modo veramente umano soltanto attraverso l'atto coniugale, la dimensione unitiva e affettiva propria di questo atto può e deve manifestarsi in molti altri modi. Questo significa che se, per determinate condizioni di salute o di altro, gli sposi non possono realizzare l'unione coniugale, o se decidono che è preferibile astenersi temporaneamente (o definitivamente, in situazioni particolarmente gravi) dall'atto proprio del matrimonio, possono e debbono continuare a vivere il dono di sé, che fa crescere l'amore veramente personale, del quale l'unione dei corpi è manifestazione.

## 5. La castità nel celibato

Dio chiama alcuni a vivere la loro vocazione all'amore in un modo particolare nel celibato apostolico<sup>17</sup>. Il modo di vivere la vocazione cristiana nel celibato apostolico comporta la continenza<sup>18</sup>. Questa esclusione dell'uso della capacità generativa non significa in alcun modo l'esclusione dall'amore o dall'affettività<sup>19</sup>. Al contrario, la donazione che si fa liberamente a Dio di una eventuale vita coniugale, dà alla persona la capacità di amare e di donarsi a molti altri uomini e donne, aiutandoli a sua volta a trovare Dio, che è il motivo di detto celibato<sup>20</sup>.

Questo modello di vita deve essere considerato e vissuto sempre come un dono, perché nessuno può arrogarsi la capacità di essere fedele al Signore in questo cammino senza l'aiuto della grazia.

## 6. I peccati contro la castità

Alla castità si oppone la *lussuria*, che è «un desiderio disordinato, una fruizione sregolata del piacere venereo. Il piacere sessuale è moralmente disordinato quando è ricercato per se stesso, al di fuori delle finalità di procreazione e di unione» (*Catechismo*, 2351).

Dato che la sessualità occupa una dimensione centrale nella vita umana, i peccati contro la castità sono sempre gravi per la materia, e dunque fanno perdere l'eredità del Regno di Dio (cfr. *Ef* 5, 5). Possono essere lievi, tuttavia, quando manca la piena avvertenza o il perfetto consenso.

Il vizio della lussuria ha molte e gravi conseguenze: la cecità della mente, per cui si offusca il nostro fine e il nostro bene; l'indebolimento della volontà, che diventa quasi incapace di qualunque sforzo, arrivando alla passività, alla svogliatezza nel lavoro, nel servizio, ecc.; l'attaccamento ai beni terreni che fa dimenticare quelli eterni; infine, si può arrivare all'odio a Dio, che al lussurioso appare come il maggiore ostacolo per soddisfare la propria sensualità.

La *masturbazione* è la «eccitazione volontaria degli organi genitali, al fine di trarne un piacere venereo» (*Catechismo*, 2352). «Sia il Magistero della Chiesa – nella linea di una tradizione costante –, sia il senso morale dei fedeli hanno affermato senza esitazione che la masturbazione è un atto intrinsecamente e gravemente disordinato»<sup>21</sup>. Per sua stessa natura, la masturbazione contraddice il significato cristiano della sessualità che è al servizio dell'amore. Essendo un esercizio solitario ed egoista della sessualità, privato della verità dell'amore, lascia insoddisfatto e conduce al vuoto e al disgusto.

«La *fornicazione* è l'unione carnale tra un uomo e una donna liberi, al di fuori del matrimonio. Essa è gravemente contraria alla dignità delle persone e della sessualità umana naturalmente

ordinata sia al bene degli sposi, sia alla generazione e all'educazione dei figli» (*Catechismo*, 2353)<sup>22</sup>.

L'*adulterio* «designa l'infedeltà coniugale. Quando due partner, di cui almeno uno è sposato, intrecciano tra loro una relazione sessuale, anche episodica, commettono un adulterio» (*Catechismo*, 2380)<sup>23</sup>.

Allo stesso modo, sono contrari alla castità le conversazioni, gli sguardi, le manifestazioni di affetto verso l'altra persona, anche tra fidanzati, che si compiono con un desiderio libidinoso o costituiscono un'occasione prossima di peccato che si cerca o non si respinge<sup>24</sup>.

La *pornografia* – esibizione del corpo umano come semplice oggetto di concupiscenza – e la *prostituzione* – uso del corpo come mezzo di guadagno e di godimento carnale – sono peccati gravi di disordine sessuale, che, oltre ad attentare alla dignità delle persone che le esercitano, costituiscono una piaga sociale (cfr. *Catechismo*, 2355).

«Lo *stupro* indica l'entrata per effrazione, con violenza, nell'intimità sessuale di una persona. Esso viola la giustizia e la carità. Lo stupro lede profondamente il diritto di ciascuno al rispetto, alla libertà, all'integrità fisica e morale. Arreca un grave danno, che può segnare la vittima per tutta la vita. È sempre un atto intrinsecamente cattivo. Ancora più grave è lo stupro commesso da parte di parenti stretti (incesto) o di educatori ai danni degli allievi che sono loro affidati» (*Catechismo*, 2356).

«Gli atti di *omosessualità* sono intrinsecamente disordinati», come ha dichiarato sempre la Tradizione della Chiesa<sup>25</sup>. Questa netta valutazione morale delle azioni non deve minimamente pregiudicare le persone che presentano tendenze omosessuali<sup>26</sup>, perché spesso la loro condizione comporta una difficile prova<sup>27</sup>. Queste persone «sono chiamate alla castità. Attraverso le virtù della padronanza di sé, educatrici della libertà interiore, e mediante il sostegno, talvolta, di un'amicizia disinteressata, con la preghiera e la grazia sacramentale, esse possono e devono gradatamente e risolutamente avvicinarsi alla perfezione cristiana» (*Catechismo*, 2359).

*Pablo Requena*

### Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 2331-2400.

Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.

Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Perché vedranno Dio*, in *Amici di Dio*, 175-189; Omelia *Il matrimonio, vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, 22-30.

Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Persona humana*, 29-XII-1975.

Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1-XI-1983.

Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato*, 8-XII-1995.

Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche* (2003) (di particolare interesse per i genitori e gli educatori la voce *Educazione sessuale* di Aquilino Polaino-Lorente).

---

<sup>1</sup> «Ciascuno dei due sessi, con eguale dignità, anche se in modo differente, è immagine della potenza e della tenerezza di Dio. L'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio è una maniera di imitare, nella carne, la generosità e la fecondità del Creatore: "L'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una sola carne" (Gn 2, 24). Da tale unione derivano tutte le generazioni umane (cfr. Gn 4, 1-2.25-26; 5, 1)» (*Catechismo*, 2335).

<sup>2</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 24.

<sup>3</sup> «Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuol rifiutare la carne come una eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza» (Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 5).

<sup>4</sup> «Sì, l'eros vuole sollevarci "in estasi" verso il divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni» (*Idem*).

<sup>5</sup> «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine [...], Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione» (Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, 11).

<sup>6</sup> «La castità è l'affermazione gioiosa di chi sa vivere il dono di sé, libero da ogni schiavitù egoistica» (Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato*, 8-XII-1995, 17). «La purezza è conseguenza dell'amore con il quale abbiamo offerto al Signore l'anima e il corpo, le facoltà e i sensi. Non è negazione, ma lieta affermazione» (San Josemaría, *È Gesù che passa*, 5).

<sup>7</sup> «La castità richiede l'acquisizione del dominio di sé, che è pedagogia per la libertà umana. L'alternativa è evidente: o l'uomo comanda le sue passioni e consegue la pace, oppure si lascia asservire da esse e diventa infelice (cfr. *Sir* 1, 22). «La dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 17)» (*Catechismo*, 2339).

<sup>8</sup> «La castità è una virtù morale. Essa è anche un dono di Dio, una grazia, un frutto dello Spirito (cfr. *Gal* 5, 22). Lo Spirito Santo dona di imitare la purezza di Cristo a colui che è stato rigenerato nell'acqua del Battesimo (cfr. *I Gv* 3, 3)» (*Catechismo*, 2345).

<sup>9</sup> La maturazione della persona include il dominio di sé, che richiede il pudore, la temperanza, il rispetto e l'apertura agli altri (cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, 1-XI-1983, 35).

<sup>10</sup> Oggi questo aspetto dell'educazione ha un'importanza maggiore che nel passato, perché sono molti i modelli negativi che propone la società attuale (cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato*, 8-XII-1995, 47). «Di fronte ad una cultura che "banalizza" in larga parte la sessualità umana, perché la interpreta e la vive in modo riduttivo e impoverito, collegandola unicamente al corpo e al piacere egoistico, il servizio educativo dei genitori deve puntare fermamente su di una cultura sessuale che sia veramente e pienamente personale» (Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 37).

<sup>11</sup> «La santa purezza la concede Dio, quando la si chiede con umiltà» (San Josemaría, *Cammino*, 118).

<sup>12</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 25.

<sup>13</sup> In diverse occasioni il Papa Giovanni Paolo II ha fatto riferimento alla necessità di promuovere un'autentica «ecologia umana», nel senso di ottenere un ambiente morale sano che favorisca il perfezionamento umano della persona (cfr., per esempio, l'Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 38). Appare chiaro che una parte dello "sforzo culturale" al quale si è fatto riferimento consiste nel mostrare che esiste il dovere di rispettare alcune norme morali nei mezzi di comunicazione, e specialmente nella televisione, come esigenza della dignità delle persone. «In questi momenti di violenza, di sessualità brutta, selvaggia, dobbiamo essere ribelli. Tu e io siamo dei ribelli: non ci stiamo a lasciarci trascinare dalla corrente, e a essere delle bestie. Vogliamo comportarci da figli di Dio, da uomini o donne in confidenza con il loro Padre, che è nei Cieli e che vuole essere molto vicino – dentro – a ciascuno di noi» (San Josemaría, *Forgia*, 15).

<sup>14</sup> Giovanni Paolo II, Es. Ap. *Familiaris consortio*, 11.

<sup>15</sup> Anche nella fecondazione artificiale avviene una rottura fra queste dimensioni proprie della sessualità umana, come insegna chiaramente l'Istruzione *Donum vitae* (1987).

<sup>16</sup> Come insegna il Catechismo, il piacere che deriva dall'unione coniugale è cosa buona e voluta da Dio (cfr. *Catechismo*, 2362).



---

<sup>17</sup> Anche se la santità si misura dall'amore a Dio e non dallo stato di vita – celibe o sposato -, la Chiesa insegna che il celibato per il Regno dei Cieli è un dono superiore al matrimonio (cfr. *Concilio di Trento*: DS 1810; *1 Cor* 7, 38).

<sup>18</sup> Qui non sarà trattato il celibato sacerdotale, né la verginità o il celibato consacrato. In ogni caso, dal punto di vista morale, in tutte queste situazioni si richiede la continenza totale.

<sup>19</sup> Non avrebbe alcun senso sostenere che il celibato è «anti-naturale». Il fatto che l'uomo e la donna si possono *complementare*, non significa che si *completino*, perché sono entrambi completi come persone umane.

<sup>20</sup> Parlando del celibato sacerdotale – ma lo si può estendere a ogni celibato per il Regno dei Cieli -, Benedetto XVI spiega che non è sufficiente comprenderlo in termini meramente funzionali, perché «in realtà esso rappresenta una speciale conformazione dello stile di vita di Cristo stesso» (Benedetto XVI, Es. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 24).

<sup>21</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Persona humana*, 29-XII-1975, 9.

<sup>22</sup> L'*unione libera* o coabitazione senza intenzione di matrimonio, l'*unione a prova* quando c'è l'intenzione di sposarsi, e le *relazioni prematrimoniali*, offendono la dignità della sessualità umana e del matrimonio. «Sono contrarie alla legge morale: l'atto sessuale deve aver posto esclusivamente nel matrimonio; al di fuori di esso costituisce sempre un peccato grave ed esclude dalla Comunione sacramentale» (*Catechismo*, 2390). La persona non si può «prestare», ma può solo donarsi liberamente, una volta e per sempre.

<sup>23</sup> Cristo condanna anche il desiderio dell'adulterio (cfr. *Mt* 5, 27-28). Nel Nuovo Testamento si proibisce in modo assoluto l'adulterio (cfr. *Mt* 5, 32; *19*, 6; *Mc* 10, 11; *1 Cor* 6, 9-10). Il Catechismo, parlando delle offese al matrimonio, enumera anche il divorzio, la poligamia e la contraccezione.

<sup>24</sup> «I fidanzati sono chiamati a vivere la castità nella continenza. Messi così alla prova, scopriranno il reciproco rispetto, si alleneranno alla fedeltà e alla speranza di riceversi l'un l'altro da Dio. Riserveranno al tempo del matrimonio le manifestazioni di tenerezza proprie dell'amore coniugale. Si aiuteranno vicendevolmente a crescere nella castità» (*Catechismo*, 2350).

<sup>25</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Persona humana*, 8. «Sono contrari alla legge naturale. Precludono all'atto sessuale il dono della vita. Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale. In nessun caso possono essere approvati» (*Catechismo*, 2357).

<sup>26</sup> L'omosessualità si riferisce alla condizione che presentano quegli uomini e quelle donne che sentono un'attrazione sessuale esclusiva o predominante verso le persone dello stesso sesso. Le situazioni possibili che si possono presentare sono molto diverse, e quindi si deve aumentare al massimo la prudenza nel trattare questi casi.

<sup>27</sup> «Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali innate. Costoro non scelgono la loro condizione omosessuale; essa costituisce per la maggior parte di loro una prova. Perciò devono essere accolti con rispetto, compassione, delicatezza. A loro riguardo si eviterà ogni marchio di ingiusta discriminazione. Tali persone sono chiamate a realizzare la volontà di Dio nella loro vita e, se sono cristiane, a unire al sacrificio della croce del Signore le difficoltà che possono incontrare in conseguenza della loro condizione» (*Catechismo*, 2358).

## TEMA 36. Il settimo comandamento del Decalogo

**Il settimo comandamento proibisce di prendere o di tenere ingiustamente i beni del prossimo e di arrecare danno al prossimo nei suoi beni.**

«Il settimo comandamento proibisce di prendere o di tenere ingiustamente i beni del prossimo e di arrecare danno al prossimo nei suoi beni in qualsiasi modo. Esso prescrive la giustizia e la carità nella gestione dei beni materiali e del frutto del lavoro umano. Esige, in vista del bene comune, il rispetto della destinazione universale dei beni e del diritto di proprietà privata. La vita cristiana si sforza di ordinare a Dio e alla carità fraterna i beni di questo mondo» (*Catechismo*, 2401).

### 1. La destinazione universale dei beni e la proprietà privata

«All'inizio, Dio ha affidato la terra e le sue risorse alla gestione comune dell'umanità, affinché se ne prendesse cura, la dominasse con il suo lavoro e ne godesse i frutti (cfr. *Gn* 1, 26-29). I beni della creazione sono destinati a tutto il genere umano» (*Catechismo*, 2402).

Tuttavia, «l'appropriazione dei beni è legittima al fine di garantire la libertà e la dignità delle persone, di aiutare ciascuno a soddisfare i propri bisogni fondamentali e i bisogni di coloro di cui ha la responsabilità» (*Ibidem*).

«Il diritto alla proprietà privata, acquisita con il lavoro, o ricevuta da altri in eredità, oppure in dono, non elimina l'originaria donazione della terra all'insieme dell'umanità. La destinazione universale dei beni rimane primaria<sup>1</sup>, anche se la promozione del bene comune esige il rispetto della proprietà privata, del diritto ad essa e del suo esercizio» (*Catechismo*, 2403). Il rispetto del diritto alla proprietà privata è importante per lo sviluppo ordinato della vita sociale.

«L'uomo, usando dei beni creati, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede, non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui, ma anche agli altri» (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 69, 1). La proprietà di un bene fa di colui che lo possiede un amministratore della Provvidenza, per farlo fruttificare e spartirne i frutti con gli altri e, in primo luogo, con i propri congiunti» (*Catechismo*, 2404).

Il socialismo marxista, e in particolare il comunismo, nel propugnare, fra le altre cose, l'assoluta subordinazione dell'individuo alla società, nega il diritto della persona alla proprietà privata dei beni di produzione (quelli che servono per produrre altri beni, come la terra, alcune industrie, ecc.), affermando che solo lo Stato può possedere questi beni, come condizione per instaurare una *società senza classi*<sup>2</sup>.

«La Chiesa ha rifiutato le ideologie totalitarie e atee associate, nei tempi moderni, al *comunismo* o al *socialismo*. Peraltro essa ha pure rifiutato, nella pratica del capitalismo, l'individualismo e il primato assoluto della legge del mercato sul lavoro umano» (*Catechismo*, 2425)<sup>3</sup>.

### 2. L'uso dei beni: temperanza, giustizia e solidarietà

«In materia economica, il rispetto della dignità umana esige la pratica della virtù della *temperanza*, per moderare l'attaccamento ai beni di questo mondo; della virtù della *giustizia*, per rispettare i diritti del prossimo e dargli ciò che gli è dovuto; e della *solidarietà*» (*Catechismo*, 2407).

Parte della virtù della temperanza è la virtù della *povertà*. Questa non consiste nel *non possedere*, ma nell'essere distaccato dai beni materiali, nel contentarsi di ciò che basta per vivere con sobrietà e temperanza<sup>4</sup>, e nell'amministrare i beni di cui si dispone a servizio degli altri. Nostro Signore ci ha dato esempio di povertà e distacco da quando è venuto al mondo fino alla morte

(cfr. 2 Cor 8, 9). Ha anche indicato le difficoltà che può causare l'attaccamento alle ricchezze: «Difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli» (Mt 19, 23).

La virtù morale della giustizia consiste nell'abito di dare a ciascuno, con volontà ferma e costante, ciò che gli è dovuto. La giustizia tra le singole persone si chiama *commutativa* (per esempio, l'atto di pagare un debito); la giustizia *distributiva* invece è quella che «regola ciò che la comunità deve ai cittadini in proporzione alle loro prestazioni e ai loro bisogni» (Catechismo, 2411)<sup>5</sup>; infine la giustizia *legale* è quella del cittadino verso la comunità (per esempio, pagare le imposte).

La virtù della *solidarietà* è «la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché tutti siamo veramente responsabili di tutti»<sup>6</sup>. La solidarietà è «condivisione dei beni spirituali ancor più che di quelli materiali» (Catechismo, 1948).

### 3. Il rispetto dei beni altrui

Il settimo comandamento proibisce di prendere, di tenere ingiustamente o di causare danno al prossimo nei beni materiali. Si commette *furto* quando si prendono di nascosto beni altrui. La *rapina* è sottrarli con la violenza. La *frode* è il furto che si commette ingannando con imbrogli, documenti falsi, ecc., o negando il salario dovuto. L'*usura* consiste nel pretendere un interesse superiore al lecito per danaro dato in prestito (approfittando, in genere, di una situazione di necessità).

«Sono pure moralmente illeciti: la *speculazione*, con la quale si agisce per far artificiosamente variare la stima dei beni, in vista di trarne un vantaggio a danno di altri; la *corruzione*, con la quale si svia il giudizio di coloro che devono prendere decisioni in base al diritto [per esempio, la *subornazione* di un impiegato pubblico o privato]; l'*appropriazione* e l'*uso privato* dei beni sociali di un'impresa; i *lavori eseguiti male*, la *frode fiscale*, la *contraffazione di assegni e di fatture*, le *spese eccessive*, lo *sperpero*. Arrecare volontariamente un danno alle proprietà private o pubbliche è contrario alla legge morale ed esige il risarcimento» (Catechismo, 2409).

«I contratti sottostanno alla *giustizia commutativa*, che regola gli scambi tra le persone nel pieno rispetto dei loro diritti. La giustizia commutativa obbliga strettamente; esige la salvaguardia dei diritti di proprietà, il pagamento dei debiti e l'adempimento delle obbligazioni liberamente contratte» (Catechismo, 2411). «I contratti [devono essere] rigorosamente osservati nella misura in cui l'impegno preso è moralmente giusto» (Catechismo, 2410).

L'*obbligo di riparare*. Chi ha commesso un'ingiustizia deve riparare il danno causato nella misura in cui questo sia possibile. La *restituzione* di ciò che è stato rubato – o almeno il desiderio e il proposito di restituire – è necessario per ricevere l'assoluzione sacramentale. Il dovere di restituire obbliga con urgenza: il colpevole ritardo aggrava il danno del creditore e la colpa del debitore. Esenta dal dovere di restituzione l'impossibilità fisica o morale, finché essa dura. L'obbligo si può estinguere, per esempio, se il creditore condona il debito<sup>7</sup>.

### 4. La dottrina sociale della Chiesa

La Chiesa, «quando compie la sua missione di annunciare il Vangelo, attesta all'uomo, in nome di Cristo, la sua dignità e la sua vocazione alla comunione delle persone; gli insegna le esigenze della giustizia e della pace, conformi alla sapienza di Dio» (Catechismo, 2419). L'insieme di questi insegnamenti sui principi che devono regolare la vita sociale si chiama *Dottrina sociale* e fa parte della dottrina morale cattolica<sup>8</sup>.

Punti fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa sono: 1) la dignità trascendente della persona umana e l'invulnerabilità dei suoi diritti; 2) il riconoscimento della famiglia come cellula

di base della società fondata sull'autentico matrimonio indissolubile, e la necessità di proteggerla e stimolarla attraverso le leggi sul matrimonio, l'educazione e la morale pubblica; 3) gli insegnamenti intorno al bene comune e alla funzione dello Stato.

La missione della Gerarchia della Chiesa è di ordine diverso da quella delle autorità politiche. Il fine della Chiesa è soprannaturale e la sua missione è quella di condurre gli uomini alla salvezza. Perciò, quando il Magistero si interessa di aspetti temporali del bene comune, lo fa in quanto essi devono essere ordinati al Bene supremo, nostro ultimo fine. La Chiesa esprime un giudizio morale, in materia economica e sociale, «quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime»<sup>9</sup>.

È importante sottolineare che «non spetta ai pastori della Chiesa intervenire direttamente nell'azione politica e nell'organizzazione della vita sociale. Questo compito fa parte della vocazione dei fedeli laici, i quali operano di propria iniziativa insieme con i loro concittadini» (*Catechismo*, 2442)<sup>10</sup>.

## 5. Le attività economiche e la giustizia sociale

«Il lavoro umano proviene immediatamente da persone create ad immagine di Dio e chiamate a prolungare, le une con e per le altre, l'opera della creazione sottomettendo la terra (cfr. *Gn* 1, 28; Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 34; Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 31). Il lavoro, quindi, è un dovere: “Chi non vuol lavorare, neppure mangi” (2 *Ts* 3, 10. Cfr. 1 *Ts* 4, 11). Il lavoro esalta i doni del Creatore e i talenti ricevuti. Può anche essere redentivo» (*Catechismo*, 2427). Compiendo il lavoro in unione con Cristo, l'uomo in un certo modo diventa cooperatore con il Figlio di Dio nella sua opera di redenzione. Il lavoro è mezzo di santificazione delle persone e delle realtà terrene, animandole dello Spirito di Cristo (cfr. *Ibidem*)<sup>11</sup>.

Nell'esercizio del proprio lavoro «ciascuno ha il diritto di iniziativa economica; ciascuno userà legittimamente i propri talenti per concorrere a un'abbondanza di cui tutti possano godere, e per raccogliere dai propri sforzi i giusti frutti. Procurerà di conformarsi agli ordinamenti emanati dalle legittime autorità in vista del bene comune (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 32; 34)» (*Catechismo*, 2429)<sup>12</sup>.

La *responsabilità dello Stato*: «L'attività economica, in particolare quella dell'economia di mercato, non può svolgersi in un vuoto istituzionale, giuridico e politico. Essa suppone, al contrario, sicurezza circa le garanzie delle libertà individuali e della proprietà, oltre che una moneta stabile e servizi pubblici efficienti. Il primo compito dello Stato, pertanto, è quello di garantire tale sicurezza, di modo che chi lavora possa godere i frutti del proprio lavoro e, quindi, si senta stimolato a compierlo con efficienza e onestà»<sup>13</sup>.

*Gli imprenditori* «hanno il dovere di considerare il bene delle persone e non soltanto l'aumento dei profitti. Questi, comunque, sono necessari. Permettono di realizzare gli investimenti che assicurano l'avvenire delle imprese. Garantiscono l'occupazione» (*Catechismo*, 2432). Essi hanno anche «davanti alla società, la responsabilità economica ed ecologica delle loro operazioni»<sup>14</sup>.

«L'accesso al lavoro e alla professione deve essere aperto a tutti, senza ingiusta discriminazione: a uomini e a donne, a chi è in buone condizioni psico-fisiche e ai disabili, agli autoctoni e agli immigrati (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, 19; 22-23). Secondo le circostanze, la società deve aiutare i cittadini a trovare un lavoro e un impiego (cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 48)» (*Catechismo*, 2433). «Il giusto salario è il frutto legittimo del lavoro. Rifiutarlo o non darlo a tempo debito può rappresentare una grave ingiustizia» (*Catechismo*, 2434)<sup>15</sup>.

La *giustizia sociale*. Si è cominciato a utilizzare questa espressione nel XX secolo in riferimento alla dimensione universale raggiunta dai problemi di giustizia. «La società assicura la giustizia

sociale allorché realizza le condizioni che consentono alle associazioni e agli individui di conseguire ciò a cui hanno diritto secondo la loro natura e la loro vocazione» (*Catechismo*, 1928).

*Giustizia e solidarietà tra le nazioni.* «Le nazioni ricche hanno una grave responsabilità morale nei confronti di quelle che da se stesse non possono assicurarsi i mezzi del proprio sviluppo o ne sono state impedito in conseguenza di tragiche vicende storiche. Si tratta di un dovere di solidarietà e di carità; ed anche di un obbligo di giustizia, se il benessere delle nazioni ricche proviene da risorse che non sono state equamente pagate» (*Catechismo*, 2439).

«L' *aiuto diretto* costituisce una risposta adeguata a necessità immediate, eccezionali, causate, per esempio, da catastrofi naturali, da epidemie, ecc. Ma esso non basta a risanare i gravi mali che derivano da situazioni di miseria, né a far fronte in modo duraturo ai bisogni» (*Catechismo*, 2440).

Occorre anche *riformare le istituzioni* economiche e finanziarie internazionali perché possano promuovere e potenziare rapporti equi con i paesi meno sviluppati (cfr. *ibidem*; Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 16).

## 6. Giustizia e carità

La carità – *forma virtutum*, forma di tutte le virtù -, che è superiore alla giustizia, non si manifesta solo o soprattutto nel *dare più* di quello che si deve per stretto diritto. Consiste soprattutto nel dare qualcosa di se stesso, cioè amare. Deve accompagnare sempre la giustizia, vivificandola dal di dentro. L'unione fra giustizia e carità si manifesta, per esempio, nel dare ciò che si deve con gioia, e in genere nel praticare la giustizia con dolcezza e comprensione<sup>16</sup>.

La giustizia dev'essere sempre *informata* dalla carità. Non si può pensare di risolvere i problemi della convivenza umana semplicemente con una giustizia intesa come *adeguato funzionamento*, anonimo, delle strutture sociali: «Nel risolvere i problemi, cerca di non esagerare mai la giustizia sino a dimenticarti della carità» (San Josemaría, *Solco*, 973).

La giustizia e la carità devono essere vissute specialmente nella attenzione alle persone più bisognose (poveri, malati, ecc.). Non si potrà mai raggiungere una organizzazione sociale in cui sia superflua l'attenzione personale alle necessità materiali e spirituali del prossimo. L'esercizio delle opere di misericordia materiali e spirituali sarà sempre necessario (cfr. *Catechismo*, 2447).

«L'amore – *caritas* – sarà sempre necessario, anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore. Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo. Ci sarà sempre sofferenza che necessita di consolazione e di aiuto. Sempre ci sarà solitudine. Sempre ci saranno anche situazioni di necessità materiale nelle quali è indispensabile un aiuto nella linea di un concreto amore per il prossimo. Lo Stato che vuole provvedere a tutto, che assorbe tutto in sé, diventa in definitiva un'istanza burocratica che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l'amorevole dedizione personale»<sup>17</sup>.

La miseria umana attira la compassione di Cristo Salvatore, che ha voluto prenderla su di sé e identificarsi con i suoi fratelli più piccoli (cfr. *Mt* 25, 40). Anche per questo coloro che patiscono la miseria sono oggetto di *un amore di preferenza* da parte della Chiesa, la quale, fin dalle origini, non ha cessato di impegnarsi a sollevarli e a difenderli (cfr. *Catechismo*, 2448).

*Pau Agulles*

Bibliografia di base

Catechismo della Chiesa Cattolica, 2401-2463.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Vivere al cospetto di Dio e al cospetto degli uomini*, in *Amici di Dio*, 154-174.

---

<sup>1</sup> Questo fatto assume una particolare rilevanza morale nei casi in cui, per un grave pericolo, si deve fare ricorso a beni altrui di prima necessità.

<sup>2</sup> Nel XX secolo si sono viste le conseguenze nefaste di tale concezione, anche sul piano economico e sociale.

<sup>3</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 10; 13; 44.

«La regolazione dell'economia mediante la sola pianificazione centralizzata perverte i legami sociali alla base; la sua regolazione mediante la sola legge del mercato non può attuare la giustizia sociale, perché "esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato" (Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 34). È necessario favorire una ragionevole regolazione del mercato e delle iniziative economiche, secondo una giusta gerarchia dei valori e in vista del bene comune» (*Catechismo*, 2425).

<sup>4</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 631.

<sup>5</sup> La giustizia distributiva spinge coloro che governano la società a distribuire il bene comune, ad assegnare un onore o un compito a chi lo merita, senza cedere a favoritismi.

<sup>6</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 38.

<sup>7</sup> «Coloro che direttamente o indirettamente, si sono appropriati di un bene altrui, sono tenuti a restituirlo, o, se la cosa non c'è più, a rendere l'equivalente in natura o in denaro, come anche a corrispondere i frutti e i profitti che sarebbero stati legittimamente ricavati dal proprietario. Allo stesso modo hanno l'obbligo della restituzione, in proporzione alla loro responsabilità o al vantaggio avutone, tutti coloro che in qualche modo hanno preso parte al furto, oppure ne hanno approfittato con cognizione di causa; per esempio, coloro che l'avessero ordinato, o appoggiato, o avessero ricettato la refurtiva» (*Catechismo*, 2412).

Nel caso che non si riesca a trovare il proprietario di un bene, il *possessore in buona fede* può conservarlo in suo potere; il *possessore in cattiva fede* – per esempio, perché lo ha rubato – lo deve destinare ai poveri o a opere di beneficenza.

<sup>8</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41.

<sup>9</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 76. Cfr. *Catechismo*, 2420.

<sup>10</sup> «L'azione sociale può implicare una pluralità di vie concrete; comunque, avrà sempre come fine il bene comune e sarà conforme al messaggio evangelico e all'insegnamento della Chiesa. Compete ai fedeli laici "animare, con impegno cristiano, le realtà temporali, e, in esse, mostrare di essere testimoni e operatori di pace e di giustizia" (Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 47)» (*Catechismo*, 2442). Cfr. anche Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42.

«Il sacerdote è tenuto a predicare [...] le virtù cristiane – tutte – e a indicare quali sono le esigenze concrete e le diverse applicazioni pratiche di queste virtù nelle diverse circostanze della vita delle persone alle quali egli rivolge il suo ministero. E deve insegnare anche a rispettare e a stimare la dignità e la libertà di cui Iddio ha dotato la persona umana nel crearla, e la peculiare dignità soprannaturale che il cristiano acquista con il Battesimo.

Nessun sacerdote che compia questo suo dovere ministeriale potrà mai essere accusato – se non per ignoranza o malafede – di *intramettere in politica*. E nemmeno è giusto dire che, impartendo questi insegnamenti, interferisca nello *specifico compito apostolico, proprio dei laici*, di ordinare cristianamente le strutture e le attività temporali» (San Josemaría, *Colloqui*, 5).

<sup>11</sup> «Le attività professionali – anche il lavoro domestico è una professione di prim'ordine – sono testimonianze della dignità della creatura umana; occasioni di sviluppo della personalità; vincoli di unione con gli altri; fonti di risorse; mezzi per contribuire al miglioramento della società in cui viviamo, e per promuovere il progresso dell'umanità tutta...

- Per un cristiano, queste prospettive si allungano e si allargano ancora di più, perché il lavoro – assunto da Cristo come realtà redenta e redentrice – si trasforma in mezzo e cammino di santità, in concreta occupazione santificabile e santificatrice» (San Josemaría, *Forgia*, 702). Cfr. San Josemaría, *È Gesù che passa*, 53.

<sup>12</sup> «Adempi a tutti i tuoi doveri civili, senza volerti sottrarre al compimento di alcun obbligo; ed esercita tutti i tuoi diritti, per il bene della collettività, senza fare, imprudentemente, eccezione alcuna.

- Anche in questo devi dare testimonianza cristiana» (San Josemaría, *Forgia*, 697).

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 48. Cfr. *Catechismo*, 2431.

---

«Altro compito dello Stato è quello di sorvegliare e guidare l'esercizio dei diritti umani nel settore economico; ma in questo campo la prima responsabilità non è dello Stato, bensì dei singoli e dei diversi gruppi e associazioni in cui si articola la società» (*Ibidem*).

<sup>14</sup> *Catechismo*, 2432. Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Centesimus annus*, 37.

<sup>15</sup> «“Il lavoro va remunerato in modo tale da garantire i mezzi sufficienti per permettere al singolo e alla sua famiglia una vita dignitosa su un piano materiale, sociale, culturale e spirituale, corrispondente al tipo di attività e grado di rendimento economico di ciascuno, nonché alle condizioni dell'impresa e al bene comune” (Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, 67, 2)» (*Catechismo*, 2434).

<sup>16</sup> «Il percorso dalla stretta giustizia all'abbondanza della carità è lungo. E non sono molti a perseverare sino alla fine. Alcuni si accontentano di avvicinarsi alla soglia: prescindono dalla giustizia, e si limitano a fare un po' di beneficenza – che chiamano carità -. senza rendersi conto che ciò è soltanto una piccola parte di quello che sono obbligati a fare. E si mostrano soddisfatti di sé, come il fariseo che pensava di aver colmato la misura della Legge perché digiunava due giorni alla settimana e pagava la decima di tutto il suo avere (cfr. *Lc* 18, 12)» (San Josemaría, *Amici di Dio*, 172). Cfr. *ibidem*, 83; San Josemaría, *Forgia*, 502.

<sup>17</sup> Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 28.

## TEMA 37. L'ottavo comandamento del Decalogo

Con la grazia di Cristo il cristiano può fare in modo che la sua vita sia governata dalla verità.

«L'ottavo comandamento proibisce di falsare la verità nelle relazioni con gli altri [...]. Le offese alla verità esprimono, con parole o azioni, un rifiuto ad impegnarsi nella rettitudine morale» (*Catechismo*, 2464).

### 1. Vivere nella verità

«A motivo della loro dignità tutti gli uomini, in quanto sono persone, [...] sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità conosciuta e ordinare tutta la loro vita secondo le esigenze della verità»<sup>1</sup>.

L'inclinazione dell'uomo a conoscere la verità e a manifestarla in parole ed opere è stata distorta dal peccato, che ha ferito la natura con l'ignoranza dell'intelletto e con la malizia della volontà. Come conseguenza del peccato, è diminuito l'amore per la verità e gli uomini s'ingannano a vicenda, spesso per egoismo o per interessi personali. Con la grazia di Cristo il cristiano può fare in modo che la propria vita sia guidata dalla verità.

La virtù che dispone a dire sempre la verità si chiama *veracità*, *sincerità* o *franchezza* (cfr. *Catechismo*, 2468). Tre aspetti fondamentali di questa virtù sono:

- *sincerità con se stessi*: vuol dire riconoscere la verità con la propria condotta, esteriore e interiore: intenzioni, pensieri, affetti, ecc.; senza paura di esaurire la verità, senza chiudere gli occhi alla realtà<sup>2</sup>;

- *sincerità con gli altri*: la convivenza umana sarebbe impossibile se gli uomini non avessero fiducia reciproca, cioè se non dicessero la verità o non si comportassero di conseguenza, per esempio non rispettando i contratti, o più in generale i patti, la parola data (cfr. *Catechismo*, 2469).

- *sincerità con Dio*: Dio vede tutte le nostre cose ma, siccome siamo suoi figli, vuole che glielo manifestiamo: «Un figlio di Dio tratta il Signore come Padre. Non con ossequio servile né con riverenza formale, ma con sincerità e fiducia. Dio non si scandalizza degli uomini, non si stanca delle nostre infedeltà. Il Padre del Cielo perdona qualsiasi offesa, quando il figlio torna a Lui, quando si pente e chiede perdono. Anzi, il Signore è a tal punto Padre da prevenire il nostro desiderio di perdono: è Lui a farsi avanti aprendoci le braccia con la sua grazia»<sup>3</sup>.

La sincerità nel Sacramento della Confessione e nella direzione spirituale è un mezzo di straordinaria efficacia per crescere in vita interiore: in semplicità, in umiltà e nelle altre virtù<sup>4</sup>. La sincerità è essenziale per perseverare nella sequela di Cristo, perché Cristo è la Verità (cfr. *Gv* 14, 6)<sup>5</sup>.

### 2. Verità e carità

La Sacra Scrittura insegna che è necessario dire la verità con carità (*Ef* 4, 15). La sincerità, come tutte le virtù, deve essere vissuta per amore e con amore (a Dio e agli uomini): con delicatezza e comprensione.

La *correzione fraterna*: è la pratica evangelica (cfr. *Mt* 18, 15) che consiste nell'avvertire l'altro di una mancanza commessa o di un difetto, perché si corregga. È una grande manifestazione di carità e di amore alla verità. Alcune volte può essere un dovere grave.

La *sincerità nei rapporti con gli altri*. C'è semplicità quando l'intenzione si manifesta con naturalezza nella condotta. La semplicità nasce dall'amore alla verità e dal desiderio che essa si



rifletta fedelmente nei propri atti con naturalezza, senza affettazione: è ciò che si chiama anche *sincerità di vita*. Come le altre virtù morali, la semplicità e la sincerità, per essere autentiche virtù, devono essere guidate dalla prudenza.

*Sincerità e umiltà*. La sincerità è via per crescere in umiltà («camminare nella verità», diceva Santa Teresa del Gesù). Il superbo, che tanto facilmente nota le mancanze altrui – esagerandole e magari inventandole –, non si accorge di quelle proprie. L'amore disordinato della personale eccellenza cerca sempre di impedire che ci vediamo così come siamo, con tutte le nostre miserie.

### 3. Dare testimonianza della verità

«La testimonianza è un atto di giustizia che comprova o fa conoscere la verità» (*Catechismo*, 2472). I cristiani hanno il dovere di testimoniare la Verità che è Cristo. Pertanto devono essere testimoni del Vangelo con chiarezza e coerenza, senza nascondere la fede. Il contrario – la simulazione – equivarrebbe a vergognarsi di Cristo, che ha detto: «Chi mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli» (*Mt* 10, 33).

«Il *martirio* è la suprema testimonianza resa alla verità della fede; il martire è un testimone che arriva fino alla morte. Egli rende testimonianza a Cristo, morto e risorto, al quale è unito dalla carità» (*Catechismo*, 2473). Davanti all'alternativa di negare la fede (con le parole o con le opere) o perdere la vita terrena, il cristiano deve essere disposto a dare la vita. «Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (*Mc* 8, 36). Cristo è stato condannato a morte per aver dato testimonianza della verità (cfr. *Mt* 26, 63-66). Una moltitudine di cristiani si è fatta martirizzare per conservarsi fedele a Cristo e «il sangue dei martiri si è trasformato in semente di nuovi cristiani»<sup>6</sup>.

«Se il martirio rappresenta il vertice della testimonianza alla verità morale, a cui relativamente pochi possono essere chiamati, vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono essere pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici. Infatti, di fronte alle molteplici difficoltà che anche nelle circostanze più ordinarie la fedeltà all'ordine morale può esigere, il cristiano è chiamato, con la grazia di Dio invocata nella preghiera, a un impegno talvolta eroico, sostenuto dalla virtù della fermezza, mediante la quale – come insegnò san Gregorio Magno – egli può perfino “amare le difficoltà di questo mondo in vista del premio eterno” (*Moralia in Job*, 7, 21, 24)»<sup>7</sup>.

### 4. Le offese alla verità

«La *menzogna* consiste nel dire il falso, con l'intenzione di ingannare» (Sant'Agostino, *De mendacio*, 4, 5). Nella menzogna il Signore denuncia un'opera diabolica: “Voi... avete per padre il diavolo... non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna” (*Gv* 8, 44)» (*Catechismo*, 2482).

«La gravità della menzogna si commisura alla natura della verità che essa deforma, alle circostanze, alle intenzioni del mentitore, ai danni subiti da coloro che ne sono le vittime» (*Catechismo*, 2484). Può essere materia di peccato mortale «quando lede in modo grave le virtù della giustizia e della carità» (*ibidem*). Parlare con leggerezza o con loquacità (cfr. *Mt* 12, 36) può indurre facilmente alla menzogna (apprezzamenti non esatti o ingiusti, esagerazioni, a volte calunnie).

*Falsa testimonianza e spergiuro*: «Una affermazione contraria alla verità, quando è fatta pubblicamente, riveste una gravità particolare. Fatta davanti ad un tribunale, diventa una falsa testimonianza. Quando la si fa sotto giuramento, è uno spergiuro» (*Catechismo*, 2476). Si ha l'obbligo di riparare il danno.

«Il rispetto della reputazione delle persone rende illecito ogni atteggiamento ed ogni parola che possano causare un ingiusto danno» (*Catechismo*, 2477). Il diritto all'onore e alla buona fama –

quella propria e quella altrui – è un bene più prezioso delle ricchezze e di grande importanza per la vita personale, familiare e sociale. I *peccati contro la buona fama* del prossimo sono:

- il *giudizio temerario*: si ha quando si ammette come vera, senza sufficiente fondamento, una presunta colpa di un'altro (per esempio, giudicare che abbia agito con cattive intenzioni. «Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati» (Lc 6, 37) (cfr. *Catechismo*, 2477).

- la *diffamazione*: è qualunque attentato contro la buona fama del prossimo. Può essere di due tipi: la *detrazione* o maldicenza (“*dire male*”), che consiste nel rivelare peccati o difetti veri del prossimo senza che ci sia un motivo proporzionatamente grave (si chiama *mormorazione* quando è fatta alle spalle dell'accusato); e la *calunnia*, che consiste nell'attribuire al prossimo peccati o difetti non veri. La calunnia contiene una malizia duplice: contro la veracità e contro la giustizia (tanto più grave quanto maggiore è la calunnia e quanto più viene diffusa).

Oggi sono frequenti le offese alla verità o alla buona fama attraverso i mezzi di comunicazione. Anche per questo motivo è necessario esercitare un sano spirito critico sulle notizie diffuse dai giornali, dalle riviste, dalla TV, ecc. Un atteggiamento ingenuo o “credulone” porta alla formazione di giudizi falsi<sup>8</sup>.

Chi ha diffamato (o con la detrazione, o con la calunnia) ha l'obbligo di adoperare i mezzi adeguati per restituire al prossimo la buona fama lesa ingiustamente.

Occorre evitare di cooperare a questi peccati. Cooperano, anche se in gradi diversi, coloro ascoltano con compiacenza chi diffama, i superiori che non impediscono la mormorazione che riguarda un subordinato e chiunque, pur non approvando la maldicenza, per timore, per negligenza o per vergogna, non corregge o non respinge il diffamatore o il calunniatore, e coloro che propalano con leggerezza insinuazioni di altri contro la fama di terzi<sup>9</sup>.

Attenta anche alla verità «qualsiasi parola o atteggiamento che, per *lusinga, adulazione o compiacenza*, incoraggi e confermi altri nella malizia dei loro atti e nella perversità della loro condotta. L'adulazione è una colpa grave se si fa complice di vizi o di peccati gravi. Il desiderio di rendersi utile o l'amicizia non giustificano una doppiezza di linguaggio. L'adulazione è un peccato veniale quando nasce soltanto dal desiderio di riuscire piacevole, evitare un male, far fronte ad una necessità, conseguire vantaggi leciti» (*Catechismo*, 2480).

## 5. Il rispetto dell'intimità

«Il bene e la sicurezza altrui, il rispetto della vita privata, il bene comune sono motivi sufficienti per tacere ciò che è opportuno non sia conosciuto, oppure per usare un linguaggio discreto. Il dovere di evitare lo scandalo spesso esige una discrezione rigorosa. Nessuno è tenuto a palesare la verità a chi non ha il diritto di conoscerla» (*Catechismo*, 2489). «Il diritto alla comunicazione della verità non è incondizionato» (*Catechismo*, 2488).

«Il *segreto del sacramento della Riconciliazione* è sacro, e non può essere violato per nessun motivo. “Il sigillo sacramentale è inviolabile; pertanto non è assolutamente lecito al confessore tradire anche solo in parte il penitente con parole o in qualunque altro modo e per qualsiasi causa” (CIC, 983, § 1)» (*Catechismo*, 2490).

Si devono custodire i segreti professionali e, in genere, tutti i segreti naturali. Rivelare questi segreti rappresenta una mancanza di rispetto dell'intimità delle persone e può costituire un peccato contro la giustizia.

Si deve osservare il giusto riserbo riguardo alla vita privata delle persone. L'ingerenza nella vita privata di persone impegnate in un'attività politica o pubblica per divulgarla nei mezzi di informazione, è da condannare nella misura in cui viola la loro intimità e la loro libertà (cfr. *Catechismo*, 2492).

I mezzi di comunicazione sociale esercitano una influenza determinante sull'opinione pubblica. Sono un campo importantissimo di apostolato per la difesa della verità e la cristianizzazione della società.

*Juan Ramón Areitio*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2464-2499.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Il rispetto cristiano per la persona e per la sua libertà*, in *È Gesù che passa*, 67-72.

T. Trigo, *El bien de la verdad*, in A. Sarmiento – T. Trigo – E. Molina, *Moral de la persona*, EUNSA, Pamplona, 2006, Quinta Parte, pp. 302-391.

---

<sup>1</sup> Concilio Vaticano II, Dich. *Dignitatis humanae*, 2. Cfr. *Catechismo*, 2467.

<sup>2</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 33 e 34; *Solco*, 148: «sincerità selvaggia» nell'esame di coscienza.

<sup>3</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 64.

<sup>4</sup> Cfr. San Josemaría, *Forgia*, 126-128.

«La sincerità è indispensabile per progredire nell'unione con Dio. Se dentro di te, figlio mio, c'è un "rospo", sputalo! Di' subito, come ti consiglio sempre, ciò che non vorresti che si sapesse. Dopo aver sputato il "rospo" nella Confessione, come si sta bene!» (*Forgia*, 193).

<sup>5</sup> «Sincerità: con Dio, con il Direttore, con gli uomini tuoi fratelli. Così sono certo della tua perseveranza» (San Josemaría, *Solco*, 325).

<sup>6</sup> «Martyrum sanguis est semen christianorum» (Tertulliano, *Apologetico*, 50. Cfr. San Giustino, *Dialogo con Trifone*, 110: PG 6,729).

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993. Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 204.

<sup>8</sup> «I mezzi di comunicazione sociale (in particolare i mass-media) possono generare una certa passività nei recettori, rendendoli consumatori poco vigili di messaggi o di spettacoli. Di fronte ai mass-media i fruitori si imporranno moderazione e disciplina. Si sentiranno in dovere di formarsi una coscienza illuminata e retta, al fine di resistere più facilmente alle influenze meno oneste» (*Catechismo*, 2496).

I professionisti dell'opinione pubblica hanno l'obbligo, nel diffondere l'informazione, «di servire la verità e di non offendere la carità. Si sforzeranno di rispettare [...] la natura dei fatti e i limiti del giudizio critico sulle persone. Devono evitare di cadere nella diffamazione» (*Catechismo*, 2497).

<sup>9</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 49. In particolare, la mormorazione è una nemica nefasta dell'unità nell'apostolato: «è rognà che insudicia e ostacola l'apostolato. – È contraria alla carità, sottrae energie, toglie la pace e fa perdere l'unione con Dio» (San Josemaría, *Cammino*, 445. Cfr. *ibidem*, 453).

## TEMA 38. Il nono e il decimo comandamento del Decalogo

**Questi due comandamenti aiutano a vivere la santa purezza (il nono) e il distacco dai beni materiali (il decimo) nei pensieri e nei desideri.**

«Non desiderare la moglie del tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo, né il suo campo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna delle cose che sono del tuo prossimo» (*Dt 5, 21*).

«Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt 5, 26*).

### 1. I peccati interni

Questi due comandamenti si riferiscono agli atti interni corrispondenti ai peccati contro il sesto e il settimo comandamento, che la tradizione morale classifica fra i cosiddetti peccati interni. Dispongono a vivere in modo positivo la purezza (il nono) e il distacco dai beni materiali (il decimo) nei pensieri e nei desideri, secondo le parole del Signore: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» e «Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli» (*Mt 5, 3.8*).

La prima questione alla quale si dovrebbe dare risposta è se ha senso parlare di peccati interni. In altre parole, perché si qualificano come negativi atti dell'intelletto e della volontà che non portano ad atti esterni cattivi?

La domanda non è superflua, perché fra i peccati enumerati nel Nuovo Testamento ci sono soprattutto atti esterni (adulterio, fornicazione, omicidi, idolatria, stregonerie, liti, ira, ecc.) ma vengono indicati anche come peccati alcuni atti interni (invidia, concupiscenza, avarizia) <sup>1</sup>.

Gesù stesso spiega che è dal cuore dell'uomo che provengono «i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie» (*Mt 15, 19*).

Nell'ambito della castità insegna che «chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt 5, 28*). Questi testi danno un'importante indicazione per la morale, perché fanno capire come l'origine delle azioni dell'uomo, e quindi della bontà o della malvagità di una persona, sta nei desideri del cuore, in ciò che la persona "vuole" e sceglie. La malvagità dell'omicidio, dell'adulterio, del furto non sta soltanto nella fisicità dell'azione, o nelle sue conseguenze (che pure sono importanti), ma soprattutto nel cuore dell'omicida, dell'adultero, del ladro, che, concepita una certa azione cattiva, la vuole: decide di seguire una direzione contraria all'amore del prossimo, e quindi anche all'amore a Dio.

Lo volontà si dirige sempre verso un bene, ma talvolta si tratta di un bene apparente, qualcosa che non è ordinabile al bene della persona nel suo insieme. Il ladro vuole qualcosa che considera un bene, ma il fatto che quell'oggetto appartenga a un'altra persona rende impossibile che la scelta di prenderlo per sé si possa ordinare al suo bene come persona o - che è lo stesso - al fine della sua vita. In questo senso, non è necessario che ci sia l'atto esteriore per qualificare la volontà in modo positivo o negativo. Chi decide di rubare, anche se poi non può farlo per un imprevisto, ha *agito* male. Ha compiuto un atto interno volontario contro la giustizia.

La bontà e la malvagità della persona risiedono nella sua volontà, e dunque, a stretto rigore, si dovrebbero usare queste categorie nel riferirsi ai desideri (voluti, accettati), e non ai pensieri. Quando parliamo dell'intelletto utilizziamo altre categorie, come vero e falso. Quando il nono comandamento proibisce i "pensieri impuri" non si sta riferendo alle immagini, o al pensiero in sé, ma al movimento della volontà che accetta il diletto disordinato che una certa immagine (interna o esterna) gli produce <sup>2</sup>.

I peccati interni si possono dividere in:

- “cattivi pensieri” (*compiacenza amorosa*): sono la rappresentazione immaginaria di un atto peccaminoso senza l’intenzione di compierlo. È peccato mortale se si tratta di materia grave, se la si cerca o se si consente di dilettersi in essa;

- cattivo desiderio (*desiderium*): desiderio interiore e generico di un’azione peccaminosa della quale la persona si compiace. Non si ha esattamente l’intenzione di compierla (cosa che richiede sempre una volontà efficace), anche se in non pochi casi la si farebbe se non esistessero alcuni motivi che frenano la persona (come le conseguenze dell’azione, la difficoltà di compierla, ecc.);

- il *godimento peccaminoso*: è la compiacenza deliberata in un’azione cattiva già compiuta da sé o da altri. Rinnova il peccato nell’anima.

I peccati interni, in se stessi, di solito hanno una gravità minore dei corrispondenti peccati esterni, perché l’atto esterno manifesta in genere una volontarietà più piena. Tuttavia, in realtà, sono molto pericolosi per chi cerca un rapporto di amicizia con Dio, in quanto:

- *si commettono più facilmente*, in quanto basta il consenso della volontà; e le tentazioni possono essere più frequenti;

- si presta loro un’attenzione minore, perché, a volte per ignoranza e a volte per una certa complicità con le passioni, non si riconoscono come peccati, perlomeno veniali se il consenso è stato imperfetto.

I peccati interni possono deformare la coscienza, per esempio, quando si ammette il peccato veniale interno in modo abituale o con una certa frequenza, pur volendo evitare il peccato mortale. Questa deformazione può dar luogo a manifestazioni di irritabilità, a mancanze di carità, a spirito critico, a rassegnarsi ad avere frequenti tentazioni senza lottare decisamente contro di esse, ecc.<sup>3</sup>; in alcuni casi può indurre anche a non voler riconoscere i peccati interni, coprendoli con ragionamenti irragionevoli, che finiscono col confondere sempre più la coscienza; di conseguenza, cresce l’amor proprio, nascono inquietudini, diventa più costosa l’umiltà e la sincera contrizione e si può finire in uno stato di tiepidezza spirituale. Nella lotta contro i peccati interni è molto importante non cadere nello scrupolo<sup>4</sup>.

Per lottare contro i peccati interni ci aiutano:

- la frequenza dei sacramenti, che ci danno, o ci aumentano la grazia, e guariscono le nostre miserie;

- l’orazione, la mortificazione e il lavoro, nella ricerca sincera di Dio;

- l’umiltà – che ci permette di riconoscere le nostre miserie senza farci scoraggiare davanti ai nostri errori – e la fiducia in Dio nella consapevolezza che è sempre disposto a perdonarci;

- l’esercizio della sincerità con Dio, con noi stessi e nella direzione spirituale, curando con diligenza l’esame di coscienza.

## **2. La purificazione del cuore**

Il nono e il decimo comandamento riguardano i meccanismi interiori che inducono ai peccati contro la castità e la giustizia e più in generale ad ogni peccato<sup>5</sup>. In senso positivo invitano ad agire con retta intenzione, con un cuore puro. Sono molto importanti perché non si limitano a considerare la esteriorità delle azioni, ma anche la radice dalla quale nascono.

Queste dinamiche interne sono fondamentali nella morale cristiana. Anche gli effetti dei doni dello Spirito Santo e delle virtù infuse dipendono dalle disposizioni della persona. Per questo hanno particolare importanza le virtù morali, che sono propriamente disposizioni stabili della volontà e degli altri appetiti ad operare il bene. Tenendo presenti questi elementi si evita la visione riduttiva della morale come lotta per evitare i peccati, scoprendo invece il grande

panorama positivo di impegno per crescere nelle virtù (per purificare il cuore) che ha l'esistenza dell'uomo, e in particolare quella del cristiano.

Questi due comandamenti si riferiscono specificamente ai peccati interni contro le virtù della castità e della giustizia, che sono ben rispecchiati nel testo della Sacra Scrittura in cui si parla di «tre tipi di smodato desiderio o concupiscenza: la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita (*I Gv 2, 16*)» (*Catechismo*, 2514). Il nono comandamento riguarda il dominio della concupiscenza della carne; il decimo riguarda la concupiscenza del bene altrui. In altre parole, proibiscono di lasciarsi trascinare da queste concupiscenze in modo cosciente e volontario.

Queste tendenze disordinate, o concupiscenze, consistono nella «opposizione della “carne” allo “spirito”. È conseguenza della disobbedienza del primo peccato» (*Catechismo*, 2515). In seguito al peccato originale nessuno è esente dalla concupiscenza, ad eccezione di Nostro Signore Gesù Cristo e della Vergine Santissima.

Anche se la concupiscenza in se stessa non è peccato, inclina al peccato e lo genera quando non è sottomessa alla ragione illuminata dalla fede, con l'aiuto della grazia. Se si dimentica che esiste la concupiscenza, si può pensare che tutte le tendenze che si provano “siano naturali” e che non ci sia alcun male a lasciarsi portare da esse. Molti capiscono che ciò è falso quando considerano ciò che succede con l'impulso alla violenza. Riconoscono che non ci si deve lasciar portare da tale impulso, ma che occorre dominarlo perché non è naturale. Tuttavia, quando si tratta della purezza, gli stessi non riconoscono nulla di simile e dicono che non c'è niente di male nel lasciarsi portare dallo stimolo “naturale”. Il nono comandamento ci aiuta a capire che le cose non stanno così, perché la concupiscenza ha distorto la natura, e ciò che si prova come naturale è, spesso, conseguenza del peccato e quindi è necessario dominarlo. Lo stesso si potrebbe dire del desiderio smodato di ricchezze, o avidità, al quale si riferisce il decimo comandamento.

È importante conoscere il disordine causato in noi dal peccato originale e dai nostri peccati personali; tale consapevolezza:

- *ci sprona a pregare*: solo Dio ci perdona il peccato originale, che ha dato origine alla concupiscenza; e solo col suo aiuto riusciremo a vincerla; la grazia di Dio *guarisce* la nostra natura dalle ferite del peccato (oltre ad elevarla all'ordine soprannaturale);

- *ci insegna ad amare tutto il creato* perché è uscito buono dalle mani di Dio; sono i nostri desideri disordinati che ci inducono a fare cattivo uso dei beni creati.

### **3. La lotta per la purezza**

La purezza di cuore significa avere un modo *santo* di sentire. Con l'aiuto di Dio e l'impegno personale si arriva ad essere più “puri di cuore”: avere limpidezza nei pensieri e nei desideri.

Per ciò che si riferisce al nono comandamento, il cristiano ottiene la santa purezza con la grazia di Dio e attraverso la virtù e il dono della castità, la purezza di intenzione, la purezza dello sguardo e l'orazione<sup>6</sup>.

La purezza dello sguardo non consiste soltanto nell'evitare di guardare immagini sconvenienti, ma esige una purificazione nell'uso dei nostri sensi esterni, che ci induca a guardare il mondo e le altre persone con una visione soprannaturale. Si tratta di una lotta positiva che permette all'uomo di scoprire l'autentica bellezza di tutto il creato, e in modo particolare la bellezza delle creature plasmate a immagine e somiglianza di Dio<sup>7</sup>.

«La purezza esige il pudore. Esso è una parte integrante della temperanza. Il pudore preserva l'intimità della persona. Consiste nel rifiuto di svelare ciò che deve rimanere nascosto. È ordinato alla castità, di cui esprime la delicatezza. Regola gli sguardi e i gesti in conformità alla dignità delle persone e della loro unione» (*Catechismo*, 2521).

#### 4. La povertà del cuore

«Il desiderio della vera felicità libera l'uomo dallo smodato attaccamento ai beni di questo mondo, per avere compimento nella visione e nella beatitudine di Dio» (*Catechismo*, 2548). «La promessa di vedere Dio supera ogni felicità. Nella Scrittura, vedere equivale a possedere. Chi vede Dio, ha conseguito tutti i beni che si possano concepire»<sup>8</sup>.

I beni materiali sono buoni in quanto mezzi, ma non sono fini. Non possono riempire il cuore dell'uomo, che è fatto per Dio e non si sazia col benessere materiale.

«Il decimo comandamento proibisce l'*avidità* e il desiderio di appropriarsi senza misura dei beni terreni; vieta la cupidigia sregolata, generata dalla smodata brama delle ricchezze e del potere in esse insito. Proibisce anche il desiderio di commettere un'ingiustizia, con la quale si danneggerebbe il prossimo nei suoi beni temporali» (*Catechismo*, 2536).

Il peccato è *avversione a Dio e conversione alle creature*; l'attaccamento ai beni materiali alimenta questa *conversione* e porta alla cecità della mente e all'indurimento del cuore: «Se uno ha ricchezze di questo mondo e vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?» (*I Gv* 3, 17). La brama disordinata dei beni materiali è contraria alla vita cristiana: non si può servire Dio e le ricchezze (cfr. *Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13).

L'eccessiva importanza che oggi si dà al benessere materiale al di sopra di molti altri valori, non è indice di progresso; rappresenta piuttosto un ridimensionamento e una degradazione dell'uomo la cui dignità sta nell'essere una creatura spirituale chiamata alla vita eterna come figlio di Dio (cfr. *Lc* 12, 19-20).

«Il decimo comandamento esige che si bandisca dal cuore umano l'*invidia*» (*Catechismo*, 2538). L'invidia è un peccato capitale. «Consiste nella tristezza che si prova davanti ai beni altrui» (*Catechismo*, 2539). Dall'invidia possono nascere molti altri peccati: l'odio, la maldicenza, la calunnia, la disobbedienza, ecc.

L'invidia comporta un rifiuto della carità. Per lottare contro di essa dobbiamo vivere la benevolenza, che ci porta a desiderare il bene agli altri come manifestazione dell'amore che abbiamo per loro. In questa lotta ci aiuta anche la virtù dell'umiltà, perché non bisogna dimenticare che l'invidia spesso è causata dall'orgoglio (cfr. *Catechismo*, 2540).

*Pablo Requena*

#### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2514-2557.

#### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelia *Perché vedranno Dio*, in *Amici di Dio*, 175-189; Omelia *Distacco*, in *Amici di Dio*, 110-126

---

<sup>1</sup> Cfr. *Gal* 5, 19-21; *Rm* 1, 29-31; *Col* 3, 5. San Paolo, dopo aver raccomandato di astenersi dalla fornicazione, scrive: «che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio [...], perché Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione» (*1 Ts* 4, 4-7). Sottolinea l'importanza degli

---

affetti, che sono l'origine delle azioni, e fa notare la necessità della loro purificazione in vista della santità.

<sup>2</sup> Si capisce così la differenza fra “sentire” e “consentire”, riferito a una passione o ad un moto della sensibilità. Solo quando si consente con la volontà c'è peccato (se la materia è peccaminosa).

<sup>3</sup> «Sguazzi nelle tentazioni, ti esponi al pericolo, giochi con la vista e con l'immaginazione, parli di... scempiaggini. – E poi ti meravigli che ti assalgano dubbi, scrupoli, confusioni, tristezza e sconforto. - Devi concedermi che sei poco coerente» (San Josemaría, *Solco*, 132).

<sup>4</sup> «Non ti preoccupare, succeda quel che succeda, se non acconsenti. – Perché soltanto la volontà può aprire la porta del cuore e introdurvi quelle cose esecrabili» (San Josemaría, *Cammino*, 140. Cfr. *Ibidem*, 258).

<sup>5</sup> «Il decimo comandamento riguarda l'intenzione del cuore; insieme con il nono riassume tutti i precetti della Legge» (*Catechismo*, 2534).

<sup>6</sup> «Con la grazia di Dio giunge alla purezza del cuore: mediante la *virtù* e il  *dono della castità*, perché la castità permette di amare con un cuore retto e indiviso; mediante la *purezza d'intenzione* che consiste nel tenere sempre presente il vero fine dell'uomo: con un occhio semplice, il battezzato cerca di trovare e di compiere in tutto la volontà di Dio (cfr *Rm* 12, 2; *Col* 1, 10); mediante la *purezza dello sguardo*, esteriore ed interiore; mediante la disciplina dei sentimenti e dell'immaginazione; mediante il rifiuto di ogni compiacenza nei pensieri impuri, che inducono ad allontanarsi dalla via dei divini comandamenti: “la vista provoca negli stolti il desiderio” (*Sap* 15, 5); mediante la preghiera» (*Catechismo*, 2520).

<sup>7</sup> «Gli occhi! Attraverso di essi entrano nell'anima molte iniquità. – Quante esperienze alla David!... – Se custodite la vista avrete assicurato la custodia del cuore» (San Josemaría, *Cammino*, 183). «Mio Dio!, trovo grazia e bellezza in tutto ciò che vedo: custodirò la vista in ogni momento, per Amore» (San Josemaría, *Forgia*, 415).

<sup>8</sup> San Gregorio di Nissa, *Orationes de beatitudinibus*, 6: PG 44, 1265A. Cfr. *Catechismo*, 2548.



## TEMA 39. L'orazione

L'orazione è necessaria per la vita spirituale: è il respiro che permette alla vita dello spirito di perfezionarsi e attualizzare la fede nella presenza di Dio e del suo amore.

### 1. Che cos'è l'orazione <sup>1</sup>

Per indicare la relazione cosciente e colloquiale dell'uomo con Dio si usano due vocaboli: *preghiera e orazione*. La parola "preghiera" proviene dal verbo latino *precor*, che significa pregare, rivolgersi a qualcuno chiedendo un beneficio. Il termine "orazione" proviene dal sostantivo latino *oratio*, che significa parlare, discorso, colloquio.

Le definizioni che di solito si danno dell'orazione rispecchiano il significato dei termini che abbiamo visto. San Giovanni Damasceno la considera come «l'elevazione dell'anima a Dio e la richiesta dei beni convenienti» <sup>2</sup>; per San Giovanni Climaco, invece, si tratta piuttosto di una «conversazione familiare e di una unione dell'uomo con Dio» <sup>3</sup>.

L'orazione è assolutamente necessaria per la vita spirituale. È come il respiro che permette alla vita dello spirito di crescere. Nell'orazione si manifesta la fede in Dio e nel suo amore. Si stimola la speranza che porta a orientare la vita verso di Lui e a confidare nella sua provvidenza. Il cuore si dilata se rispondiamo col nostro amore all'Amore divino.

Nell'orazione l'anima, guidata dallo Spirito Santo dal più profondo di se stessa (cfr. *Catechismo*, 2562), si unisce a Cristo, maestro, modello e via di ogni orazione cristiana (cfr. *Catechismo*, 2599 ss.), e con Cristo, per Cristo e in Cristo si rivolge a Dio Padre, partecipando della ricchezza della vita trinitaria (cfr. *Catechismo*, 2559-2564). Da qui l'importanza che nella vita di orazione ha la Liturgia e, al centro di tutto, l'Eucaristia.

### 2. I contenuti dell'orazione

I contenuti dell'orazione, come quelli di ogni dialogo di amore, possono essere molteplici. Se ne possono mettere in evidenza alcuni particolarmente significativi.

#### Petizione

In tutta la Sacra Scrittura si trovano frequenti riferimenti all'orazione impetratoria; la troviamo anche sulle labbra di Gesù, che non solo ricorre ad essa, ma invita a chiedere dando grande valore alla preghiera semplice e fiduciosa. La tradizione cristiana ha ripetuto questo invito, mettendolo in pratica in molti modi: richiesta di perdono, richiesta della propria salvezza e della salvezza degli altri, richieste per la Chiesa e per l'apostolato, richieste per le necessità più diverse.

In realtà, l'orazione di petizione fa parte dell'esperienza religiosa universale. Il riconoscimento, talvolta vago dell'esistenza di Dio (o più genericamente di un essere superiore), porta a rivolgersi a Lui, sollecitandone protezione e aiuto. Certamente l'orazione non si limita alla preghiera, ma la petizione è la manifestazione decisiva dell'orazione in quanto riconoscimento ed espressione della condizione di creatura dell'uomo e della sua assoluta dipendenza da un Dio, del quale la fede ci fa conoscere pienamente l'amore (cfr. *Catechismo*, 2629 e 2635).

#### Rendimento di grazie

Il riconoscimento dei beni ricevuti e, attraverso di essi, della magnificenza e della misericordia di Dio, ci spinge a rivolgere il nostro spirito a Dio per proclamare i suoi benefici e per ringraziarlo. La disposizione al ringraziamento si trova in tutta la Sacra Scrittura e in tutta la storia della spiritualità. L'una e l'altra mettono in evidenza che, quando questa disposizione ha le sue radici nell'anima, porta a riconoscere come dono di Dio tutto ciò che accade, non solo ciò che è gratificante, ma anche quello che appare avverso o negativo.

Consapevole che ciò che accade fa parte del disegno amoroso di Dio, il credente sa che tutto concorre al bene di coloro che lo amano (cfr. *Rm* 8, 28). «Abituati a innalzare il cuore a Dio, in rendimento di grazie, molte volte al giorno. – Perché ti dà questo e quest'altro. – Perché ti hanno disprezzato. – Perché non hai ciò di cui hai bisogno o perché lo hai. Perché ha fatto così bella sua Madre, che è anche Madre tua. – Perché ha creato il sole e la luna e quell'animale e quella pianta. – Perché ha fatto eloquente quell'uomo, e te impacciato nel parlare... Ringrazialo di tutto, perché tutto è buono»<sup>4</sup>.

Adorazione e lode

Parte essenziale dell'orazione è riconoscere e proclamare la grandezza di Dio, la pienezza del suo essere, l'infinità della sua bontà e del suo amore. Alla lode si può arrivare partendo dalla considerazione della bellezza e della grandezza dell'universo, come troviamo in molti testi biblici (cfr., per esempio, *Sal* 19; *Sir* 42, 15-25; *Dn* 3, 32-90) e in numerose preghiere della tradizione cristiana<sup>5</sup>; o partendo dalle grandi e meravigliose opere che Dio compie nella storia della salvezza, come troviamo nel *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55) o nei grandi inni paolini (ved., per esempio, *Ef* 1, 3-14); o ancora partendo da fatti piccoli e magari insignificanti nei quali si manifesta l'amore di Dio.

In tutti i casi, ciò che caratterizza la lode è che lo sguardo va direttamente a Dio stesso, così come Egli è in sé, nella sua perfezione illimitata e infinita. «La lode è la forma di preghiera che più immediatamente riconosce che Dio è Dio! Lo canta per se stesso, gli rende gloria perché EGLI È, a prescindere da ciò che fa» (*Catechismo*, 2639). Perciò è intimamente unita all'adorazione, al riconoscimento, non solo intellettuale ma esistenziale, della piccolezza di tutto il creato a paragone con il Creatore e, di conseguenza, all'umiltà, all'accettazione della indegnità personale davanti a colui che ci trascende all'infinito; alla meraviglia che causa il fatto che questo Dio, al quale gli angeli e l'universo intero rendono omaggio, si sia degnato non solo di volgere il suo sguardo sull'uomo, ma di abitare nell'uomo, e, addirittura, di incarnarsi.

Adorazione, lode, petizione, ringraziamento riassumono le disposizioni di fondo che configurano tutto il dialogo tra l'uomo e Dio. Qualunque sia il contenuto dell'orazione, chi prega lo fa sempre, in un modo o nell'altro, esplicitamente o implicitamente, adorando, lodando, supplicando, implorando o ringraziando quel Dio che riverisce, che ama e nel quale confida. È importante, allo stesso tempo, ribadire che i contenuti concreti dell'orazione potranno essere molto diversi. Certe volte si ricorrerà all'orazione per considerare qualche passo della Scrittura, per approfondire una verità cristiana, per rivivere la vita di Cristo, per sentire la vicinanza di Santa Maria... Altre volte inizierà partendo dalla propria vita, per far partecipe Dio delle gioie e dei dolori, delle speranze e dei problemi che l'esistenza comporta; o per trovare sostegno e consolazione; o per esaminare davanti a Dio il proprio comportamento e concretare propositi e decisioni; o più semplicemente per commentare le vicende quotidiane con chi sappiamo che ci ama.

Essendo incontro con Dio, sul quale il credente si appoggia e dal quale sa di essere amato, l'orazione può vertere su tutte le vicende che costituiscono l'esistenza e su tutti i sentimenti che il cuore può provare. «Mi hai scritto: "Pregare è parlare con Dio. Ma di che cosa?". – Di che cosa? Di Lui, di te: gioie, tristezze, successi e insuccessi, nobili ambizioni, preoccupazioni quotidiane..., debolezze! E atti di ringraziamento e suppliche: e Amore e riparazione. In due parole: conoscerlo e conoscerti: "frequentarsi"!»<sup>6</sup>. Seguendo l'una o l'altra via, l'orazione sarà sempre un incontro intimo e filiale tra l'uomo e Dio, che ravviverà la consapevolezza della sua vicinanza e indurrà a vivere ogni giorno dell'esistenza alla sua presenza.

### 3. Modi o forme dell'orazione

Riguardo ai modi o forme in cui si esprime l'orazione gli autori fanno diverse distinzioni: orazione vocale e orazione mentale, orazione pubblica e orazione privata, orazione intellettuale o riflessiva e orazione affettiva, orazione regolata e orazione spontanea, ecc. Altre volte gli autori classificano i modi dell'orazione secondo la gradazione dell'intensità distinguendo fra orazione mentale, orazione affettiva, orazione di quiete, contemplazione, orazione unitiva...

Il *Catechismo* articola la sua esposizione distinguendo tra: preghiera vocale, meditazione e orazione di contemplazione. «Esse hanno in comune un tratto fondamentale: il raccoglimento del cuore. Tale vigilanza nel custodire la Parola e nel rimanere alla presenza di Dio fa di queste tre espressioni dei momenti forti della vita di preghiera» (*Catechismo*, 2699). Dall'analisi del testo si può notare che il *Catechismo*, nell'impiegare questa terminologia, non fa riferimento a tre gradi della vita di preghiera, ma piuttosto a due vie, la preghiera vocale e la meditazione, presentandole entrambe come idonee a condurre alla vetta della vita di orazione che è la contemplazione. Nella nostra esposizione ci atterremo a questo schema.

#### La preghiera vocale

L'espressione "preghiera vocale" si riferisce a una preghiera che si esprime vocalmente, vale a dire, mediante parole pronunciate o pensate. Questa prima approssimazione, pur essendo esatta, non va al nocciolo della questione. Infatti mentre da una parte il dialogo interiore, anche quando può essere considerato come esclusivamente o prevalentemente mentale, fa riferimento al linguaggio che si articola a voce alta o nel silenzio, dall'altra, si deve dire che la preghiera vocale non riguarda solo le parole, ma coinvolge la mente e il cuore. Pertanto sarebbe più esatto sostenere che la preghiera vocale è quella che si fa utilizzando formule prestabilite sia lunghe che brevi (giaculatorie), prese dalla Sacra Scrittura (il *Padre nostro*, l'*Ave Maria*...) o ricevute dalla tradizione spirituale (la preghiera al SS. Sacramento *Signore mio Gesù Cristo*, il *Veni Sancte Spiritus*, la *Salve*, il *Memorare*...).

Tutto ciò, naturalmente, a condizione che le espressioni o le formule recitate vocalmente siano vera preghiera, ossia, che adempiano il requisito che chi le recita lo faccia non solo con la bocca ma con la mente e con il cuore. Se venisse meno questa condizione, se non si avesse coscienza di chi è Colui al quale la preghiera è diretta, di che cosa si dice nella preghiera e di chi la dice, allora, come afferma Santa Teresa di Gesù in maniera espressiva, non si può parlare propriamente di preghiera «benché si muovano molto le labbra»<sup>7</sup>.

L'orazione vocale gioca un ruolo decisivo nella pedagogia della preghiera, soprattutto all'inizio della relazione con Dio. In realtà, già dall'apprendimento del segno della Croce e delle prime preghiere vocali, il bambino, e spesso anche l'adulto, s'introduce nell'esperienza concreta della fede e, dunque, della vita di orazione. La preghiera vocale ha importanza e svolge un ruolo non soltanto agli inizi del dialogo con Dio, ma è chiamata ad accompagnare la vita spirituale durante tutto il suo percorso.

#### La meditazione

Meditare significa applicare il pensiero alla considerazione di una realtà o di una idea con il desiderio di conoscerla e comprenderla con maggiore profondità e perfezione. Per un cristiano la meditazione – detta anche orazione mentale – richiede che la mente sia orientata a Dio come è stato nel corso della storia di Israele e in modo pieno e definitivo in Cristo, e che, dalla prospettiva di Dio volga lo sguardo alla propria esistenza per valutarla e adeguarla al mistero di vita, comunione e amore che Dio ha fatto conoscere.

La meditazione si può svolgere in modo spontanea, nei momenti di silenzio che accompagnano e seguono le celebrazioni liturgiche o a seguito della lettura di un testo biblico o di un passo di un autore spirituale, oppure si può dedicare ad essa un tempo specifico. In ogni caso, è ovvio che – specialmente da principio, ma non solo allora – richieda uno sforzo, un desiderio di approfondire la conoscenza di Dio e della sua volontà, e l'impegno personale effettivo di migliorare la propria

vita cristiana. In questo senso, si può affermare che «la meditazione è soprattutto una ricerca» (Catechismo, 2705); comunque è bene precisare che non si tratta della ricerca di *qualcosa*, ma di *Qualcuno*. La meditazione cristiana non tende solo, né prima di tutto, a capire qualcosa (in ultima analisi, a capire il modo di procedere e di manifestarsi di Dio), ma a incontrarsi con Lui e, avendolo incontrato, a identificarsi con la sua volontà e unirsi a Lui.

L'orazione di contemplazione

Il perfezionamento dell'esperienza cristiana e, in essa e con essa, quella dell'orazione, portano a una comunicazione fra il credente e Dio sempre più continua, più personale e più intima. Su questo piano si colloca l'orazione che il *Catechismo* definisce contemplativa, che è frutto di una crescita nell'esperienza teologale dalla quale fluisce un vivo senso della vicinanza amorosa di Dio; di conseguenza, la relazione con Lui diventa sempre più diretta, familiare e fiduciosa e, al di là delle parole e del pensiero riflesso, si arriva a vivere anche di fatto in intima comunione con Lui.

«Che cos'è la preghiera?», s'interroga il *Catechismo* all'inizio del capitolo dedicato alla preghiera contemplativa, e risponde immediatamente affermando, con parole prese da Santa Teresa di Gesù, che non è altro «che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo d'essere amati»<sup>8</sup>. L'espressione preghiera contemplativa, così come la impiegano il *Catechismo* e molti altri scritti precedenti e successivi, rimanda dunque a ciò che si può definire come la vetta della contemplazione; vale a dire, il momento nel quale, per azione della grazia, lo spirito è condotto fino alla soglia del divino, trascendendo ogni altra realtà. Però anche, e più ampiamente, a una crescita viva e sentita della presenza di Dio e del desiderio di una profonda comunione con Lui. Questo sia nel tempo che dedichiamo particolarmente all'orazione, sia durante il resto dell'esistenza. L'orazione, insomma, è chiamata a coinvolgere l'intera persona umana – intelletto, volontà e sentimenti -, arrivando al centro del cuore per cambiarne le disposizioni, plasmando tutta la vita del cristiano, facendone un altro Cristo (cfr. Gal 2, 20).

#### **4. Condizioni e caratteristiche dell'orazione**

L'orazione, come ogni atto pienamente personale, richiede attenzione e intenzione, coscienza della presenza di Dio e dialogo effettivo e sincero con Lui. Condizione perché tutto questo sia possibile è il *raccoglimento*. Per accoglimento si intende l'azione con la quale la volontà, in virtù della capacità di dominare l'insieme delle forze che compongono la natura umana, cerca di moderare la dispersione, ottenendo così calma e serenità interiore. Questa disposizione è essenziale nei momenti dedicati specificatamente all'orazione, perché elimina ogni altra attività e cerca di evitare le distrazioni. Il raccoglimento non si deve limitare a questi periodi di tempo: deve invece arrivare ad essere abituale, facilitando una vita di fede e di amore che, riempiendo il cuore portino, espressamente o implicitamente, a vivere ogni azione con un riferimento a Dio.

Un'altra condizione dell'orazione è la *fiducia*. Senza la piena fiducia in Dio e nel suo amore, non ci può essere orazione, almeno un'orazione sincera e capace di superare le prove e le difficoltà. Non si tratta solo della fiducia che una determinata richiesta sia accolta, ma della sicurezza che si ha in Colui che sappiamo ci ama e ci comprende, e davanti al quale possiamo aprire senza riserve il nostro cuore (cfr. *Catechismo*, 2734-2741).

Talvolta l'orazione è un dialogo che sgorga con facilità dalle profondità dell'anima ; accompagnato da piacere e consolazione, in altri momenti, invece – forse più frequenti -, può richiedere impegno e determinazione. In questi casi può nascere lo scoraggiamento che porta a pensare che il tempo dedicato alla relazione con Dio non abbia senso (cfr. *Catechismo*, 2728). In questi momenti si mette in evidenza l'importanza di un'altra qualità che deve avere l'orazione: la *perseveranza*. La ragion d'essere dell'orazione non è quello di ottenere benefici o di ricevere particolari soddisfazioni, piaceri o consolazioni, ma di stare in comunione con Dio; da qui la

necessità e l'importanza della perseveranza nell'orazione, che è sempre - con o senza desiderio e con gioia, un incontro vivo con Dio (cfr. Catechismo, 2742-2745, 2746-2751).

Caratteristica specifica e fondamentale dell'orazione cristiana è il suo *carattere trinitario*. È frutto dell'azione dello Spirito Santo presente mediante la grazia nel cuore di ciascuno<sup>9</sup> che, infondendo e stimolando la fede, la speranza e l'amore, ci fa crescere nella presenza di Dio, fino a saperci allo stesso tempo sulla terra, in cui viviamo e lavoriamo, e nel cielo. Il cristiano che vive di fede sa di poter frequentare gli angeli, i santi, Santa Maria e, in modo speciale, Cristo, Figlio di Dio incarnato, nella cui umanità percepisce la divinità. E, seguendo questo cammino, a riconoscere Dio Padre e il suo infinito amore, e a entrare con una profondità sempre maggiore in un rapporto confidenziale con Lui.

L'orazione cristiana è perciò, e in modo eminente, un'orazione *filiale*. L'orazione di un figlio che, in ogni momento – nella gioia e nel dolore, nella fatica e nel riposo – si rivolge con semplicità e sincerità a suo Padre per mettere nelle sue mani i desideri e i sentimenti del proprio cuore, con la sicurezza di trovare in Lui comprensione e buona accoglienza. E ancor più, un amore nel quale ogni cosa trova senso.

*José Luis Illanes*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2558-2758.

### Lecture raccomandate

San Josemaría, *Omellie Il trionfo di Cristo nell'umiltà; L'eucaristia, mistero di fede e d'amore; L'Ascensione del Signore in cielo; Lo Spirito Santo, il grande sconosciuto; A Gesù per Maria, in È Gesù che passa*, 12-21, 83-94, 117-126, 127-138 e 139-149; *Omellie Il rapporto con Dio; Vita d'orazione; Verso la santità in Amici di Dio*, 142-153, 238-257, 294-316.

J. Echevarría, *Itinerari di vita cristiana*, Ares, Milano 2001, pp. 77-88.

J. L. Illanes, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 427-483.

M. Belda, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di teologia spirituale*, Edusc, 2009.

---

<sup>1</sup> La Chiesa professa la sua Fede nel Simbolo degli Apostoli (*Prima parte di queste guide*). Celebra il Mistero, vale a dire, la realtà di Dio e del suo amore al quale ci introduce la fede, nella Liturgia sacramentale (*Seconda parte*). Come frutto di questa celebrazione del Mistero, i fedeli ricevono una vita nuova che li porta a vivere in accordo con la condizione di figli di Dio (*Terza parte*). La comunicazione all'uomo della vita divina richiede che sia ricevuta e vissuta in una disposizione di relazione personale con Dio: una relazione che si esprime, si sviluppa e si potenzia nell'orazione (*Quarta parte*).

<sup>2</sup> San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 24; PG 94, 1090.

<sup>3</sup> San Giovanni Climaco, *Scala paradisi*, grado 28; PG 88, 1129.

<sup>4</sup> San Josemaría, *Cammino*, 268.

<sup>5</sup> Rimandiamo a due fra le più belle e più note: il "Cantico delle creature" e le "Lodi al Dio Altissimo" e di San Francesco d'Assisi.

<sup>6</sup> San Josemaría, *Cammino*, 91.

<sup>7</sup> Santa Teresa di Gesù, *Prime mansioni*, c. 1, 7, in *Opere*, ed. POSTULAZIONE GENERALE O.C.D., Roma 1981, p. 765.

<sup>8</sup> Santa Teresa di Gesù, *Libro della vita*, c. 8, n. 5, in *Opere*, p. 95; cfr. *Catechismo*, 2709.

---

<sup>9</sup> Cfr. San Josemaría, *Colloqui*, 116.

## TEMA 40. Padre nostro, che sei nei cieli

**Con il *Padre nostro* Gesù Cristo ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre. È la preghiera filiale per eccellenza.**

### 1. Gesù ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre

Con il *Padre nostro* Gesù ci insegna a rivolgerci a Dio come Padre: «Pregare il Padre è entrare nel suo mistero, quale Egli è, e quale il Figlio ce lo ha rivelato: “L’espressione Dio-Padre non era stata mai rivelata a nessuno. Quando lo stesso Mosè chiese a Dio chi fosse, si sentì rispondere un altro nome. A noi questo nome è stato rivelato nel Figlio: questo nome, infatti, implica il nuovo nome di Padre” (Tertulliano, *De oratione*, 3)» (*Catechismo*, 2779).

Nell’insegnare il *Padre nostro*, Gesù svela ai suoi discepoli che anch’essi sono stati resi partecipi della sua condizione di Figlio: «Mediante la rivelazione di questa preghiera i discepoli scoprono una loro speciale partecipazione alla figliolanza divina, della quale l’apostolo Giovanni dirà nel prologo del suo Vangelo: “A quanti... l’hanno accolto (e cioè: a quanti hanno accolto il Verbo che si è fatto carne), Gesù ha dato il potere di diventare figli di Dio” (*Gv* 1, 12). A ragione perciò, secondo il suo stesso insegnamento, essi pregano: *Padre nostro*»<sup>1</sup>.

Gesù Cristo fa sempre distinzione tra «Padre mio» e «Padre vostro» (cfr. *Gv* 20, 17). Infatti, quando Egli prega non dice mai «Padre nostro». Questo dimostra che la sua relazione con Dio è del tutto singolare: è una relazione sua e di nessun altro. Con la preghiera del *Padre nostro*, Gesù vuol rendere consapevoli i suoi discepoli della loro condizione di figli di Dio, ma indica allo stesso tempo la differenza che c’è tra la sua filiazione divina naturale e la nostra filiazione divina adottiva ricevuta da Dio come dono gratuito.

La preghiera del cristiano è la preghiera di un figlio di Dio che si rivolge a suo Padre Dio con confidenza filiale, che «è indicata nelle Liturgie d’Oriente e di Occidente con una felice espressione tipicamente cristiana: “*parresìa*”, vale a dire semplicità schietta, fiducia filiale, gioiosa sicurezza, umile audacia, certezza di essere amati (cfr. *Ef* 3, 12; *Eb* 3, 6; 4, 16; 10, 19; *I Gv* 2, 28; 3, 21; 5, 14)» (*Catechismo*, 2778). Il vocabolo “*parresìa*” indicava in origine il privilegio della libertà di parola del cittadino greco nelle assemblee popolari, ed è stato adottato dai Padri della Chiesa per esprimere il comportamento filiale del cristiano davanti a suo Padre Dio.

### 2. Filiazione divina e fraternità cristiana

Nel chiamare Dio Padre nostro, riconosciamo che la filiazione divina ci unisce a Cristo, «primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8, 29), mediante una vera fraternità soprannaturale. «La Chiesa è questa nuova comunione di Dio e degli uomini» (*Catechismo*, 2790).

Per tale ragione la santità cristiana, pur essendo personale e individuale, non è mai individualista o egocentrica: «Se preghiamo in verità il *Padre nostro*, usciamo dall’individualismo, perché ne siamo liberati dall’Amore che accogliamo. Il “nostro” dell’inizio della Preghiera del Signore, come il “noi” delle ultime quattro domande, non esclude nessuno. Perché sia detto in verità (cfr. *Mt* 5, 23-24; 6, 14-16), le nostre divisioni e i nostri antagonismi devono essere superati» (*Catechismo*, 2792).

La fraternità costituita dalla filiazione divina si estende a tutti gli uomini, perché in un certo modo tutti sono figli di Dio – creature sue – e sono chiamati alla santità: «Sulla terra non c’è che una razza: quella dei figli di Dio»<sup>2</sup>. Perciò ogni cristiano deve sentirsi solidale nel compito di condurre tutta l’umanità a Dio.

La filiazione divina ci spinge all’apostolato che è una manifestazione irrinunciabile di filiazione e di fraternità: «Prima di ogni altra cosa, devi pensare agli altri, a coloro che ti sono vicini,

stimandoli per quello che sono: figli di Dio, con tutta la dignità di questo titolo meraviglioso. Con i figli di Dio dobbiamo comportarci come figli di Dio: il nostro amore deve essere abnegato, quotidiano, ricco di mille sfumature di comprensione, di sacrificio silenzioso, di donazione nascosta»<sup>3</sup>.

### 3. Il senso della filiazione divina come fondamento della vita spirituale

Quando si vive intensamente la filiazione divina, essa arriva ad essere «un atteggiamento profondo dell'anima, che finisce per informare tutta l'esistenza: è presente in tutti i pensieri, in tutti i desideri, in tutti gli affetti»<sup>4</sup>. Si tratta di una realtà da vivere sempre, e non solo in circostanze particolari della vita: «Non possiamo essere figli di Dio solo di quando in quando, anche se ci devono essere alcuni momenti particolarmente riservati a considerare e approfondire la realtà e il senso della filiazione divina, che è il nocciolo della pietà»<sup>5</sup>.

San Josemaría insegna che il senso o coscienza viva della filiazione divina «è il fondamento dello spirito dell'Opus Dei. Tutti gli uomini sono figli di Dio. Ma un figlio si può comportare con suo padre in diverse maniere. Bisogna rendersi conto che il Signore, volendoci suoi figli, ci ha ammessi a vivere nella sua casa, in mezzo al mondo: ha voluto che fossimo della sua famiglia, che tutte le cose sue fossero nostre e le nostre sue, che lo trattassimo con tanta familiarità e fiducia da chiedergli, come fa il bambino, la luna!»<sup>6</sup>.

La gioia cristiana affonda le sue radici nel senso della filiazione divina: «La gioia è conseguenza necessaria della filiazione divina, del saperci amati con predilezione da nostro Padre Dio, che ci accoglie, ci aiuta e ci perdona»<sup>7</sup>. Nella predicazione di San Josemaría molto spesso appariva chiaramente che la sua gioia sgorgava dalla considerazione di questa realtà: «Per motivi che non occorre ricordare – ma che ben conosce Gesù, che ci presiede dal Tabernacolo -, la vita mi ha condotto a sapere in modo tutto particolare di essere figlio di Dio, e ad assaporare la gioia di mettermi nel cuore di mio Padre, per rettificare, per purificarmi, per servirlo, per comprendere e scusare tutti, sul fondamento del suo amore e della mia umiliazione [...]. Nel corso degli anni, ho cercato senza cedimenti di fondarmi su questa gioiosa realtà»<sup>8</sup>.

Una delle questioni più delicate che l'uomo si pone quando medita sulla filiazione divina è il problema del male. Molti non riescono a mettere d'accordo l'esperienza del male nel mondo con la certezza di fede della infinita bontà di Dio. I santi insegnano che tutto ciò che accade nella vita dell'uomo dev'essere considerato un bene perché hanno capito profondamente la relazione tra la filiazione divina e la Santa Croce. È quello che esprimono, per esempio, queste parole di San Tommaso Moro alla figlia maggiore, mentre era incarcerato nella Torre di Londra: «Figlia mia amatissima, non si turbi mai la tua anima qualunque cosa possa accadermi in questo mondo. Nulla può accadermi che Dio non voglia. E io sono perfettamente sicuro che qualunque cosa avvenga, per quanto cattiva possa sembrare, sarà in verità la cosa migliore»<sup>9</sup>. Le stesse cose insegna San Josemaría in relazione magari a situazioni meno drammatiche, ma nelle quali un'anima cristiana può soffrire e restare turbata: «Dispiaceri? Contrarietà per questa o quella vicenda? Non vedi che è tuo Padre-Dio a volerlo?... ed Egli è buono..., ed Egli ti ama... - te solo! – più di quanto tutte le madri del mondo messe insieme possano amare i propri figli!»<sup>10</sup>.

Per San Josemaría, la filiazione divina non è dolciastra, estranea alla sofferenza e al dolore. Al contrario, egli afferma che è intrinsecamente legata alla Croce presente inevitabilmente nella vita di tutti coloro che vogliono seguire Cristo da vicino: «Gesù prega nell'orto: *Pater mi (Mt 26, 39), Abba, Pater! (Mc 14, 36)*. Dio è mio Padre, anche se mi manda sofferenze. Mi ama con tenerezza, anche se mi ferisce. Gesù soffre, per compiere la Volontà del Padre... E io, che a mia volta voglio compiere la santissima Volontà di Dio, seguendo le orme del Maestro, potrò lamentarmi se trovo la sofferenza come compagna di strada? Sarà un segno certo della mia filiazione, perché Egli mi tratta come il suo divino Figlio. E, allora, come Lui, potrò gemere e



piangere da solo nel mio Getsemani, ma prostrato a terra, riconoscendo il mio nulla, salirà fino al Signore un grido sgorgato dall'intimo della mia anima: *Pater mi, Abba, Pater,... fiat!*»<sup>11</sup>.

Un'altra conseguenza importante del senso della filiazione divina è l'abbandono filiale nelle mani di Dio, non dovuto tanto alla lotta ascetica personale – anche se la si presuppone –, quanto al lasciarsi portare da Dio. Per questo si parla di abbandono. Si tratta di un abbandono attivo, libero e cosciente, da parte del figlio. Questo atteggiamento ha dato origine a un modo concreto di vivere la filiazione divina – che non è l'unico, né è un cammino obbligatorio per tutti –, chiamato «infanzia spirituale»: consiste nel riconoscersi dinanzi a Dio non solo figlio, ma figlio piccolo, come un bambino pieno di necessità. Così si esprime San Francesco di Sales: «*Se non diventerete semplici come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli* (cfr. *Mt* 18, 3). Finché il bambino è piccolino, conserva una grande semplicità; riconosce solo sua madre; ha un solo amore, sua madre; un'unica aspirazione, il grembo di sua madre; non desidera altro se non adagiarsi in così amabile riposo. L'anima perfettamente semplice ha un solo amore, Dio; e in questo unico amore, una sola aspirazione, riposare sul petto del Padre celeste, e lì fissare il suo riposo, quale figlio amorevole, lasciando completamente ogni iniziativa a Lui, non desiderando altro che rimanere per sempre in questa santa confidenza»<sup>12</sup>. Da parte sua, anche San Josemaría consigliava di percorrere la via dell'infanzia spirituale: «*Se sarete bambini non avrete dispiaceri: i bambini dimenticano subito i loro guai per tornare ai giochi abituali. – Pertanto, abbandonandovi, non avrete di che preoccuparvi, giacché riposerete nel Padre*»<sup>13</sup>.

#### **4. Le sette domande del *Padre nostro***

Nella preghiera del Signore, all'invocazione iniziale «Padre nostro, che sei nei cieli», seguono sette domande. «Le prime tre domande hanno come oggetto la Gloria del Padre: la santificazione del Nome, l'avvento del Regno e il compimento della Volontà divina. Le altre quattro presentano a Lui i nostri desideri: queste domande riguardano la nostra vita per nutrirla e guarirla dal peccato, e si ricollegano al nostro combattimento per la vittoria del Bene sul Male» (*Catechismo*, 2857).

Il *Padre nostro*, come insegna San Tommaso d'Aquino, è modello di ogni preghiera: «La preghiera dominicale è la più perfetta delle Preghiere... In essa, non solo domandiamo tutto quello che possiamo desiderare con rettitudine, ma anche secondo l'ordine in cui conviene desiderarlo. Sicché questa preghiera non solo ci insegna a domandare, ma plasma anche tutta la nostra affettività»<sup>14</sup>.

Prima domanda: Sia santificato il tuo nome

La santità di Dio non può essere accresciuta da nessuna creatura. Perciò «il termine “santificare” qui va inteso non già nel suo senso causativo (Dio solo santifica, rende santo), ma piuttosto nel suo senso estimativo: riconoscere come santo, trattare in una maniera santa [...]. Fin dalla prima domanda al Padre nostro siamo immersi nell'intimo mistero della sua Divinità e nel dramma della salvezza della nostra umanità. Chiedergli che il suo Nome sia santificato ci coinvolge nel Disegno che [egli] “nella sua benevolenza aveva... prestabilito”, “per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità” (cfr. *Ef* 1, 9.4)» (*Catechismo*, 2807). Così dunque, l'esigenza della prima domanda è che la santità divina risplenda e si accresca nella nostra vita: «Chi potrebbe santificare Dio, dato che è Lui che santifica? Ispirandoci alle parole “Sarete santi poiché Io sono santo” (*Lv* 20, 26), chiediamo che, santificati dal battesimo, perseveriamo in ciò che abbiamo cominciato ad essere. E lo chiediamo tutti i giorni perché pecchiamo tutti i giorni e dobbiamo purificare i nostri peccati con una santificazione incessante... Ricorriamo, pertanto, alla preghiera affinché la santità rimanga in noi»<sup>15</sup>.

Seconda domanda: Venga il tuo regno

La seconda domanda esprime la speranza che arrivi un tempo nuovo in cui Dio sia riconosciuto da tutti come Re che colmerà di benefici i suoi sudditi: «Questa richiesta è il “Marana Tha”, il grido dello Spirito e della Sposa: “Vieni, Signore Gesù” (Ap 22, 20) [...]. Nella preghiera del Signore si tratta principalmente della venuta finale del Regno di Dio con il ritorno di Cristo (cfr. *Tt 2, 13*)» (*Catechismo*, 2817-2818). D'altra parte, il Regno di Dio ha avuto già inizio in questo mondo con la prima venuta di Cristo e l'invio dello Spirito Santo: «“Il Regno di Dio è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo” (*Rm 14, 17*). Gli ultimi tempi, nei quali siamo, sono quelli dell'effusione dello Spirito Santo. Pertanto, si è ingaggiato un combattimento decisivo tra “la carne” e lo Spirito (cfr. *Gal 5, 16-25*): “Solo un cuore puro può dire senza trepidazione alcuna: ‘Venga il tuo Regno!’”. Bisogna essere stati alla scuola di Paolo per dire: ‘Non regni più dunque il peccato nel nostro corpo mortale’ (*Rm 6, 12*). Colui che nelle azioni, nei pensieri, nelle parole si conserva puro, può dire a Dio ‘Venga il tuo Regno!’ (San Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mistagogicae*, 5, 13)» (*Catechismo*, 2819). In definitiva, nella seconda domanda esprimiamo il desiderio che Dio regni attualmente in noi mediante la grazia, che il suo Regno sulla terra si estenda sempre più e che alla fine dei tempi Egli regni pienamente su tutti nel Cielo.

Terza domanda: Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra

La volontà di Dio è che «tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (*1 Tm 2, 3-4*). Gesù ci insegna che si entra nel Regno dei Cieli, non mediante le parole, ma facendo «la volontà del Padre mio che è nei cieli» (*Mt 7, 21*). Perciò qui «chiediamo al Padre nostro di unire la nostra volontà a quella del Figlio suo per compiere la sua Volontà, il suo Disegno di salvezza per la vita del mondo. Noi siamo radicalmente incapaci di ciò, ma, uniti a Gesù e con la potenza del suo Spirito Santo, possiamo consegnare a lui la nostra volontà e decidere di scegliere ciò che sempre ha scelto il Figlio suo: fare ciò che piace al Padre (cfr. *Gv 8, 29*)» (*Catechismo*, 2825). Come afferma un Padre della Chiesa, quando nel *Padre nostro* preghiamo *sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra*, non lo chiediamo «nel senso che Dio faccia quello che vuole, ma che noi diventiamo capaci di fare quello che Dio vuole»<sup>16</sup>. D'altra parte, l'espressione *come in cielo così in terra* fa capire che in questa domanda desideriamo che, come si è compiuta la volontà di Dio negli angeli e nei beati del Paradiso, così si compia in noi che ancora siamo sulla terra.

Quarta domanda: Dacci oggi il nostro pane quotidiano

Questa domanda esprime l'abbandono filiale dei figli di Dio, perché «il Padre, che ci dona la vita, non può non darci il nutrimento necessario per la vita, tutti i beni convenienti, materiali e spirituali» (*Catechismo*, 2830). Il senso cristiano di questa quarta domanda «riguarda il Pane di Vita: la Parola di Dio da accogliere nella fede, il Corpo di Cristo ricevuto nell'Eucaristia (cfr. *Gv 6, 26-58*)» (*Catechismo*, 2835). La parola *quotidiano*, «intesa nel suo significato temporale, è una ripresa pedagogica di “oggi” (cfr. *Es 16, 19-21*) per confermarci in una confidenza “senza riserve”. Intesa in senso qualitativo, significa il necessario per la vita e, in senso lato, ogni bene sufficiente per il sostentamento (cfr. *1 Tm 6, 8*)» (*Catechismo*, 2837).

Quinta richiesta: Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori

In quest'altra domanda cominciamo col riconoscere la nostra condizione di peccatori: «Torniamo a Lui, come il figlio prodigo (cfr. *Lc 15, 11-32*), e ci riconosciamo peccatori, davanti a Lui, come il pubblicano (cfr. *Lc 18, 13*). La nostra richiesta inizia con una “confessione”, con la quale confessiamo ad un tempo la nostra miseria e la sua misericordia» (*Catechismo*, 2839). Ma questa richiesta non sarà ascoltata se prima non avremo risposto ad una esigenza: perdonare quelli che ci offendono. La ragione è la seguente: «Questo flusso di misericordia non può giungere al nostro cuore finché noi non abbiamo perdonato a chi ci ha offeso. L'Amore, come il Corpo di Cristo, è indivisibile: non possiamo amare Dio che non vediamo, se non amiamo il fratello, la

sorella che vediamo (cfr. *I Gv* 4, 20). Nel rifiuto di perdonare ai nostri fratelli e alle nostre sorelle, il nostro cuore si chiude e la sua durezza lo rende impermeabile all'amore misericordioso del Padre» (*Catechismo*, 2840).

Sesta domanda: Non ci indurre in tentazione

Questa domanda è collegata alla precedente, perché il peccato è conseguenza del libero consenso alla tentazione. Perciò ora «chiediamo al Padre nostro di non “indurci” in essa [...]. Noi gli chiediamo di non lasciarci prendere la strada che conduce al peccato. Siamo impegnati nella lotta “tra la carne e lo Spirito”. Questa richiesta implora lo Spirito di discernimento e di forza» (*Catechismo*, 2846). Dio ci dà sempre la sua grazia per vincere le tentazioni: «Dio è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere» (1 *Cor* 10, 13), però per vincere sempre le tentazioni è necessario pregare: «Il combattimento e la vittoria sono possibili solo nella preghiera. È per mezzo della sua preghiera che Gesù è vittorioso sul Tentatore, fin dall'inizio (cfr. *Mt* 4, 11) e nell'ultimo combattimento della sua agonia (cfr. *Mt* 26, 36-44). Ed è al suo combattimento e alla sua agonia che Cristo ci unisce in questa domanda al Padre nostro [...]. Questa richiesta acquista tutto il suo significato drammatico in rapporto alla tentazione finale del nostro combattimento quaggiù; implora la *perseveranza finale*. “Ecco, Io vengo come un ladro. Beato chi è vigilante” (*Ap* 16, 15)» (*Catechismo*, 2849).

Settima domanda: Ma liberaci dal male

L'ultima domanda è contenuta anche nella preghiera sacerdotale di Gesù a suo Padre: «Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno» (*Gv* 17, 15). Infatti, «in questa richiesta il Male non è un'astrazione; indica invece una persona: Satana, il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio. Il “diavolo” [“dia-bolos”, colui che “si getta di traverso”] è colui che “vuole ostacolare” il Disegno di Dio e la sua opera di salvezza compiuta in Cristo» (*Catechismo*, 2851). Inoltre, «chiedendo di essere liberati dal Maligno, noi preghiamo nel contempo per essere liberati da tutti i mali, presenti, passati e futuri, di cui egli è l'artefice o l'istigatore» (*Catechismo*, 2854), specialmente dal peccato, l'unico vero male<sup>17</sup>, e dalla sua pena che è la condanna eterna. Gli altri mali e le altre tribolazioni possono trasformarsi in beni, se li accettiamo e li uniamo alle sofferenze di Cristo sulla Croce.

*Manuel Belda*

### Bibliografia di base

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 2759-2865.

Benedetto XVI-Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret*, Rusconi ed., Milano 2007 (capitolo dedicato all'orazione del Signore).

### Lecture raccomandate

San Josemaría, Omelie *Il rapporto con Dio e Verso la santità*, in *Amici di Dio*, 142-153 e 294-316.

J. Burggraf, *El sentido de la filiación divina*, in AA. VV., *Santidad y mundo*, Pamplona 1996, pp. 109-127.

F. Fernández-Carvajal y P. Beteta, *Hijos de Dios. La filiación divina que vivió y predicó el beato Josemaría Escrivá*, Madrid 1995.

F. Ocariz, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, in AA. VV., *Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, Pamplona 1985, pp. 173-214.

B. Perquin, *Abba, Padre: para alabanza de tu gloria*, Madrid 1999.

J. Sesé, *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, in J.L. Illanes (coord.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 495-517.

J Stöhr, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, in «Scripta Theologica» 24 (1992/3) 872-893.

---

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, *Allocuzione*, Udienza generale dell'1-VII-1987, 3.

<sup>2</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>4</sup> San Josemaría, *Amici di Dio*, 146.

<sup>5</sup> San Josemaría, *Colloqui*, 102.

<sup>6</sup> San Josemaría, *È Gesù che passa*, 64.

<sup>7</sup> San Josemaría, *Forgia*, 332.

<sup>8</sup> San Josemaría, *Amici di Dio*, 143.

<sup>9</sup> San Tommaso Moro, *Preghiere e lettere dalla torre*, n. 7 (Lettera di Margaret ad Alice, agosto 1534, nella quale racconta un lungo colloquio con suo padre nella prigione), Osanna Venosa, 2000.

<sup>10</sup> San Josemaría, *Forgia*, 929.

<sup>11</sup> San Josemaría, *Via Crucis*, I Stazione, *Punti di meditazione*, n. 1.

<sup>12</sup> San Francesco di Sales, *Trattenimenti spirituali*, n. 16, 7, Città Nuova, 2009.

<sup>13</sup> San Josemaría, *Cammino*, 864.

<sup>14</sup> San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, 83, 9.

<sup>15</sup> San Cipriano, *De dominica oratione*, 12.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>17</sup> Cfr. San Josemaría, *Cammino*, 386.