

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XVII - n. 3 - Luglio-Settembre 2004 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



COME PREGARE CON FEDE\*

† Germano Pattaro

Per svolgere la nostra riflessione, ci riferiamo a un brano del libro di Tobia (cap. 3): uno dei più belli di tutto l'Antico Testamento, perché è un inno alla preghiera.

Due persone pregano in modi diversi, pur trovandosi ambedue nell'angoscia: due sofferenze che apparentemente sembrano legate alla meschinità, al dolore prodotto da situazioni usuali tra gli uomini, ma che vengono lette alla luce della grande promessa di Dio. Tobi piange perché si rende conto che il suo popolo, il popolo della promessa, si trova nella schiavitù, come se Dio lo avesse abbandonato. Sara piange non soltanto perché è stata offesa, ma soprattutto perché si rende conto di essere destinata a rimanere sterile, e questo per un'ebrea vuol dire rimanere esclusa dalla grande discendenza da cui verrà il Promesso del Signore.

Possiamo ricavare così una prima indicazione: quando preghiamo spinti dalla sofferenza, questa sofferenza deve essere letta alla luce della fede; per poter diventare un motivo autentico di preghiera deve essere messa davanti a Dio non come qualcosa di semplicemente personale o individuale. Di primo acchito la sofferenza sembra allontanarci da Dio: è proprio per questo che si prega.

Il testo biblico, invece, ci fornisce un motivo di purificazione della preghiera, di importanza fondamentale, ma di cui normalmente noi ci dimentichiamo. Infatti diciamo: - Nel tempo della sofferenza implora e gemi davanti a Dio -; ma per quale scopo imploriamo e gemiamo dinanzi a Dio? Perché il Signore abbia pietà della nostra sofferenza, dei nostri dolori, delle nostre angosce, delle nostre insufficienze, della nostra debolezza. In definitiva, di solito ci si mette dinanzi a Dio per interesse personale, per uno sguardo rivolto a noi; in questo modo si viene ad esprimere quasi un egoismo raffinato, dicendo: - Io non ce la faccio più a continuare così: provvedi tu.

In quel testo biblico, invece, c'è una indicazione molto

decisa che ci invita a porre la nostra preghiera sulla linea della fede. Nella sofferenza non si prega affinché questa scompaia dalla nostra vita: piuttosto, se essa ci fa supporre che Dio sia lontano, si implora il Signore affinché ritorni ad essere il Vicino. Nelle preghiere di Tobi e Sara troviamo un'indicazione per verificare in concreto che atteggiamento, che mentalità, che spirito mettere nel nostro pregare.

La sofferenza fa di noi delle persone tanto occupate dai propri problemi, dalle proprie difficoltà, da dimenticare il Signore, perché la sofferenza non lascia spazio e ci sembra che tutto il resto venga meno, anche Dio stesso. Un insegnamento, dunque, ci viene da Tobi, che prega con una dichiarazione di fede: "Tu sei giusto, Signore, e giuste sono le tue opere. Ogni tua via è misericordia e verità. Tu sei il giudice del mondo" (Tb 3,2). Non parla di sé: l'inizio della preghiera dovrebbe essere sempre un parlare a Dio di Dio ricordandogli le sue promesse. Analoga è la preghiera della prima Chiesa, riportata al capitolo 4 degli *Atti degli Apostoli*; essa comincia così: "Signore, tu che hai creato il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi, tu che per mezzo dello Spirito Santo dicesti per bocca del nostro padre, il tuo servo Davide ..." (4, 24s.). Comincia, quindi, con una dichiarazione di fede: "Signore".

Ogni preghiera deve essere una dichiarazione di chi è Dio per noi, di come egli si è manifestato nei nostri confronti: pregare significa "deprivatizzarci", come si dice oggi; significa mettersi davanti a Dio non per quello che si è, quanto invece *per quello che è lui*, dichiarandogli la nostra fede: "Tu sei giusto, Signore, e retto nei tuoi giudizi" (Sal 119,137). Allo stesso modo il pubblicano, nella parabola del vangelo secondo Luca (cfr. Lc 18,9-14), non pronuncia un giudizio su di sé, né sul fariseo, ma afferma: "O Dio, abbi pietà di me peccatore", che è come dire: - mi metto nelle tue mani -

perché nelle mani di Dio si sta al sicuro. Egli dichiara che solo Dio ama il giusto; dichiara che solo Dio è Colui che può accettare un uomo comunque egli sia: tutte le sue vie sono misericordia, sono verità e giustizia.

Perciò, nella nostra preghiera, bisogna mettere Dio al sicuro dai nostri sospetti su di lui. Spesso diciamo: - Signore, abbi pietà di noi! -; è un'espressione molto dolce, ma può sembrare anche molto equivoca, perché implica il sospetto che qualche volta pietà non ne abbia. È come se noi richiamassimo, in quelle parole, il fatto che deve avere pietà, almeno una volta ogni tanto, e in particolare per noi in quel momento.

In realtà, quando imploriamo: - Signore, abbi pietà di noi! - non ci limitiamo a rivolgergli una supplica, ma esprimiamo una dichiarazione: - Signore, tu sei il Signore della pietà -. Per questo possiamo supplicarlo di rivolgersi a noi. Si tratta, quindi, di una dichiarazione di fede. E ancora, chiamandolo: - Signore - noi, con quell'appellativo, gli diciamo: - Non ho altro Dio all'infuori di te: nella mia vita nessuno è Dio al posto tuo; il mio cuore proclama Dio solo te e sono nella gioia perché tu sei davvero il Dio che voglio avere per la mia vita; ti dichiaro di essere contento che tu sia il mio Signore, che io innanzi a te mi sento al sicuro, perché tu sei giusto e giusti sono i tuoi giudizi; perché tu sei misericordia, sei verità e sei giustizia -.

Dopo aver dichiarato la sua fede, Tobi soggiunge: "Signore, ricordati di me e guardami" (3,3). Più spesso di quanto non si creda, noi andiamo in qualche modo a destare Dio, a ricordargli di non dimenticarsi di noi, quasi rinfacciandogli, per così dire, di essere un po' meno Dio perché ci ha lasciati nella difficoltà e nell'imbarazzo. Invece, proprio lì dove la nostra vita incontra la difficoltà deve emergere in noi la certezza che Dio è il Signore; non c'è mai una difficoltà tale per cui possiamo dire: noi siamo come quelli che sono senza Dio (san Paolo direbbe "senza speranza").

Noi siamo quelli che, comunque sia la nostra vita, possono dichiarare con tranquillità, come Tobi: - "Tu sei giusto, Signore, e giuste sono le tue opere. Ogni tua via è misericordia e verità.". Per questo gli possiamo domandare con confidenza, come Tobi: "Signore, ricordati di me e guardami" (3,3a).

Nella seconda parte della sua preghiera, Tobi raggiunge la consapevolezza della sua identità di peccatore: "Non punirmi per i miei peccati e per gli errori miei e dei miei padri" (3,3b). In ultima analisi, quando Tobi prega fa due cose: dichiara chi è Dio e dichiara chi egli è davanti a Dio. Se solo Dio è il Signore e il Giusto, Colui che è misericordia e verità, noi, di conseguenza, siamo quelli che stanno davanti a lui come il suo opposto: noi siamo i peccatori, quelli ai quali egli non dovrebbe fare attenzione, quelli di fronte ai quali egli dovrebbe distogliere lo sguardo perché lo abbiamo tradito. Anche qui Tobi esprime la consapevolezza che l'essere nella sofferenza abbia come causa il peccato.

Anche noi, perciò, quando preghiamo non dobbiamo pensare di non essere degni di essere ascoltati da Dio, immaginando che ci sia qualcuno *più* degno o che ci sia un modo di essere *più* degni nel pregare, e deside-

rando di essere *più* buoni affinché il Signore abbia *più* attenzione per noi. Non si tratta di una questione di grado, non ci può essere un più o un meno. Dinanzi a Dio l'atteggiamento deve essere radicale; si dovrebbe poter dire: - Signore, tu sei santo e io sono un pover'uomo peccatore, sotto il tuo giudizio, che è un giudizio vero, di misericordia, che è vera, di giustizia, che è vera -.

Cosa vuol dire essere peccatori? Sappiamo che significa non obbedire ai comandamenti di Dio; non si tratta, però, del fatto di disobbedire all'uno o all'altro dei comandamenti, cioè di una questione di azioni o di atteggiamenti esteriori, quanto di una condizione interiore profonda: dentro ciascuno di noi - lo possiamo riconoscere se ci osserviamo con un po' di attenzione profonda, purché schietta e sincera - c'è qualche cosa, la fede, che ci porta verso Dio, ma anche qualche cosa che è esattamente il suo contrario e ci porta lontano da lui. Noi sentiamo di essere nel nostro intimo lacerati da un conflitto: a causa di Dio siamo chiamati verso di lui, ma a causa nostra è come se fossimo chiamati lontano da Dio. Confessare che non abbiamo obbedito ai comandamenti significa appunto ammettere questa tentazione permanente, questa minaccia che portiamo dentro di noi; ad ogni angolo di strada, in definitiva, siamo sempre nel pericolo di girare l'angolo ed allontanarci da Dio. Sappiamo che la fatica della nostra fede è pur sempre così.

Ci dichiariamo dunque peccatori non tanto perché abbiamo compiuto questa o quella azione, per cui possiamo immaginarci migliori e più degni davanti a Dio se riuscissimo ad evitarla; ma dobbiamo sentire che dentro di noi, radicalmente, al di là delle nostre azioni, siamo esposti continuamente a perderlo ed a fuggire da lui. Invece, se la nostra preghiera è autentica, in essa noi dichiariamo chi è lui, profondamente, e chi siamo noi, profondamente; ma possiamo farlo perché siamo al sicuro, sostenuti dalla fede nella sua misericordia. Non dichiariamo di essere peccatori noi davanti a noi stessi, perché allora sarebbe la disperazione: lo facciamo davanti a lui, e in quel momento ci liberiamo perché lui è il Signore. Dopo, possiamo chiedergli tutto quello che vogliamo.

Questo è il senso della preghiera, come scuola viva della fede, come luogo nel quale noi dichiariamo chi è il nostro Dio, e davanti al nostro Dio impariamo chi è lui; dichiariamo chi siamo noi e impariamo davanti a lui che cos'è la nostra vita.

Il vero principio fondante della preghiera, il motivo per il quale essa, comunque sia, si svolge, deve essere proprio questo: una dichiarazione di fede su chi è Dio, per scoprire nello stesso tempo chi siamo noi, ugualmente nella fede, davanti a Dio.

Quando scopriamo che siamo peccatori, non è per disperazione ma per liberazione: perché lo facciamo non davanti a noi o davanti agli altri, ma davanti a lui, e dunque al sicuro: perché lui è misericordia, è verità ed è giustizia. Allora ci dichiariamo peccatori con il cuore leggero, che non vuol dire con impudenza o rendendo insignificante questa nostra condizione; piuttosto,

siamo stupiti che, nonostante il nostro modo di essere, questo Signore è più grande del nostro peccato, più grande della nostra debolezza, più grande della nostra piccola vita. Così, stiamo al sicuro e sappiamo che a questo Signore possiamo dire: - Signore, io sono peccatore ma tu non presterai attenzione ai miei peccati per ascoltare o meno la mia preghiera.

Allora crescerà veramente dentro di noi il bisogno di essere, per così dire, meno peccatori, cioè il bisogno di piacergli, di fare la sua volontà, di stare dalla sua parte. Nella nostra vita noi ritroviamo sempre nuove esperienze che ci parlano di fede e carità, ogni volta secondo una nuova angolatura particolare, e siamo quindi rinviati sempre, in ogni riflessione che possiamo fare riguardo ad essa, a questi due punti cruciali del nostro essere cristiani.

Anche quando preghiamo, in definitiva si tratta di fede,

non di bisogno, di necessità; si tratta di dichiararsi, di scegliere Dio come il nostro Dio. Si tratta, di conseguenza, di amarlo: di dichiarare cioè che il suo amore è più grande di noi e del nostro limite. Perciò dobbiamo invocare il Signore perché la nostra preghiera, di cui ci è data nel libro di Tobia una pagina così grande e così bella, sia sempre dentro questa ricchezza di fede; perché il Signore ci renda vigili e accresca la nostra fede; perché, qualsiasi cosa gli chiediamo, comunque noi viviamo, in qualsiasi situazione ci troviamo, quando ci approssimiamo a lui - ed è sempre per pregare, perché la fede, se è il fondamento della preghiera, è anche preghiera - vogliamo dichiarare sempre chi è lui e, al sicuro sotto l'ombra della sua misericordia, chi siamo noi davvero.

\* Tratto da una meditazione tenuta a Venezia nel 1975.

## TEOLOGIA OGGI



### LA SALVEZZA COME DIVINIZZAZIONE NELLA TRADIZIONE DEI PADRI GRECI: IRENEO DI LIONE\*

Michelina Tenace

“Divinizzazione” è parola doppiamente problematica: ha segnato per secoli la diversa impostazione in antropologia fra teologi cattolici e ortodossi. Attraverso l'antropologia di sant'Ireneo tenderemo di evocare la profondità dell'approccio della tradizione orientale riguardo al tema della divinizzazione. Ireneo è nella linea antropologica di molti altri padri della tradizione greca: Atanasio, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo e soprattutto Gregorio Palamas. Per avere un'idea della familiarità del tema nella spiritualità orientale basta leggere il *Proemio* di Nicodemo l'Agiorita all'inizio della Filocalia.

Altra difficoltà: oggi la parola divinizzazione segna l'antropologia delle nuove religiosità, della new age in particolare. E' quindi particolarmente utile e urgente aprire questo argomento alla riflessione teologica e saper distinguere quanto appartiene alla tradizione cristiana e quanto vi è di opposto. (Rimando per altri approfondimenti al mio *Dire l'uomo*, vol. 2, *Dall'immagine alla somiglianza di Dio. La salvezza come divinizzazione*, ed. Lipa, Roma 1997; per l'antropologia di sant'Ireneo all'insuperabile A. ORBE, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid 1969; per la problematica della gnosi eretica a: Aa. Vv., *Ritorno della Gnosi?*, a cura di I. Tolomio, Fondazione Centro Studi filosofici di Gallarate, Gregoriana Libreria Editrice, Roma 2002).

#### *Ireneo vescovo di Lione e padre della Chiesa*

Sant'Ireneo è nato verso il 130 nell'Asia minore, forse a Smirne, dove in gioventù ha avuto contatti con Policarpo (discepolo di san Giovanni, morto martire nel 160). Vive poi a Roma in ambiente cristiano greco. Nel 177 si trova a Lione durante le persecuzioni di Marco Aurelio. Dopo il martirio del vescovo Potino, Ireneo che era già presbitero diventa vescovo e si tro-

verà a dover difendere la sua comunità dall'eresia gnostica sempre più dilagante.

Ireneo ha un grande senso del primato della Chiesa di Roma per via del suo legame con l'apostolo Pietro. Trasmetterà alla storia il prezioso documento della prima lista dei vescovi di Roma e le linee principali dell'ecclesiologia di comunione. “Bisogna amare con zelo massimo la Chiesa” custodendo l'unità fondata sull'autorità della tradizione apostolica, appoggiando la diversità propria delle Chiese locali. Ireneo, come lo profetizza il suo nome (che in greco significa “pacifico” o “pacificatore”), fu un uomo di pace. In occasione di tensioni suscitate dalla questione sulla data della celebrazione della Pasqua, Ireneo suggerì a papa Vittore di lasciare che le Chiese dell'Asia la celebrassero nella ricorrenza del 14 nisan diversamente dalla Chiesa di Roma che festeggiava la Pasqua secondo una data mobile affinché fosse sempre di domenica. (Poco tempo dopo, le Chiese dell'Asia si sarebbero conformate liberamente alla tradizione della celebrazione di domenica). Ireneo è uomo di pace quando si tratta dell'unità della fede da cui proviene l'unità della Chiesa, ma non si dà pace quando si tratta di difendere e proteggere il suo gregge dall'eresia. Vero pastore e vero teologo ha dato al pensiero cristiano le sue prime e radicali coordinate. Una tradizione che risale a san Girolamo lo pone fra i martiri. Sarebbe morto verso il 202-203 al tempo della persecuzione di Settimio Severo.

I suoi scritti ci sono pervenuti in manoscritti armeni o in traduzioni latine. L'opera principale è *La denuncia e confutazione della falsa gnosi*, che si cita come *Adversus Haereses* (userò in questo contributo la sigla AH e la traduzione italiana *Contro le eresie e altri scritti*, a cura Vittorino Dellagiacomina, ed. Cantagalli, Siena, 1996). Altro testo molto importante, la *Dimo-*

*strazione della Predicazione Apostolica* (citato come *Epideixis*), una specie di catechismo per adulti dove Ireneo "espone" (vero senso di "dimostrazione") il piano di salvezza universale dalle origini della creazione fino alla fine dei tempi, piano rivelato in Gesù Cristo e trasmesso all'umanità intera dalla missione degli Apostoli guidati dallo Spirito Santo. Si tratta della fede che unisce in una sola Chiesa tutte le comunità cristiane sparse per il mondo.

Molte opere sono andate completamente perdute, le conosciamo solo perché ne parlano altri autori o per alcuni frammenti rimasti o citati in qualche opera.

*L'Adversus Haereses*, in 5 libri, sviluppa sia una confutazione della gnosi eretica, sia una presentazione della vera gnosi ortodossa garantita dalla Tradizione degli Apostoli di cui Ireneo si sente erede, interprete e responsabile.

Il Libro 1, contiene l'esposizione di diversi punti delle dottrine gnostiche; il Libro 2, la critica dello gnosticismo in sé mostrandone le contraddizioni e assurdità interne; il Libro 3 oppone alle nuove dottrine l'insegnamento tradizionale e tratta specialmente dell'unità di Dio e dell'unità di persona di Gesù Cristo, il Redentore, il Ricapitolatore dell'umanità. Il Libro 4 difende l'unità e la continuità fra i due Testamenti trattandosi della rivelazione dello stesso Dio. Infine, il Libro 5 affronta i temi dell'escatologia cristiana: la risurrezione della carne, l'apparizione e il regno dell'Anticristo, il trionfo dei santi.

Sant'Ireneo è attuale sotto più punti di vista per oggi: pacificatore di nome e di fatto, il vescovo Ireneo lo fu in un tempo in cui la Chiesa cercava le prime lettere per comporre la pagine di quell'unità che nella storia è sempre stata minacciata dalle eresie. "Zelatore del Testamento di Cristo" era il suo titolo di presentazione, perché si può essere operatore di unità nella misura in cui si è ancorati a Cristo e alla tradizione degli Apostoli. Può essere considerato ultimo uomo dell'era apostolica e il primo dell'era seguente: attinge a fonti ricevute di prima mano, dalla tradizione dei testimoni della risurrezione di Cristo, attinge alla Scrittura che conosce e ama. Teologo della Tradizione e della Scrittura, cantore dell'incarnazione redentrice, scrittore capace di rendere conto della novità assoluta di Cristo nella storia dell'umanità. Ma Ireneo fu anche uno dei pastori più completi della prima Chiesa. Un pastore dal cuore e dalla lingua universale. Da Smirne a Roma, da Roma a Lione, scrive in greco scusandosi di non sapere ancora abbastanza bene la lingua delle popolazioni celtiche che assiste. Scrive in greco ma le sue opere sono rimaste in copie tardive in latino, armeno, siriano. Padre della Chiesa, lo è per l'Oriente e per l'Occidente. È l'autore più citato al concilio Vaticano II dopo sant'Agostino. Di lui si dice che "ha dato l'impianto teologico di tutte le questioni di fede". Vescovo "apripista" testimone della fede in tempo di dura persecuzione, scrittore equilibrato e penetrante, teologo inculturato e aggiornato se si considera che scrive la sua opera "Contro le eresie" dopo averne fatto uno studio approfondito. La sua argomentazione nata nella

polemica è forte di preghiera e di carità. Come successore di Potino, fu vescovo su un territorio che copre parte dell'attuale Francia e Germania, dove probabilmente non vi era ancora nessun vescovo. Muore "discretamente" (perché non si ha notizia di come sia morto) sotto la persecuzione di Settimio Severo negli anni 200-203.

#### *Impianto teologico*

Ireneo non è un filosofo ma un uomo preoccupato per la sua comunità, un pastore quindi che si mette al servizio lì dove il servizio è necessario. Il suo scopo scrivendo, non è scientifico nel senso di avviare una ricerca per la ricerca e per la pubblicazione. Uomo pratico che scrive per "difendere" la vera dottrina del Vangelo contro chi insinua dottrine false su Cristo e la salvezza; per "esporre" con chiarezza ciò che costituisce la colonna e il fondamento della verità. Pacificatore nell'ordine della comunione ecclesiale, Ireneo è "senza pace" davanti alla minaccia di quegli errori di dottrina che negano la dignità della creazione, l'efficacia dell'Incarnazione, la verità della risurrezione dei corpi, il carattere positivo della storia.

#### *Antropologia*

Sono due le convinzioni che reggono insieme la visione cristiana dell'uomo: l'alta considerazione della carne nell'economia della salvezza, in quanto chiamata all'incorruttibilità e alla risurrezione; l'alta considerazione della carne nella complessa struttura dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio "corpo-anima-spirito".

Di conseguenza, è chiaro che la linea costante della teologia di Ireneo è la denuncia della perversità di ogni tipo di dualismo e di riduzionismo. Denuncia una concezione della salvezza che vedrebbe l'anima redenta e il corpo dannato; ma anche attacca la concezione di chi pensa la salvezza come conoscenza di Dio che procede dall'intelletto, mentre in verità la conoscenza è data a chi è amato da Dio e a chi ama Dio. Nella preferenza per una antropologia che considera l'unità di corpo-anima-spirito, Ireneo afferma che se è vero che non possiamo salvarci senza lo Spirito di Dio è altrettanto vero che "frutto dell'opera dello Spirito è la carne" (AH V,12,4).

L'affermazione che guida l'antropologia cristiana è la fede nella creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio. L'uomo è immagine di Dio per via della trasfigurazione della carne ad opera dello Spirito che lo rende - l'uomo - conforme al Figlio.

C'è una relazione costante della carne e dello Spirito nell'economia di salvezza: nell'uomo, nel Cristo, nei sacramenti della Chiesa, nella risurrezione finale e la manifestazione della gloria.

Ireneo non distingue lo Spirito Santo e la grazia di Dio in noi, ma sottolinea la differenza tra il dono dello spirito nella "creazione ad immagine" e la partecipazione allo Spirito nella redenzione come somiglianza e conformità a Cristo risorto. Ciò che conta è l'unità inscindibile fra spirito e carne nella partecipazione alla

vita divina come *homo vivens*. L'uomo è *vivens* per la partecipazione allo Spirito ed è *homo* per la sostanza della carne (AH V,9,2). Tale è infatti l'uomo spirituale il cui modello più alto è il martire nel quale si manifesta la potenza dello Spirito e il senso eucaristico della sostanza della carne nella vita cristiana.

Alla radice della dottrina della divinizzazione troviamo quindi l'alta teologia dell'incarnazione: l'uomo può vivere la sua vita sulla terra secondo il Figlio che si è fatto uomo. Ascoltiamo ciò che dice Ireneo: "Il Figlio di Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse figlio di Dio" (AH III, 10,2). O ancora quanto dice nella formula straordinaria che conclude il Libro V: "Il Verbo di Dio, Gesù Cristo, si è fatto ciò che siamo noi per fare di noi ciò che è Lui". Nella relazione dell'uomo storico (noi), fra Adamo terrestre e il Nuovo Adamo Cristo, la vera Immagine dell'uomo è Cristo. Verità manifestata nell'Incarnazione dove nell'assumere l'umanità, il Figlio di Dio ne indica e rileva la sepolta dignità. Cristo fa "prendere il volo" all'umanità verso il Regno di Dio (cf. AH III, 11,8). Da sostanza terrestre e mortale, l'umanità si rivela partecipe dell'immortalità e dell'incorruttibilità!

La rivoluzione culturale che portava Ireneo era grande: la salvezza è rivolta alla carne più che all'anima: "ad Ireneo, l'anima interessa poco" spiega il p. Orbe che ha dedicato la sua vita a studiare sant'Ireneo e il contesto culturale della sua opera. Per interi capitoli, Ireneo assilla gli eretici con queste parole: "se la carne non dovesse salvarsi, il Verbo di Dio non si sarebbe fatto carne" (AH V,14,1). Invece si è incarnato e così "la carne santa rappacificò la carne che era tenuta nel peccato e la ricondusse all'amicizia con Dio" (AH V,14,2). Ma questa amicizia è appunto la salvezza.

Ci vuole una sana "teologia della carne" (altra espressione di Orbe) per fondare cristianamente una sana teologia dello Spirito senza la quale non si può capire l'alta vocazione dell'uomo redento. "Badate che se non abita in voi il Verbo di Dio e lo Spirito del Padre, e se vivete come foste composti di carne e di sangue, non potrete possedere il Regno di Dio" (AH V,9,4).

Il cristianesimo non è riducibile né a un idealismo incorporeo né al materialismo puro. La sua novità è di essere sempre critico nei confronti di una mistica disincarnata come di un umanesimo troppo terra terra: "l'uomo, non una sua parte, diventa simile a Dio. L'anima e lo Spirito possono essere parte dell'uomo, non tutto l'uomo; l'uomo perfetto è composizione e unione dell'anima che riceve lo Spirito del Padre ed è unita alla carne: questa è la creatura a immagine di Dio" (AH V,6,1). Proviamo ad immaginare che cosa sarebbe stato di Agostino se avesse incontrato Ireneo. Agostino non poteva accettare che l'uomo somigli a Dio nella carne che è causa di decadenza e di peccato. Ireneo è convinto che "degli spiriti senza corpo non saranno mai degli uomini spirituali" (AH V,8,2). "L'uomo è composto di anima e di carne, formato a somiglianza di Dio e plasmato dalle sue mani, cioè dal Figlio e dallo Spirito, ai quali disse: Facciamo l'uomo" (*Epideixis* 11).

Nel significato che si dà al corpo e come si percepisce il legame tra corpo e spirito, sta in gioco la visione dell'uomo, il suo destino, la cultura che si crea e il tipo di "spiritualità" che la accompagna. Ciò che definisce l'uomo in questa prospettiva è che il corpo non stringe in un rapporto di parentela l'uomo al mondo inferiore (animale, biologico) ma a Dio; che il corpo come lo spirito partecipa dell'essere immagine di Dio; che l'economia di salvezza si svolge attraverso un'economia della carne unita all'economia dello spirito; che le due economie evocano il modo della creazione attraverso le due mani del Padre che sono il Figlio e lo Spirito Santo. Questa unità fra economia dell'incarnazione ed economia della spiritualizzazione, la ritroveremo sia nel concetto cristiano del monachesimo, dove l'ascesi del corpo è unita alla custodia del cuore, sia nella visione più recente dell'ecclesiologia dove viene chiesto che il corpo delle istituzioni sia al servizio della carità, cioè sia animato dalla continua novità dello Spirito. "Qual è l'elemento vivente? Lo Spirito di Dio" (AH V,9,4). "La carne senza lo Spirito di Dio è morta, priva di vita e non può possedere il regno di Dio" (AH V,9,3). "La grazia dello Spirito che Dio darà agli uomini [...] ci farà simili a Lui e perfetti per volontà del Padre; farà l'uomo a immagine e somiglianza di Dio" (AH IV,38,3). Per cui è possibile affermare che "la carne sarà in grado di ricevere e contenere la potenza di Dio (al momento della risurrezione) se è vero che all'inizio ha ricevuto l'arte di Dio [...]. La carne non è esclusa dall'arte, dalla sapienza e dalla potenza di Dio, la quale procura la vita e si dispiega nella debolezza" (AH V,3,2-3). Pur essendo fatto di ciò che è più indigente, l'uomo è destinato a ciò che vi è di più elevato. L'uomo nel corpo è immagine di Cristo risorto nel corpo. Quello che si tratta di affermare quindi è il rapporto tra corpo e risurrezione.

Perché Ireneo insiste tanto su questo modellamento della carne ad immagine di Dio? La motivazione esterna è la crisi antropologica che porta l'eresia gnostica secondo la quale solo lo spirito nell'uomo è protagonista della salvezza e della divinizzazione. Tutto il II secolo è attento a questa novità portata dall'evento della risurrezione di Cristo. "Nessuno di voi dica che questa carne non è giudicata né risorge. Sappiatelo: in che cosa siete stati salvati? In che cosa avete riacquisito la vista, se non in questa carne, mentre vi dimoravate? ... Giacché come siete stati chiamati nella carne così vi presenterete a Lui nella carne. Se Cristo, il Signore e Salvatore nostro, essendo prima spirito si è fatto carne e in tale natura ci ha chiamati, così anche noi in questa carne riceveremo il premio" (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Seconda lettera ai Corinzi*, IX,1). Per questo, come afferma san Paolo, "è necessario che questo corpo mortale rivesta l'immortalità e questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità" (1Cor 15,53). È possibile credere che il corpo mortale si riveste di immortalità e il corpo corruttibile di incorruttibilità perché si riveste dello stesso Spirito Santo. Così, mentre "in Adamo tutti dovevamo morire in quanto composti di anima, in Cristo viviamo in quanto composti di Spirito" (AH V,12,3).

La risurrezione è la chiave di volta dell'antropologia cristiana, il mistero che ci apre alla comprensione degli altri. "Colui che è stato iniziato alla potenza nascosta della Risurrezione conosce lo scopo in vista del quale Dio ha predisposto l'inizio di tutte le cose" (MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie* I, 66). La risurrezione di Cristo ha manifestato e compiuto il disegno di Dio di trasfigurare l'uomo intero in "uomo spirituale" e in figlio di Dio. Null'altro può significare il termine divinizzazione.

Non è piccola la lotta che l'uomo deve combattere: spezzare la morte del peccato. Non è piccola la vittoria che ci aspetta, "un bene che sorpassa ogni comprensione: appartenere al Regno di Dio, ereditare la vita eterna e regnare per sempre con Cristo" (MACARIO, *Discorsi*, 48 e 54). La nostra speranza attinge nell'eucaristia che Ireneo considera come la conferma della sua dottrina della divinizzazione: "La nostra dottrina conviene all'eucaristia e l'eucaristia conferma la nostra dottrina. Offriamo le cose sue (di Dio) e riteniamo la intima unione e confessiamo la risurrezione della carne e dello spirito. Come il pane terreno, ricevuta la divina invocazione, non è più pane comune ma Eucaristia, composta di due elementi, terrestre e celeste, così i nostri corpi ricevendo l'Eucaristia non sono più corruttibili, ma portano la speranza della risurrezione" (AH IV,18,4). Con l'assumere il corpo e il sangue di Cristo, la carne si abitua a portare la vita perché è in lei, nella carne, che l'uomo si deve esercitare alla vita eterna secondo un dinamismo progressivo di trasfigurazione anticipato precisamente dalla celebrazione liturgica. "La partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa che trasferirci in ciò che assumiamo" (LEONE MAGNO, *Sermones*, 63,7).

La nostra speranza è la vita dell'uomo per la gloria di Dio: "Questa terra sulla quale vivi da straniero io te la darò", dice il Signore ad Abramo. "Nessuno ti chiamerà più Abbandonata né la tua terra sarà più detta Devastata, ma tu sarai chiamata Mio compiacimento e la tua terra, Sposata... la tua terra avrà uno sposo" (Is 62,4). Lo sposo è lo Spirito, "lo Spirito sposa la carne" secondo l'espressione di Ireneo, per comunicarle vita, incorruttibilità. Vivere è il vero contenuto della promessa di essere "come Dio" ad immagine del Figlio Risorto per la "partecipazione allo Spirito" di Dio (cf. AH V,6,1) da parte dell'uomo intero. In questo cammino verso la terra promessa, l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte. "Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri" (Ez 36,28), "Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete" (Ez 37,14).

#### *La divinizzazione*

"L'insegnamento dei Padri cappadoci sulla divinizzazione è passato nella tradizione di tutte le Chiese orientali e costituisce parte del loro patrimonio comune [...]. [In] questa teologia della divinizzazione [...] una delle acquisizioni particolarmente care al pensiero cristiano orientale [...] si delinea la visione orientale del cristiano, il cui fine è la partecipazione alla natura divi-

na mediante la comunione al mistero della santa Trinità" (GIOVANNI PAOLO II, *Orientale Lumen*, 6).

Anche se la "divinizzazione", come termine e come realtà, esiste in altre religioni, nel cristianesimo ha un significato specifico che esclude ogni connotazione segnata da una mentalità politeista e mitologica. È fondamentale capire che né la rivalità con la divinità, né l'esaltazione dell'attività intellettuale costituiscono lo sfondo della dottrina della divinizzazione sviluppata dai pensatori cristiani. Il tema della divinizzazione è presente nella Sacra Scrittura, ma sarebbe inesatto vedere una vicinanza fra le affermazioni bibliche e le teorie pagane per il semplice fatto che anche nella Sacra Scrittura si racconta che l'uomo è punito per aver voluto essere "come Dio". Il divieto dell'Antico Testamento non riguarda tanto il diventare come Dio, ma il "come" di tale processo. Se l'uomo è creato ad immagine di Dio, questo significa fra l'altro che è creato per "essere dio al modo di Dio". L'aspetto "passivo" (l'impronta, il dono dato) dell'essere immagine non verrà mai negato né ritirato. Ma nell'esercizio della libertà l'uomo può perdere la somiglianza. Tutta la drammaticità della condizione umana riguarda infine la libertà. La stessa libertà che ci fa simili a Dio può essere esercitata per diventare ribelli ed estranei a Dio. La venuta del Figlio di Dio in mezzo a noi ci rivelerà un modo divino di esercitare la libertà: l'obbedienza di amore che ristabilisce la partecipazione reciproca. Dio partecipa alla vita dell'uomo affinché l'uomo partecipi della vita divina. Sembra quindi completamente opposta rispetto alla cultura greca la lettura della difficoltà legata per l'uomo al fatto di essere della "razza degli dei" e quindi anche la soluzione da prospettare: se nel mondo greco è negata la divinizzazione perché è impossibile la libertà, nel vangelo, per essere come Dio, è richiesta una libertà responsabile orientata alla carità.

Malgrado le ambiguità che il termine divinizzazione veicolava, i Padri lo utilizzano dandogli un significato nuovo, per indicare in che consiste la salvezza: la realtà della divinizzazione dice la salvezza dell'uomo inserita nel dinamismo della storia come creazione-peccato-redenzione. Il riassunto della loro dottrina dice: "Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse Dio" perché tale, "ad immagine e somiglianza di Dio", è stato creato. Il peccato non permette all'uomo di realizzarsi in quanto tale: era necessaria la liberazione dal peccato per riaccedere alla coscienza e alla realizzazione della vocazione di figli. Per questo motivo solo dopo Cristo poteva essere sviluppata l'antropologia a partire dal testo di Genesi 1,26-27. La spiegazione, ad esempio, della creazione ad immagine, non potrebbe da sé costituire l'antropologia cristiana. Essere immagine di Dio è un sogno, una proiezione ancora più tragica di quella greca, se l'uomo è incapace di conoscere Dio per quello che Egli è. Che verità contiene un'affermazione che può essere vissuta solo come parodia nell'abuso del peccato? Perciò per quanto importante fosse l'affermazione dell'Antico Testamento della creazione ad immagine, essa non fonda l'antropologia perché Cristo, ne è

“autore e perfezionatore” (cf. Eb 12,2), rivelando e compiendo quanto l’Antico Testamento annunciava.

Il pensiero cristiano sull’uomo, rispetto all’Antico Testamento è in continuità e in discontinuità. Non può fare a meno di Cristo per afferrare, discernere, dire la sua originalità rispetto a ciò che il pensiero umano ha detto fin’ora sull’uomo. L’antropologia parte dalla persona perché parte da Cristo. E da Cristo si apre una visione positiva dell’uomo salvato che ne abbraccia la complessità nel divenire: il tema dell’adozione a figli nel Figlio (Gal 3,26; 4,5); il tema della conformità a Cristo in tutto (Mt 5,44-48); il tema della creazione ad immagine (Gen 1,26-27) del Figlio. Ed è intorno a Cristo “morto per noi” che si sviluppa anche la comprensione del mistero dell’iniquità: si sviluppa il tema della lotta spirituale per custodire la vocazione di figli, si sviluppa il tema dell’inganno possibile intorno alla figura dell’Anticristo, si arriva ad accettare di partecipare alla stessa sorte di Cristo nel martirio, via di fondazione della Chiesa. “Senza il Cristo incarnato e umanato non esistono né teologia né teognosia [...] l’amore di Dio - che è lo stesso Dio-uomo incarnato, Gesù Cristo - è fondamento insostituibile della nostra teologia e teognosia [...]. Il Cristo è autore e maestro di molti nuovi misteri, dice Massimo Confessore, dei quali il primo è la teologia, poi la filiazione divina nella grazia, poi la partecipazione alla vita eterna e infine la divinizzazione” (ATANASIO JEVTIC, *L’infinito cammino. Umanazione e deificazione dell’uomo*, Bergamo-Vicenza 1996, pp. 206-207).

Affrontato in questo modo, il tema della divinizzazione cristiana si presenta come tema teologicamente inesau-

ribile perché apre al mistero trinitario. Dio è il Padre: la divinizzazione sviluppa la dottrina della creazione dell’uomo ad immagine; Dio è il Figlio: la divinizzazione sviluppa il legame tra Incarnazione e redenzione; Dio è lo Spirito Santo: la divinizzazione approfondisce la santità, l’aspetto dinamico, storico, escatologico, personalizzante della relazione tra uomo e Dio nella vita del cristiano inserito nella Chiesa. La teologia della divinizzazione contiene quindi un annuncio della trasformazione ontologica e cosmologica nella progressiva “acquisizione” dello Spirito Santo secondo le parole di san Serafino di Sarov (IRINA GORAINOFF, *Séraphim de Sarov*, Abbaye de Bellefontaine 1973, p. 182).

Rispetto all’uso del termine divinizzazione fuori del cristianesimo, la dottrina dei Padri è molto chiara sul fondamento, sullo scopo e sul mezzo: il fondamento non è un dio astratto, ma Gesù Cristo, il Figlio di Dio che noi abbiamo conosciuto uomo in mezzo agli uomini. La meta è diventare figli. La convinzione sul mezzo è che si diventa figlio esercitando la relazione d’amore filiale. “L’amore edifica, crea, costituisce l’uomo quale persona, quale uomo deiforme” (ATANASIO JEVTIC, op. cit., p. 152). La divinizzazione è quindi sinonimo di “filiazione”, di cristificazione, di santità, qualità di vocazione dell’uomo creato ad immagine di Dio, relazione che ha la sua fonte nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo.

\* Testo, rivisto dall’Autrice, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 12 novembre 2003, nell’ambito del ciclo *La partecipazione personale al “mistero” cristiano*.

## SCIENZA E FEDE



### L’ANIMA: PERCHÉ PARLARNE?\*

Riccardo Battocchio

1. Il tema propostomi - l’anima - sembra esigere una concentrazione dello sguardo, quasi un ritrarsi dal mondo per rientrare in se stessi, come a suo tempo ha suggerito di fare sant’Agostino<sup>1</sup>. Le cose non stanno esattamente così, se è vero quello che ha dichiarato Aristotele, ripreso da altri dopo di lui, ossia che “l’anima è, in qualche modo, tutti gli esseri”<sup>2</sup>. Si apre un campo visuale tutt’altro che ristretto.

Tuttavia, per poter fare un discorso sensato è opportuno stabilire dei limiti. A chi fosse interessato a conoscere le vicissitudini in cui la parola “anima” è stata coinvolta nel corso dei secoli consiglio la lettura del libro di Gianfranco Ravasi *Breve storia dell’anima*: poco più di 300 pagine per navigare - piuttosto rapidamente - lungo i fiumi scaturiti e alimentati dalle più diverse variazioni su questo tema<sup>3</sup>.

Anche la mia competenza è limitata: negli ultimi mesi, preparando questo mio intervento, mi sono reso conto di quanto sia difficile pronunziarsi su una questione

così complessa. Il caso ha voluto che nel frattempo siano apparsi, in Italia, almeno tre libri sull’anima<sup>4</sup>.

Perché allora parlare dell’anima? Potrei rispondere: perché ne parlano tanti e perché tanti ne scrivono. Questo significa che si avverte il bisogno di farsi un’idea di che cosa sia questa benedetta anima, di cui alcuni affermano la morte (chi con rammarico, chi con compiacimento), mentre altri la cercano e la invocano quasi come ultima possibilità di salvezza.

2. Per seguire i dibattiti in corso sull’anima ho utilizzato, tra le altre fonti, il supplemento domenicale de *Il Sole-24 ore*. Una miniera e, assieme, lo specchio di una situazione quanto mai variegata. Poche settimane fa, ho trovato in un articolo firmato da Gloria Origgi - filosofa, ricercatrice al C.N.R.S. di Parigi - alcune lucide osservazioni. Perché, chiedeva l’autrice, si assiste a un rinnovato interesse anche presso intellettuali di orientamento chiaramente naturalista? Ecco la risposta:

[...] nel concetto di anima si condensano almeno tre diverse nozioni cruciali per comprendere noi stessi in quanto esseri umani: l'anima come *principio vitale*, che distingue la vita dalla morte, l'anima come *persona*, che garantisce l'identità di un individuo dalla nascita - o prima - fino alla morte - o dopo - e l'anima come *coscienza*, l'io interiore che controlla passioni e azioni, ancora oggi al centro del dibattito filosofico sotto il nome di *mind-body problem*. E l'ambiguità dell'idea dell'anima dipende proprio dal fatto che questi tre ingredienti simultaneamente sono in gioco nella nostra comprensione intuitiva di chi siamo e delle nostre attitudini verso le questioni morali aperte dalle nuove tecnologie della vita e della morte<sup>5</sup>.

La stessa autrice, in apertura dell'articolo, rilevava che nella nostra epoca "i teologi esitano a usare questa parola". In parte è vero, in parte no. Proverò a spiegare come si ponga la teologia cattolica oggi di fronte alla questione dell'anima.

3. Nella coscienza cattolica degli ultimi decenni - quella che si esprime nel linguaggio della liturgia, nella predicazione, nella catechesi, nella teologia corrente - il termine *anima* ha conosciuto un curioso destino. Provo a spiegare come sono andate le cose raccontando una storia per certi aspetti marginale ma senza dubbio emblematica. La vicenda a cui mi riferisco vede coinvolto il *Messale Romano*, cioè il libro utilizzato nella Chiesa cattolica di rito latino per la celebrazione della messa.

Una sezione di questo libro è dedicata alle "messe per i defunti". Quando, dopo il concilio Vaticano II, è stato preparato il nuovo *Messale* - il *Messale* detto "di Paolo VI" - si è scelto di evitare di ricorrere al termine *anima* nelle preghiere per i defunti, infatti il termine quasi non appare nelle prime due edizioni (1970 e 1975). Due anni fa, nel 2002, è stata pubblicata la terza edizione di questo stesso *Messale* (*editio typica tertia*; la traduzione italiana è ancora in corso). In almeno trenta delle preghiere per i defunti contenute in questa nuova edizione è ricomparsa la parola *anima*<sup>6</sup>.

Queste cose non capitano per caso, o per il ghiribizzo di qualche esperto di liturgia incaricato di redigere i testi del Messale. Come mai in un certo momento si è deciso di evitare la parola *anima*, per recuperarla trent'anni dopo?

4. Quali possono essere stati i motivi dell'atteggiamento reticente assunto in occasione della prima edizione del *Messale*?

Certamente ha giocato un ruolo decisivo la convinzione, maturata dapprima in ambiente protestante e assunta in seguito da molti teologi cattolici, secondo la quale il termine *anima* aveva finito per veicolare un'immagine dell'uomo e del suo destino legata più alla filosofia greca (o cartesiana) che alla prospettiva biblica.

Nell'opinione comune dei cristiani - quella formatasi alla scuola della catechesi e della predicazione ordinaria - era passata l'idea secondo la quale l'anima costituisce una "parte integrante" dell'uomo, cioè un essere

completo, distinto dal corpo e compenetrato in qualche modo ad esso. Così la formula "l'uomo è composto di anima e corpo" - verbalmente corretta, se considerata alla luce delle riflessioni scolastiche sull'anima come "forma" del corpo - rischiava di esprimere una dottrina falsa, platonica o più ancora cartesiana, molto lontana dalla visione unitaria dell'uomo caratteristica del pensiero biblico e difesa ancora da san Tommaso nel XIII secolo. Un forte impulso alla revisione dell'idea corrente di anima è venuto da alcune tesi del teologo protestante, di origine svizzera, Oscar Cullmann (1902-1999). Nel 1962 egli pubblicava uno studio nel quale sosteneva che l'opinione secondo la quale il Nuovo Testamento afferma l'immortalità dell'anima, per diffusa che sia, costituisce uno dei più gravi fraintendimenti riguardanti il cristianesimo<sup>7</sup>.

La discussione sull'anima, negli anni '60, era vivace anche fra i teologi cattolici. In particolare, ha conosciuto una certa diffusione la tesi di Gisbert Greshake, secondo il quale non è necessario, per esprimere la fede cristiana, ricorrere al concetto dell'anima che sussiste separata dal corpo dopo la morte, dal momento che si può affermare che la risurrezione avviene nel momento stesso della morte e non soltanto nell'ultimo giorno<sup>8</sup>. Tanto la tesi di Cullmann quanto quella di Greshake hanno ricevuto apprezzamenti e critiche. Non è il caso di soffermarci su di esse. Basti constatare che questi interventi hanno favorito un clima di "sospetto" nei confronti di un uso troppo facile e scontato della parola *anima*, quel sospetto che, con tutta probabilità, sta all'origine della decisione di "alleggerire dell'anima" le messe per i defunti.

In parte, le ragioni del sospetto si sono dimostrate corrette. È un dato ormai pacificamente accolto nell'insegnamento della teologia: i libri della Bibbia, del Primo e del Nuovo Testamento, parlano dell'essere umano come di una realtà unitaria. Le diverse nozioni antropologiche bibliche - sia quelle espresse in lingua ebraica, sia quelle espresse in greco - non si riferiscono a "parti" dell'uomo, ma ai diversi aspetti del suo essere e del suo agire. Non si può perciò trasferire sulla coppia di termini ebraici *nephesh-basar* il significato platonico, aristotelico o neo-platonico della coppia *psyché-soma* (anima-corpo). La *psyché*, nel NT, non è *qualcosa dell'uomo*, ma *l'uomo in quanto vivente*. Se non si tiene conto di questo, traducendo la Bibbia si può rischiare di introdurre un'idea di uomo che non corrisponde a quella presente nei testi (un esempio: Mc 8,35-36 Trad. CEI: "Chi vorrà salvare *la propria vita* [greco: *psyché*], la perderà; ma chi perderà *la propria vita* [gr.: *psyché*] per causa mia e del vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde *la propria anima* [gr.: *psyché*]?" Ma basta constatare che l'*anima* della Bibbia non coincide con l'*anima* platonica o aristotelica, per metterla da parte? Se si fa a meno di parlare dell'anima, non si rischia di tacere su qualcosa di importante?

5. Era inevitabile, per quelle oscillazioni con cui si muove il pensiero, anche all'interno della teologia

cattolica, che si tornasse a riflettere sul ruolo che il termine anima svolge all'interno dell'annuncio cristiano. Sintomatici, a questo proposito, gli interventi, alla fine degli anni '70, del teologo Joseph Ratzinger e della Congregazione per la Dottrina della Fede:

Il concetto dell'anima, quale è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità altrettanto poco quanto il concetto della risurrezione. Esso è un concetto specificamente cristiano (J. Ratzinger)<sup>9</sup>

1. La Chiesa crede ad una *risurrezione dei morti*; 2. La Chiesa intende tale risurrezione come riferentesi *all'uomo tutt'intero*; per gli eletti questa non è altro che l'estensione agli uomini della risurrezione stessa di Cristo; 3. La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, dotato di coscienza e volontà, in modo tale che l'"io" umano sussista, pur mancando del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola "anima", consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani (Congregazione per la Dottrina della fede)<sup>10</sup>.

Qualche tempo dopo, nel 1990, alcuni membri della Commissione Teologica Internazionale, con una lettera al papa, ponevano il problema dell'abbandono del termine anima nei formulari di messa per i defunti. Essi rilevavano come i concetti espressi dai termini "anima" e "corpo" - utilizzati nella liturgia - non siano "prestiti ellenistici". Nel linguaggio liturgico, "anima" e "corpo" non veicolano una filosofia aristotelico-tomista, ma riflettono un uso pre-filosofico e non costituiscono un'identificazione della fede con una cultura determinata. Tali termini appaiono come elementi chiave per l'espressione della fede e per il suo annuncio, così come per la comprensione del destino dell'uomo dopo la morte, nell'attesa della risurrezione<sup>11</sup>. Sono considerazioni di questo tipo che hanno portato a ripristinare l'uso della parola anima nel Messale.

6. La storia che ho fin qui raccontato ha le dimensioni di una storia familiare, anche se coinvolge una famiglia allargata, quale è di fatto la Chiesa cattolica. Ma a questa storia non sono estranei alcuni movimenti della cultura occidentale negli ultimi decenni. Non è solo nel linguaggio teologico o liturgico che si assiste a un "ritorno dell'anima": anche in questo caso la teologia arriva in ritardo. Del resto, le cose non potrebbero andare diversamente: la teologia cerca di ri-esprimere la fede cristiana in situazioni e contesti nuovi, reagendo anche alle provocazioni della cultura.

Sono state e sono tuttora una sollecitazione a una ripresa del tema dell'anima alcune "voci" della cultura contemporanea. Esse provengono: dall'esperienza e

dalla ricerca psicanalitica (un caso: James Hillmann, per il quale "anima" è la capacità dell'uomo di produrre immagini per interpretare il suo essere nel mondo)<sup>12</sup>; dalla filosofia (es.: Umberto Galimberti chiama "anima" la relazione del nostro corpo con il mondo)<sup>13</sup>; dalle neuroscienze, che - dopo aver studiato il funzionamento dei circa 100 miliardi di neuroni che formano l'encefalo, collegati in circuiti dotati di circa 10<sup>15</sup> contatti sinaptici, organizzati in reti, gangli e altre strutture molto complesse - cercano ora di delucidare i meccanismi tramite i quali i neuroni, organizzati in strutture tridimensionali di varia natura e di varia entità, elaborano l'informazione in arrivo, la memorizzano, se necessario, ed emettono una risposta comportamentale. Dalle neuroscienze stanno giungendo informazioni di fondamentale importanza sulla natura dei processi mentali come coscienza, volontà e memoria. Con le neuroscienze si confrontano - in modi differenti - molti autori che si riconoscono nel progetto di ricerca indicato come "filosofia della mente"<sup>14</sup>.

Si tratta di voci spesso polemiche nei confronti dei concetti tradizionali. Anche per questo interrogano il credente e lo stimolano a riflettere.

Sandro Nannini, ad esempio, conclude la sua ricognizione sulla storia della "filosofia della mente" dichiarando che "mai come oggi nella storia dell'umanità è sembrato plausibile che come si può, dopo Darwin, fare a meno di Dio per spiegare la vita, così si può fare a meno dell'anima per spiegare l'intelligenza"<sup>15</sup> (pp. 205-206). Osservo che né *Dio* né *l'anima* servono per "spiegare" qualcosa, per risolvere un problema attraverso una chiarificazione di tipo empirico o concettuale. Possiamo - e, in un certo senso, dobbiamo - ricorrere a Dio e all'anima per *comprendere* noi stessi e il mondo, per dire il senso del nostro esistere. Se la *spiegazione* va cercata con gli strumenti della ricerca scientifica, la *comprensione* richiede altri percorsi (la filosofia, la teologia, l'esperienza estetica ...)<sup>16</sup>.

7. Una domanda, per concludere: il cristiano che usa il termine *anima* - quando prega per i defunti, o quando parla dell'inizio della vita umana - deve considerarsi in ritardo rispetto allo stato attuale delle conoscenze scientifiche?

Probabilmente no, se non confonde l'anima con la *mente* e la mente con la *coscienza* (confusione nella quale possono incorrere anche gli scienziati). Se la mente è la capacità dell'uomo di elaborare emozioni, pensieri, progetti, desideri; se la coscienza è la capacità dell'uomo di rendersi conto di esistere, la parola *anima* serve per dire che "il soggetto" (metafisicamente inteso) di queste capacità non viene meno con la morte, con il disfacimento delle funzioni organiche del corpo.

La ricerca sul modo in cui si attuano, nel corso di questa vita, i processi mentali e come questi si rapportano alla loro base biologica è compito delle varie discipline "scientifiche", fra le quali le neuroscienze occupano oggi un posto di rilievo. Per distinguere il "soggetto" dalle sue "capacità" è necessario un altro tipo di approccio, quello filosofico.

La teologia cristiana, poi, richiama l'attenzione sul motivo su cui, in radice, si fonda l'origine e la sussistenza (anche dopo la morte) del soggetto personale: la relazione con Dio in Gesù Cristo. Il termine "anima" viene usato per dire che colui con il quale Dio ha instaurato una relazione personale non viene meno con la morte<sup>17</sup>. Ma con ciò non è detto tutto: la fede cristiana - nata dall'esperienza dell'incontro con Gesù risorto - annuncia il compimento della storia dell'uomo parlando della "risurrezione del corpo" (o "della carne", da non intendere nel senso univocamente fisico-biologico). *Tutta* la persona umana - tutto ciò che fa di un essere umano un essere umano - è coinvolto nel rapporto con Dio, quel rapporto che si compie nella "conformazione a Cristo" (nel vivere e morire come è vissuto e morto Gesù, ossia nel vivere e morire "non per se stessi").

In maniera forse sbrigativa si può sostenere che il linguaggio cristiano conosce una *dualità* di anima-corpo, non un *dualismo*. La dualità fondamentale, poi, non è quella fra l'anima e il corpo ma fra l'attuale condizione e il destino ultimo verso cui la persona umana è tendenzialmente orientata (la partecipazione alla vita del Signore risorto)<sup>18</sup>.

Se c'è una "originalità cristiana" del termine *anima*, essa consiste nel richiamare l'attenzione sul fatto che - come è scritto nella prima lettera di Giovanni - noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato (cfr. 1Gv 3,2).

\* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta per la sezione "Scienza e fede" dello Studium Cattolico Veneziano a Venezia il 13 febbraio 2004.

<sup>1</sup> "Torna in te stesso, nell'uomo interiore abita la verità" (*De vera religione* 39,72).

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *De anima* III, 8 (431b 21); TOMMASO, *STh* I, 16, 3: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de Anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum".

<sup>3</sup> G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003.

<sup>4</sup> Oltre al libro di Ravasi: M. VANINI, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2003; AA.VV., *L'anima* (Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2004), Mondadori, Milano 2004.

<sup>5</sup> G. ORIGGI, *Genealogie dell'anima (anzi del corpo)*, in "Il Sole-24 ore", domenica 25.01.2004, p. 35.

<sup>6</sup> Cfr. M. BARBA, *Il ritorno dell'anima nell'eucologia delle Missae defunctorum*, in "Ecclesia orans", 20 (2003) pp. 209-233.

<sup>7</sup> Cfr. O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1968.

<sup>8</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969. Sulle questioni poste da Cullmann e Greshake, cfr. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1996<sup>3</sup>, pp. 118-173.

<sup>9</sup> RATZINGER, *Escatologia*, cit., p. 162.

<sup>10</sup> Lettera ai vescovi su alcune questioni di escatologia (17 maggio 1979), in *Enchiridion Vaticanum* 6/1528-1549.

<sup>11</sup> Cfr. BARBA, *Il ritorno dell'anima*, cit., p. 216. Cfr. anche COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia* (marzo 1992), in "Il Regno-documenti", 11/1992, pp. 321-334.

<sup>12</sup> Cfr. J. HILLMAN, *L'anima del mondo. Conversazioni con Silvia Ronchey*, Rizzoli, Milano 2001. Una presentazione e una valutazione critica di questo autore si può leggere in G. MURA, "Scienza dell'anima come scienza archetipica: il caso James Hillman", in AA.VV., *L'anima*, cit., pp. 235-263 (Mura vede nel successo ottenuto da Hillman presso un vasto pubblico il ritorno del "fascino della gnosi" nella cultura contemporanea).

<sup>13</sup> Cfr. U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>14</sup> A. VACCARO, *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, Dehoniane, Bologna 2001; S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>15</sup> NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., pp. 205-206.

<sup>16</sup> La distinzione fra spiegare (*erklären*) e comprendere (*vertehen*) è stata proposta, a cavallo fra '800 e '900 da Wilhelm Dilthey (1833-1911).

<sup>17</sup> Per quanto riguarda l'inizio della vita umana, a cui una tradizione teologica si riferisce con il termine "animazione", segnalò: N. FORD, *L'embrione umano come persona nel magistero cattolico. L'evoluzione del magistero cattolico*, in "Rassegna di teologia morale", n. 133, 2002, pp. 77-85.

<sup>18</sup> Cfr. C. MOLARI, *Anima*, in *Teologia* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 67: "La categoria 'anima' dovrebbe essere utilizzata solo per designare la realtà umana nella sua forma definitiva".



## GLI SPOSI SERVI DEL SIGNORE

SAGGI

Sivio Zardon

Ricorre quest'anno il venticinquesimo anniversario della pubblicazione del libro di don Germano Pattaro *Gli sposi servi del Signore* (EDB, Bologna 1979); abbiamo chiesto a mons. Silvio Zardon (da molti anni responsabile della Commissione per la Pastorale degli sposi e della famiglia del Patriarcato di Venezia) di ricordare il contributo apportato dalle idee contenute in quel libro allo sviluppo della teologia pastorale del matrimonio.

Devo confermare subito che la pastorale degli sposi e della famiglia, che la Commissione diocesana ha proposto alle parrocchie e agli sposi da oltre due decenni, deve moltissimo all'illuminato ed efficace contributo di pensiero e di dottrina dell'amico carissimo don Germano Pattaro su "matrimonio e famiglia chiesa

domestica", dono del Signore alla comunità ecclesiale e alla società civile; contributo riconosciuto e apprezzato da molti come precorritore, da lui elargito in numerosissimi interventi, meditazioni, conferenze e scritti a Venezia e in tante diocesi italiane già da prima del Concilio Vaticano II e nei venti anni successivi, fino alla sua scomparsa.

A don Germano piaceva sempre affermare che tutto questo suo lavoro era frutto "di un dialogo iniziato da tanti anni con i molti amici sposati incontrati nei luoghi più diversi della chiesa italiana. Amici in ricerca: della identità cristiana del loro matrimonio - sono sempre parole sue -, della qualità ecclesiale del loro impegno e di un senso motivato per la solidarietà sociale" (*Gli sposi servi del Signore*, p. 5).

Anche al contributo di questi sposi, amici di don Germano, va la nostra riconoscenza: io stesso amo ricordarli spesso nello svolgimento di questa pastorale nella nostra Diocesi, insieme con gli amici della Commissione. Come amo ricordare con sincera gratitudine mons. Mario D'Este, che con Pattaro è stato ascoltato e fondamentale maestro su questi temi nella nostra Chiesa fin dagli anni cinquanta.

Prima di riportare qui alcune riflessioni di don Germano proprio sul dono che gli sposi, per il sacramento del matrimonio, sono per ogni uomo che viene a questo mondo – “solo l'amore, e l'amore sponsale salva l'uomo” egli amava ripetere, e con assoluta convinzione – c dono per la famiglia, la comunità ecclesiale e la società civile, sento di confermare anche che don Germano, mentre comunicava con il parlare discorsivo e accattivante o scriveva le sue riflessioni, aveva chiara coscienza che esse erano frutto di “un dialogo dai tempi lunghi e pazienti. Nutrito di intuizioni abbozzate, lasciate e poi ritrovate [...]. Portato avanti in contesti ecclesiali spesso apatici, qualche volta curiosi, quasi sempre estranei. Difficile, quindi, ed esposto sempre alla stanchezza e alla presunzione” (p. 5). Nonostante ciò, egli diceva di voler proprio così servire a “quanti cercano di conoscere il vangelo di Dio sul matrimonio [...] proprio da dentro la Parola di Dio” (p. 7). Un discorso cristiano fatto ai cristiani.

Comunque, resta vero che molto materiale dei suoi dialoghi lo troviamo presente in notevoli tratti del “Direttorio di Pastorale familiare per la Chiesa in Italia”, C.E.I. 1993.

Ecco, allora, qualche cenno anzitutto sul “sacramento del matrimonio”, che si ispira al pensiero di don Germano Pattaro (cfr. *Gli sposi cit.*, pp. 230-252; cfr. anche G. PATTARO, *Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede*, Morcelliana, Brescia 1977, pp. 107-135).

*L'amore tra l'uomo e la donna è un “dono” e una “vocazione” di Dio*

L'amore sponsale nasce dall'iniziativa di Dio. È Dio che “chiama”, convoca e sceglie. I due sposi sanno che il loro incontro non è frutto del caso, ma è opera di Dio. Alla radice ultima di ogni matrimonio non sta il cuore dell'uomo e della donna, ma il cuore stesso di Dio. L'amore sponsale viene da Dio come “dono”, non viene dall'uomo o dalla donna. Lo sposarsi è sì una possibilità che l'uomo e la donna hanno, ma è una possibilità che viene aperta nella loro esistenza da Dio stesso. La decisione al matrimonio è, perciò, “risposta” ad una “vocazione” che viene dall'alto.

La risposta alla “chiamata” di Dio al matrimonio sarà libera e il “sì” dell'adesione sarà fiduciosa accoglienza del “dono della persona”. Se l'uomo si ritrova solo donandosi, perché ci sia dono sponsale è necessario che le due persone “reciprocamente e totalmente” siano coinvolte nello stesso progetto di amore. I due sposi nel “consenso matrimoniale” prendono in mano il loro destino personale e irrevocabilmente lo depongono ciascuno nelle mani dell'altro. Avviene qui la “trasformazio-

ne” dell'amore e la nascita della nuova identità sponsale.

*Il matrimonio cristiano è un “sacramento”*

Chi si sposa, “si sposa nel Signore”: per i cristiani il matrimonio è, innanzitutto, un appuntamento di Dio, un luogo dove incontrarlo, un tempo di grazia. Una scadenza, quindi, per una comunione, dove Dio celebra e manifesta unità-amore con due cristiani che si amano di un amore sponsale.

Dio ha voluto il sacramento del matrimonio perché nella storia umana ci fosse un'immagine viva di Dio e del suo amore. Contenuto essenziale della fede cristiana è che Dio sia uno in tre persone, un Dio unico che vive la sua vita di comunione d'amore come vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E questo mistero è presente e operante nella storia proprio grazie a questa esperienza di vita degli sposi. Per questo è Dio che dà origine all'amore sponsale, al matrimonio. La prima strada che Dio ha scelto per rivelare se stesso, il suo amore trinitario, è proprio questa esperienza di vita degli sposi e della famiglia.

Infatti, la sorpresa di Dio raggiunge l'uomo dove egli sta; e gli dà di incontrarlo da dentro l'esistenza dove egli vive. La grandezza dell'intervento di Dio si riflette in questo disegno: poter vivere di Dio e con Dio, al suo servizio, lì dove la vita dell'uomo è umana. Nello stile del Vangelo, secondo il quale Cristo si dispone all'uomo che egli visita, raggiungendolo nelle situazioni date della sua condizione sociale, morale, religiosa.

La “sorpresa” di Dio è “nuova” anche per questa ragione. Dio non distrae mai l'uomo dagli obblighi della vita, perché egli ama abitare dove gli uomini abitano e non altrove. Il che vuol dire che Dio va all'uomo nel cuore stesso della storia, che egli pratica.

*Esperienza simbolica del mistero pasquale*

Ciò accade anche per il matrimonio: gli sposi sono chiamati ad entrare in questa prospettiva, per avvertire fino in fondo la visita che Dio fa a loro nel matrimonio. Devono, cioè, portare se stessi e il loro progetto a questo appuntamento, per offrirlo al Signore della vita. Per fedeltà alla vocazione battesimale, che passa attraverso il loro amore, per compiersi nel matrimonio.

Il matrimonio, di conseguenza, chiede agli sposi di essere innanzitutto donne e uomini di fede, così che in questo matrimonio essi renderanno evidente che la volontà di Dio è decisiva per il loro amore. Non una volontà fiscale o di controllo. Liberatrice, invece, e fonte di salvezza. Nella consapevolezza, quindi, dei valori in gioco, che si esprimono certamente secondo l'etica e il costume dell'uomo, ma nel filtro della Pasqua di morte e risurrezione, così da esserne l'“annuncio” proclamato nel loro esistere quotidiano.

*Alla luce del mistero dell'amore di Cristo per la Chiesa*

Ma nella storia umana Dio ha voluto che ci fosse un'immagine non soltanto del mistero di Dio, ma anche del mistero di Gesù Cristo, che ama tutti e ciascuno di noi come egli ama la Chiesa. È ciò che deve essere scoperto o riscoperto ed enucleato in tutta la sua singolare ricchezza.

Non si può capire Gesù Cristo e non si può capire la storia umana, che è compendiata in Lui, se non ci si dà appuntamento ai piedi della croce. Sulla croce Gesù Cristo ha rivelato e comunicato nella forma più intensa e ricca l'amore di Dio per l'uomo.

Per questo Paolo, in un testo fondamentale per capire il matrimonio cristiano, chiede agli sposi di guardare decisamente a Cristo: "Mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei" (Ef 5,25). Giovanni Paolo II gli fa eco nella *Familiaris Consortio* (n° 13): "Gli sposi sono il richiamo permanente per la Chiesa di ciò che è accaduto sulla croce".

Ed, ora, qualche riflessione, ispirata sempre alle "intuizioni" di don Germano riguardo all'amore degli sposi come dono particolare per l'edificazione della Chiesa e la promozione degli uomini nel mondo. Spero che al lettore anche qui sia facile cogliere qualche cosa del suo stile di porgere (cfr. *Gli sposi* cit., pp. 161-191). È noto il significato ecclesiale del sacramento del matrimonio: da qui deriva la rete di legami che, nel progetto di Dio, salda indissolubilmente la comunità sponsale alla comunità ecclesiale.

#### *La comunità ecclesiale*

Il punto di riferimento è la qualità della vita della Chiesa che, secondo la prospettiva del Concilio, è detta ecclesiologia "di comunione". Ma che cosa significa "comunione" riferito alla "Chiesa"?

La Chiesa viene dalla volontà di Dio, è opera delle sue mani. La comunità ecclesiale non è il frutto della buona volontà dei credenti: essa non può mai in nessun caso essere immaginata solo come il momento socio-istituzionale, assunto dall'organizzazione dei cristiani che si radunano insieme. In questo caso la Chiesa sarebbe solo umana come una qualsiasi altra società.

Essa viene da Dio, è un dono del suo amore. "Quando due o tre si raccolgono" nel nome del Signore (cfr. Mt 18,20), lì è la Chiesa. Paolo aggiunge: "Nessuno può dire: 'Gesù è il Signore' se non sotto l'azione dello Spirito Santo" (1Cor 12,3).

Invocare il nome di Dio non è, allora, un rito che giustifica e costituisce l'assemblea dei credenti. L'invocazione, mentre si esprime nel loro pregare, viene da prima di loro e da oltre loro. Viene appunto dallo Spirito di Dio, che chiama "a gran voce" gli eletti alla fede. Così nasce la Chiesa: dove Dio scende nel cuore dell'uomo e lo incontra, per farlo "suo"; vuole essere il Dio della sua vita, in modo che l'uomo, con lo stesso movimento di grazia, lo riconosca come unico Signore della propria esistenza.

È chiaro che la Chiesa non nasce dalla disponibilità dell'uomo a Dio, ma dalla disponibilità di Dio all'uomo. Per questa ragione la Chiesa guidata dal Papa e dai Vescovi è la celebrazione di tale incontro, deciso e desiderato dal Padre che sta nei cieli. Un "segreto" nascosto in lui da sempre, "sconosciuto" sia agli angeli che agli uomini (cfr. Col 1,26), reso finalmente manifesto da Gesù di Nazaret. La Chiesa, perché incontro, è appunto la "comunione" di Dio con l'uomo, perché l'uomo sia in "comunione" con

Dio. La "comunione" dichiara che l'incontro è pieno di intimità, più profonda di quanto l'uomo possa immaginare. Una "comunione" di "unità", la stessa comunione-unità che lega il Padre al Figlio nell'amore indicibile dello Spirito. La "comunione" stessa di Dio, vissuta nell'intimità della stessa realtà divina (cfr. Gv 17,21).

#### *La comunità sponsale*

Per il sacramento del matrimonio la comunità coniugale è essa pure "segno" e "profezia" della "comunione" di Dio con gli sposi: la "comunione" che egli celebra dall'interno del loro amore e fa dell'unione sponsale il "lieto annuncio" dell'amore di "Cristo per la Chiesa". Dio scende in questo amore e lo celebra come Dio dell'amore, trasformandolo in un luogo di intimità vivente tra sé e gli sposi, intrattenendosi in dialogo di grazia e di salvezza con loro, così che anche loro, a causa di Dio, si intrattengano nello stesso dialogo che, mentre li lega a Dio, li lega in maniera ineffabile anche tra di loro.

Per questo si può e si deve affermare che la Chiesa e il matrimonio nascono dallo stesso mistero pasquale; hanno la stessa vocazione e la stessa missione. La "comunione" pasquale è il principio normativo del loro rapporto. Per questo san Paolo, nel testo che poco sopra ho ricordato, può essere così deciso nell'indicare l'analogia che lega la coppia degli sposi alla coppia Cristo-Chiesa. Tra l'altro, diversamente come si saprebbe comprendere e giustificare l'interesse appassionato della Chiesa nei confronti del matrimonio e della famiglia, che dal matrimonio ha origine?

Dunque, l'amore sponsale - insieme al carisma della consacrazione verginale - è un dono particolare che lo Spirito Santo elargisce agli sposi per l'edificazione della Chiesa e la promozione della comunità umana (cfr. 1Cor 12,12-31).

Lo Spirito che unse il Cristo, inviandolo come testimone del Padre e redentore degli uomini, ha effuso sopra i coniugi cristiani - e i consacrati del Signore (sarà necessario riprendere presto questa sublime realtà) - perché siano nel mondo "sale" e "luce" (Mt 5,13-14), "lievito che fermenta tutta la pasta" (Mt 13,33). La triplice funzione profetica, sacerdotale e regale a cui sono chiamati tutti i battezzati si specifica nel matrimonio attraverso la formazione della famiglia, che deriva dal sacramento del matrimonio, come "piccola chiesa domestica", chiamata a vivere l'ascolto e l'annuncio della Parola, la preghiera comune e i sacramenti nella grande famiglia ecclesiale soprattutto verso altre famiglie in difficoltà.

Allora, la reciprocità del fondamento salvifico mette le due comunità una in rapporto all'altra, così da non essere pensabili separatamente. Non quindi per un riconoscimento esterno, con il quale la Chiesa promuove il matrimonio a "soggetto" pastorale e missionario. Ma per la fedeltà a se stessa, perché nella misura in cui la comunità dei credenti è attenta ai doni che costituiscono la sua vita, non può che incrociare il matrimonio, quale dono emergente e pieno di qualità, che le viene dal Signore.



“Testimoni di Cristo risorto, speranza del mondo”, è il tema del prossimo convegno della Chiesa italiana, che si svolgerà nell’autunno 2006 a Verona. Nella lettera “Se vuoi essere compiuto”, il Patriarca e il Consiglio Episcopale, annunciando l’Assemblea diocesana del 10 aprile 2005 sul medesimo tema, invitavano i soggetti diocesani operanti con diverse specificità nell’ambito della cultura ad approfondirne le tematiche. Rispondendo a tale richiesta, il Centro di studi teologici “Germano Pattaro” propone due iniziative che vogliono offrire occasioni di puntualizzazione e di approfondimento, rivolte a tutte le realtà ecclesiali veneziane e, più in generale, a tutta la città.

#### *Incontri di teologia*

La prima proposta consiste in un ciclo di quattro incontri che prendono in considerazione i diversi aspetti teologici, antropologici e spirituali riguardanti la risurrezione di Gesù e la nostra risurrezione. In realtà, si tratta della questione che rappresenta il cardine della vita del cristiano, come ci ricorda Paolo: “Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede” (1Cor 15,14); tuttavia, tale questione è forse data per scontata troppo frequentemente, come una specie di fondamento implicito, di cui non ci si dà molto pensiero, perché pressati da altre questioni ritenute più “urgenti” quindi più importanti: l’attività pastorale, la solidarietà con gli ultimi, ecc. Il Centro Pattaro vuole offrire un’occasione per “sostare” a riflettere su questo fondamento, per rinfrescarne la consapevolezza e (perché no?) rinforzare i contenuti della nostra fede.

Prima di tutto, è forse necessario fare un po’ di chiarezza su quali siano le nostre idee al proposito, dal momento che nella cultura odierna sono ampiamente diffuse dottrine molto diverse che, avvicinandosi per qualche aspetto al concetto cristiano di risurrezione, possono indurre dei fraintendimenti, col rischio di impoverire la ricchezza e disperdere la specificità del più importante contenuto dogmatico del cristianesimo. Il problema sarà affrontato, con approccio fenomenologico e antropologico, nel primo incontro: “Immortalità? Reincarnazione? Resurrezione? A che cosa credono i cristiani?”, condotto da Luigi Dal Lago, della redazione di “Credere Oggi”.

“La Risurrezione di Gesù è la verità culminante della nostra fede in Cristo, creduta e vissuta come verità centrale dalla prima comunità cristiana, trasmessa come fondamentale dalla Tradizione, stabilita dai documenti del Nuovo Testamento, predicata come parte essenziale del Mistero pasquale insieme con la croce” (*Catechismo della Chiesa Cattolica* 638). Il secondo incontro - “Cristo Gesù è colui che è morto e, ancor più, è risuscitato, è alla destra di Dio” (Rm 8,34), tenuto da mons. Lucio Cilia, biblista e rettore del Seminario Patriarcale di Venezia - si propone di considerare quei

documenti del Nuovo Testamento, per comprenderne la portata e gettare uno sguardo sull’esperienza attraverso cui la Chiesa nascente ha sentito la presenza del Cristo Risorto glorioso alla destra del Padre e al tempo stesso ancora vivente in mezzo ai suoi discepoli.

“Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo” (1Cor 15,20-22). Dalla risurrezione di Cristo scaturisce anche per noi la possibilità di risorgere; questo è stato considerato un elemento essenziale della fede cristiana fin dalle sue origini. La necessità di “inculturare” questo contenuto dogmatico ha condotto col tempo a rendere più articolata e complessa la dottrina sulla risurrezione dei morti. Oggi, invece, essa sembra assai offuscata, sebbene venga ricordata almeno ogni domenica durante la recita (onestamente, spesso un po’ meccanica) del Credo. Come possiamo intendere oggi la possibilità di risurrezione che ci è donata in Cristo? Possiamo in qualche modo, sia pure in forme imperfette e analogiche, raffigurarcela? Sono le domande alle quali cercherà di dare risposta don Ezio Bolis, docente al Seminario vescovile di Bergamo, nel terzo incontro: “Risorgere anche noi: ma come e quando?”.

Infine il quarto incontro - “Vivere partecipi della vita del Risorto, in attesa della nostra risurrezione”, sviluppato da don Roberto Vignolo, docente alla Facoltà Teologica dell’Italia settentrionale di Milano - vuole suggerire degli spunti per maturare una spiritualità che esprima la vita autentica dei credenti i quali, uniti a Cristo mediante il battesimo, in virtù di questo possono già ora realmente partecipare alla vita celeste di Cristo risorto. Che tipo di vita può essere? Quali caratteri la contraddistinguono? In quali forme si può concretizzare?

#### *Incontri di Patristica*

Le prime generazioni di cristiani vivevano totalmente immersi in questa fede, che per loro costituiva un vero e proprio respiro vitale: tutta la loro esistenza era animata dalla fede permanente della risurrezione di Cristo, dalla quale scaturiva la capacità di realizzare una vita da risorti attraverso scelte radicali ed eroiche. Per questo motivo, ripercorrere i documenti lasciati dalla Chiesa nascente è un’occasione preziosa per ritrovare il senso profondo del “testimoniare il Risorto”.

Questa convinzione sta alla base della seconda iniziativa del nostro Centro, che propone di mettere in evidenza alcuni modelli di testimoni del Risorto espressi dalla Chiesa dei primi secoli. Con un’autoconsapevolezza nutrita dalla Parola di Dio, le comunità cristiane avevano identificato alcune figure tipiche, verso le quali si indirizzava l’attenzione dei credenti e che erano assunte come modelli di santità, perché certa-

### *1. Incontri di teologia*

#### LA RISURREZIONE DI GESÙ VERITÀ CULMINANTE DELLA NOSTRA FEDE IN CRISTO

##### **Immortalità? Reincarnazione? Resurrezione? A che cosa credono i cristiani?**

*Luigi Dal Lago* (redazione di "Credere Oggi")

Giovedì 14 ottobre - ore 18.00

##### **"Cristo Gesù è colui che è morto e, ancor più, è risuscitato, è alla destra di Dio" (Rm 8,34)**

*Lucio Cilia* (Seminario Patriarcale - Venezia)

Giovedì 21 ottobre - ore 18.00

##### **Risorgeremo anche noi: ma come e quando?**

*Ezio Bolis* (Seminario vescovile - Bergamo)

Giovedì 28 ottobre - ore 18.00

##### **Vivere partecipi della vita del Risorto, in attesa della nostra resurrezione**

*Roberto Vignolo* (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale - Milano)

Giovedì 4 novembre - ore 18.00

*Gli incontri di teologia si svolgeranno presso la Scuola Grande di S. Teodoro  
(Campo S. Salvador) con inizio alle ore 18.00*

### *2. Incontri di patristica*

#### TESTIMONI DEL RISORTO NELLA COSCIENZA DELLA CHIESA NASCENTE

##### **I martiri**

##### **Ignazio di Antiochia: esperienza e teologia del martirio della prima comunità cristiana**

*Michelina Tenace* (Centro Aletti - Roma)

Giovedì 18 novembre - ore 18.00

##### **Le vergini consacrate**

##### **La vergine cristiana nelle antiche lettere di direzione spirituale**

*Giorgio Maschio* (Seminario Vescovile - Vittorio Veneto)

Giovedì 25 novembre - ore 18.00

##### **I monaci**

##### **L'esperienza del Risorto negli scritti di Basilio**

*Giorgio Scatto* (Piccola Famiglia della Risurrezione - Marango di Caorle)

Giovedì 2 dicembre - ore 18.00

*Gli incontri di patristica si svolgeranno presso la sede del Centro Pattaro  
(Campo S. Maurizio) con inizio alle ore 18.00*

mente in quel momento era nitida e semplice la certezza che "santo" è chi, in modalità diverse, rende testimonianza del Risorto. Questa consapevolezza è stata raccolta e fissata da alcuni scrittori cristiani, il cui magistero è stato poi riconosciuto dalla tradizione che li ha identificati come "Padri".

Questi scritti rappresentano per noi oggi una fonte preziosissima e vivace di testimonianze e ci rinviano l'immagine di una Chiesa colta nella sua vita quotidiana così come nei suoi momenti eroici. In quest'immagine, variegata dalle caratteristiche specifiche di ciascuna comunità, risaltano alcune figure che assumono delle connotazioni tipiche: alcune di queste vengono illustrate dai tre incontri di patristica.

La figura tipica del martire sarà individuata per mezzo degli scritti di Ignazio di Antiochia, egli stesso martirizzato e quindi in grado di fornirci una prospettiva d'interpretazione dall'interno stesso di quell'esperienza ("Ignazio di Antiochia: esperienza e teologia del martirio della prima comunità cristiana": ne par-

lerà la dottoressa Michelina Tenace del Centro Aletti di Roma).

La figura delle vergini consacrate, che nelle prime comunità cristiane avevano un'importanza enorme oggi difficile da comprendere, potrà essere considerata per mezzo della documentazione lasciataci nelle lettere di direzione spirituale che hanno orientato la loro esperienza ("La vergine cristiana nelle antiche lettere di direzione spirituale": ne parlerà don Giorgio Maschio del Seminario Vescovile di Vittorio Veneto).

Infine la figura del monaco, oggi per fortuna rivalutata, sarà delineata a partire dagli scritti di Basilio, uno dei Padri fondatori del monachesimo cristiano; in questo caso a presentarla sarà don Giorgio Scatto, egli stesso monaco e responsabile della comunità monastica "Piccola Famiglia della Risurrezione" del Patriarcato di Venezia: sarà perciò un'occasione anche per puntualizzare la funzione dell'esperienza monastica nella Chiesa e nel mondo dei nostri giorni ("I monaci e l'esperienza del Risorto negli scritti di Basilio").

Nel prossimo ottobre la Scuola Biblica, ad apertura dei suoi lavori, organizza alcune conferenze pubbliche.

**A Venezia**, gli incontri introdurranno alla lettura di Isaia 1-39

### **RISCOPRIRE IL PROFETA ISAIA**

**"Si sigilli questa Torah nel cuore dei miei discepoli" (Is 8,16)**

**Introduzione al libro di Isaia**

*don Gianantonio Borgonovo, biblista di Milano*

Lunedì 4 ottobre - ore 18.00

**"Sarà esaltato il Signore, lui solo" (Is 2,17) Maestà di Dio e fede salda**

*don Romeo Cavedo, biblista di Cremona*

Martedì 5 ottobre - ore 18.00

**"Guai a coloro che si credono sapienti" (Is 5,21) Fede e scelte politiche**

*don Pietro Rattin, biblista di Trento*

Mercoledì 6 ottobre - ore 18.00

presso la Scuola Grande San Giovanni Evangelista (S. Polo, 2454)



**A Mestre**, in sintonia col programma diocesano

**Testimoni di Cristo Risorto. Negli scritti della prima Chiesa**

*mons. Rinaldo Fabris, biblista di Udine*

Martedì 12 ottobre - ore 20.40

presso la Sala-teatro "S. Massimiliano Kolbe" - Via Aleardi, 154

# APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVERDE - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5234673

Anno XVII, n. 3 - luglio-settembre 2004 - Pubblicazione trimestrale

## SOMMARIO



\_\_\_\_\_ pag. 1  
COME PREGARE CON FEDE  
† Germano Pattaro



\_\_\_\_\_ pag. 3  
LA SALVEZZA COME DIVINIZZAZIONE  
NELLA TRADIZIONE DEI PADRI GRECI:  
IRENEO DI LIONE  
Michelina Tenace



\_\_\_\_\_ pag. 7  
L'ANIMA: PERCHÉ PARLARNE?  
Riccardo Battocchio



\_\_\_\_\_ pag. 10  
GLI SPOSI SERVI DEL SIGNORE  
Silvio Zardon



\_\_\_\_\_ pag. 13  
INCONTRI DI TEOLOGIA E DI PATRISTICA

### XVIII anniversario della morte di don Germano

Lunedì 27 settembre alle ore 19, ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano a Venezia per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano che sarà presieduta da don Giorgio Scatto.

La Fondazione Cassa di Risparmio di Venezia ha deliberato di assegnare al Centro Pattaro un contributo di 2.350 euro per il progetto di catalogazione e collocazione dei libri che Alberto Gallas ha donato alla biblioteca del Centro.

Con l'occasione il Consiglio Direttivo del Centro rinnova la sua viva riconoscenza alla signora Kyoko Muranaka Gallas che si è gentilmente prodigata affinché i volumi giungessero a destinazione.

APPUNTI  
DI TEOLOGIA  
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA  
PALAZZO BELLAVERDE - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5234673

Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.02.1998  
Sped. in AP art. 2 comma 20/c  
legge 662/96 - Filiale di Venezia  
Organo del Centro di Studi Teologici  
"Germano Pattaro"  
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore  
Marco Da Ponte

Redazione  
Marta Ariico, Bruno Bertoli,  
Marco Da Ponte, Serena Forlati,  
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,  
Paola Mangini, Francesco Negri,  
Paolo Emilio Rossi

Progetto grafico  
Alberto Prandi

Direttore responsabile  
Leopoldo Pietragnoli

Redazione  
San Marco, 2760  
30124 Venezia  
Tel. e Fax 041.52.38.673  
e-mail: cspattaro@libero.it

Impaginazione & stampa:  
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.  
Cannaregio, 5104/b - Venezia  
Tel. 041 52.85.667  
Fax 041 24.47.738  
e-mail: graflart@libero.it