

INDICE

Un maestro di vita e di pensiero	1
Il senso della vita terrena	3
Che cosa fare con le sofferenze della vita	7
La vita eterna	12
La preghiera diffusa	19
La santità dei ministri ordinati	26
I professionisti dell'assoluto	31
A che cosa serve credere agli angeli?	39
Il significato della credenza nel diavolo	44
Bibliografia del prof. Gozzelino	48
Dati biografici essenziali	55

16-17); *I santi sempre al loro posto* (n. 12, 16-17); *Umanizzare il lavoro perché non diventi una schiavitù* (n. 14, 20-21); *I films pornografici degradano l'uomo a scopo di cassetta* (n. 16, 18-19); *Il caso di Mons. Defregger: autorità e coscienza* (n. 18, 22-23); *La chiesa e gli immigrati* (n. 20, 22-23); *La vita è creatività* (n. 22, 20-21); *Natale, regali e società del benessere* (n. 24, 40-41). - anno 1970: *Dio sta tornando in vita?* (n. 2, 44-45); *Una chiesa vera e silenziosa* (n. 4, 34-35); *Il coraggio di vivere ed il coraggio di morire* (n. 6, 34-35); *Il celibato e la pubblicità* (n. 8, 32-33); *La Chiesa e la povertà* (n. 10, 36-37); *Possiamo ancora pregare?* (n. 12, 28-29); *Dialogo e risentimento* (n. 14, 23-24); *L'emancipazione della donna* (n. 16, 40-41); *Le dimissioni del Papa* (n. 18, 42-43); *Il sesso privo di complessi* (n. 20, 40-41); *La crisi della famiglia* (n. 22, 44-45); *Gli psichedelici vedono Dio?* (n. 24, 20-21). - anno 1971: *Il Padre amoro so lascia morire un milione di figli?* . . . 12-13); *Dalla secolarizzazione alla teologia della speranza* (nn. 16-17, 41-46).

b) in **"L'ora di religione"** (Brescia):

I perché della sofferenza umana. Riflessione teologica: 4 (1991) n. 6, 5-7; *L'enigma dell'inferno eterno. Riflessione teologica*: n. 9, 10-12; *Riflessione cristiana sulla morte*: 5 (1992) n. 1, 6-9; *La credenza nel diavolo e nei demoni. Riflessione teologica*: n. 3, 9-12; *La dottrina degli angeli. Riflessione teologica*: n. 4, 7-10; *Il male totale ossia il peccato. Riflessione teologica*: n. 5, 4-7; *L'enigma del peccato originale. Riflessione teologica*: n. 8, 2-6; *Quel fantomatico paradiso terrestre. Riflessione teologica*: 6 (1993) n. 2, 5-8; *Evoluzionismo: per o contro la fede?* *Riflessione teologica*: n. 8, 7-10; *Trinità: rompicapo o mistero di vita?* 7 (1994) n. 1, 8-11.

c) in **"Bollettino Salesiano"**:

In Avvento la speranza diventa realtà: 99 (1975) nn. 21-23, 2-4.

d) in **"Bollettino Suore Minime di N.S. del Suffragio"** (Torino):

Il purgatorio, dogma di fede definita: 33 (2003) n. 1, 2-3; *Il posto del dogma del purgatorio*: n. 2, 2-3; *La sostanza del dogma del purgatorio*: n. 3, 2-3; *Il purgatorio del purgatorio*: n. 4, 3-4.

e) in **"Avvenire"** (Milano):

Sofferenza umana e croce di Cristo: 22/3/1978, p. 5; *La sofferenza dell'uomo e la risurrezione di Cristo*: 29/3/1978, p. 5; *La sofferenza umana e l'immagine di Dio*: 15/4/1978, p. 5.

DATI BIOGRAFICI ESSENZIALI

Don Giorgio Gozzelino è nato a Torino, l'8 aprile 1930. Ha emesso la professione religiosa tra i Salesiani di Don Bosco nel 1946 ed è stato ordinato sacerdote nel 1956. Conseguita la laurea in Filosofia e in Teologia, ha intrapreso l'insegnamento della Teologia nel 1962 a Bollengo. Dal 1968 al 2005 è stato Docente di Teologia Sistematica presso la Sezione di Torino della Facoltà di Teologia della Università Pontificia Salesiana, dove negli anni 1972-1981 è stato anche Preside. È mancato l'11 maggio 2010 a Torino.

7. *Visione cristiana della pace*: 30 (1985) n. 2, 139-146.

f) in **“Dimensioni nuove”** (Elledici):

1. *Il punto di vista del teologo (rosso o verde per il Cristo?)*: 3 (1974) 53-56.

2. *Rovesciare il mito di Sisifo*: 5 (1976) n. 9, 46-50.

g) in **altre riviste**:

1. *Per un giudizio di valore sulle opere del Padre Faber, “Rivista di Pedagogia e Scienze religiose”* 2 (1963) 54-73.

2. *Il senso dell'amore matrimoniale*, “La Famiglia” 6 (1972) 298-312.

3. *La singolarità di Gesù nelle cristologie dal basso dei teologi della morte di Dio*, “Communio” 2 (1973) 536-548.

4. *Bibbia e sessualità*, “Anime e Corpi” 15 (1977) nn. 69-70, 27-38.

5. *Teologia della sessualità e mistero di Dio*, ivi, 15 (1977) n. 73, 429-440.

6. *Riflessioni teologiche sulla sessualità umana*, ivi, 15 (1977) n. 74, 601-618.

7. *La lunga marcia della escatologia cattolica contemporanea (Abbozzo critico)*, “La rivista del clero italiano” 59 (1978) n. 3, 199-215.

8. *La verginità di Maria*, “Maria Ausiliatrice” 3 (1982) n. 5, 21-22.

9. *Si deve ancora parlare degli angeli?*, “Dossier Catechisti” 3 (1986) n. 5, 25-26.

10. *Si deve ancora parlare del diavolo?*, ivi, n. 9, 25-28.

11. *La pratica della meditazione. Precisazioni e consigli*, “Quaderni di Spiritualità Salesiana” (1986) n. 3, 33-53.

12. *Dibattito sul diavolo: ragioni e significati*, “Credereoggi” 7 (1987) n. 40, 40-52.

13. *L'inferno eterno, dramma della libertà fallita*, ivi 8 (1988) n. 45, 66-78.

14. *Don Bosco con Dio. Ritratto di un santo*, “Quaderni di spiritualità salesiana” (1991) n. 6, 5-37.

15. *Dio. Escatologia*, “Vita Consacrata” 31 (1995) 750-753.

16. *“Io sono stato conquistato da Cristo” (Fil 3,12): il compimento individuale nella realizzazione del disegno di Dio. Dialettica dell'escatologia individuale con l'escatologia universale*, “Annali di studi religiosi” 2 (2001) 313-329.

17. *Angeli e demoni: fanno capire l'uomo*, “Vita Pastorale” 90 (2002) n. 7, 58.

18. *“Io vado a preparavi un posto” (Gv 14,2). Riflessioni sulla dialettica simbolica o di unità dei distinti della cristologia con l'escatologia*, “PATH” 2 (2003) 489-501

19. *Carattere ministeriale e spiritualità*, ivi, 63 (1976) 652-673.

Altri interventi:

a) in **“Meridiano 12”** (Torino):

- anno 1968: *Nuovo e vecchio dopo il concilio* (n. 24, 18-19). - anno 1969: *La pretesa dell'ateismo* (n. 2, 18-19); *E' di moda l'opzione finale, vero?* (n. 3, 20-24); *Per cambiare il mondo* (n. 4, 18-19); *Il filo della teologia* (n. 6, 16-17); *Servono ancora le suore?* (n. 8, 16-17); *Sono uomini anche i carcerati?* (n. 10,

23. Hans Küng, "Essere cristiani" (Presentazione sintetica e valutazione critica): 46 (1977) n. 9, 25-33.
24. Scandalo e mistero della sofferenza umana. Frammenti di una riflessione teologica: 46 (1977) n. 17, 3-24.
25. Teologia in blue-jeans? Un libro per gli operatori della pastorale giovanile: il "Dizionario dei temi della fede": 47 (1978) n. 7, 58-64.
26. Teologia dei ministeri I: 48 (1979) n. 3, 61-71.
27. Teologia dei ministeri II: 48 (1979) n. 5, 89-96.
28. Fede e cultura. Appunti per una riflessione teologica sul rapporto fede e cultura. Conseguenze per la catechesi: 49 (1980) n. 17, 5-10.
29. Di fronte alla morte. Il pensiero e la prassi di Gesù e di Paolo in un volume di Léon-Dufour: 51 (1982) n. 11, 75-80.
30. La lotta contro il potere delle tenebre. Realtà, significati, problemi: 55 (1986) n. 10, 25-34.
31. Spunti teologici sulla sofferenza: 73 (2004) n. 2, 22-30.

d) in **"Note di pastorale giovanile"** (CNPG - Elledici):

1. Che cosa può dire ancora ai giovani di oggi la devozione alla Madonna: 2 (1968) n. 5, 5-16.
2. Capire la Messa per viverla e farla vivere: 2 (1968) n. 11, 4-14.
3. Giustificazione teologica dell'animatore: 3 (1969) n. 6, 73-81.
4. Sesso ed amore: 5 (1971) n. 1, 19-36.
5. Il posto della Madonna nel mondo secolare: 8 (1974) n. 5, 27-41.
6. Pastorale giovanile aperta alla animazione vocazionale: quale prete?: 8 (1974) 2-33.
7. Incontro con il Cristo ed ortoprassi cristiana, "Note di Pastorale Giovanile" 11 (1977) n. 1, 39-47.
8. Un progetto di pastorale giovanile per gli operatori del nostro tempo, "Note di Pastorale Giovanile" 12 (1978) n. 5, 17-30.
9. Maria nella spiritualità giovanile: dal concilio ad oggi che cosa è cambiato?, "Note di Pastorale Giovanile" 13 (1979) n. 4, 19-33.
10. La vocazione religiosa nel contesto della vocazione umana e cristiana, "Note di Pastorale Giovanile" 14 (1980) n. 8, 3-16.

e) in **"Parole di vita"** (ABI - Elledici):

1. La problematica cristologica in discussione oggi nella Chiesa: 19 (1974) 180-195.
2. Uno sguardo di assieme sulla Cristologia di Ch. Duquoc: 19 (1974) 214-224.
3. I problemi teologici del rapporto Cristo-Chiesa: 19 (1974) 441-456
4. La rilevanza dogmatica dei dati biblici sul Cristo: 20 (1975) n. 4, 5-17.
5. Gesù Cristo liberatore: 21 (1976) n. 6, 40-54.
6. Ipotesi su Gesù: 22 (1977) n. 2, 50-68.

b) in **"Rivista Liturgica"** (Elledici):

1. *Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte*: 58 (1971) 303-322.
2. *Le sensibilità ed i contenuti teologici della Lumen Gentium e della Marialis Cultus*: 63 (1976) 291-314.
3. *Le messe dei defunti nel nuovo Messale Ambrosiano: osservazioni sui contenuti*: 66 (1979) n. 2, 375-407.
4. *La vita religiosa nel rito della professione religiosa e della consacrazione delle vergini*: 69 (1982) n. 4, 472-493.

5. *Alla radice della pratica esorcistica: problemi e compiti della odierna demonologia cristiana*: 87 (2000) n. 5, 853-872 (riprodotto in M. SODI (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, Messaggero, Padova 2003, pp. 129-153).

c) in **"Catechesi"** (Elledici):

2. *Dio nella sua opera e nelle sue parole svela la sua paternità*: 35 (1966) n. 11, 1-7.
3. *Dio si manifesta agli uomini per trasformarli*: 36 (1967) n. 1, 1-7.
4. *I segni della presenza trasformante di Dio nel mondo*: 36 (1967) n. 2, 1-6.
5. *Dio salva il mondo mediante l'attesa operosa del mondo*: 36 (1967) n. 3, 1-6.
6. *Dio ha compiuto grandi cose per i nostri padri*: 36 (1967) n. 4, 1-7.
7. *Siate santi perché io, Jahvè, sono santo*: 36 (1967) n. 5, 1-7.
8. *Una domanda per l'anno della fede: che cosa significa credere?*: 36 (1967) n. 11, 4-12.
9. *Il contenuto della catechesi sul mistero di Dio*: 37 (1968) nn. 8-9, 5-13.
10. *Precisazioni sul mistero della creazione*, ivi, 37 (1968) n. 10, 2-7.12.
11. *Salvezza, storia della salvezza e mali del mondo*: 37 (1968) n. 11, 11-15.
12. *Riflessioni sulla catechesi del mistero di Cristo*: 37 (1968) n. 12, 3-9.
15. *Il contenuto della catechesi sul mistero della Chiesa*: 38 (1969) n. 3,10-16.
16. *Contenuti del mistero di Maria*: 38 (1969) n. 4, 2-7.
17. *Sul contenuto della escatologia*: 38 (1969) n. 5, 4-13.
18. *Il supplemento del Nuovo Catechismo Olandese*: 38 (1969) nn. 8-9, 30-34.
19. *I contenuti teologici de "Il catechismo dei bambini". Analisi del testo ed osservazioni integrative*: 43 (1974) 24-31.
20. *Annotazioni teologiche sulla unzione degli infermi*: 44 (1975) n. 5, 53-59.
21. *I dati portanti della cristologia. Appunti sulle attenzioni richieste per la costruzione di una cristologia autentica*: 44 (1975) n. 15, 4-18.
22. *La Chiesa come mediazione e i ministeri ordinati. Il problema storico delle mediazioni e la connessione della ecclesiologia con la teologia dei ministeri ordinati*: 46 (1977) n. 1, 3-19.

30. *Il presbitero continuazione di Cristo. Natura e missione del sacerdozio ministeriale*, in E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica Pastores dabo vobis*, LAS, Roma 1994, 83-97.

31. "Lazzaro, vieni fuori". *La luce della fede su di un tabù moderno: la morte*, in F. CARDINI (ed.), *Processi alla Chiesa. Mistificazione e apologia*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 145-165.

32. *Satana: mito o realtà. Il dibattito teologico*, in AA.VV., *Il revival del satanismo*, Elledici, Leumann (Torino) 1997, 26-32.

33. in AA.VV., *Enciclopedia del Cristianesimo*, De Agostini, Novara 1997: *Novissimi* (p. 497); *Giudizio* (p. 366); *Giudizio universale* (p. 367); *Inferno* (pp. 389-391); *Limbo* (p. 426); *Morte* (pp. 482-484); *Paradiso* (pp. 535-536); *Purgatorio* (pp. 581-582); *Reincarnazione* (p. 591); *Speranza. La riflessione teologica ed antropologica* (pp. 640-641); *Vita eterna* (p. 696).

34. in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di Omiletica*, Elledici, Leumann (Torino) 1998: *Escatologia* (pp. 449-453); *Grazia* (pp. 659-664); *Religiosi/Religiose* (pp. 1338-1341).

35. in AA.VV., *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999: *Presenza di Dio* (pp. 1038-1043); *Promozione umana* (pp. 1043-1044).

36. *Problemi e compiti dell'odierna demonologia cristiana*, in M. SODI (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell'esorcismo*, Messaggero, Padova 2003, 129-153.

37. *La santità dei ministri ordinati nel contesto di una eccesiologia di comunione*, in O. AIME - G. GHIBERTI - G. TUNINETTI (edd.), *In sequela Christi. Miscellanea in onore del Card. Severino Poletto Arcivescovo di Torino in occasione del suo LXX compleanno* (Studia Taurinensis 13), Effatà, Cantalupa (Torino) 2003, 239-264.

Articoli

a) in "Salesianum":

1. *Il problema cristologico oggi. Quinto congresso nazionale ATI*: 35 (1973) 119-126.
2. *La salvezza cristiana. Sesto congresso nazionale AT*: 37 (1975) 613-632.
3. *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea. Come parlare della escatologia oggi*: 54 (1992) 79-98 (Condensato: *Problemas y cometidos de la escatología contemporánea, "Selecciones de Teología"* 33 (1994) n.130, 126-135).
4. *La creazione, mistero di un amore spinto oltre ogni limite*: 56 (1994) 225-246.
5. *Il dogma del peccato originale, lieto annuncio di una indomabile volontà di perdono*: 56 (1994) 489-510.

14. *L'inferno eterno: una realtà incompresa e contestata*, in E. QUARELLO (ed.), *Il mistero dell'aldilà*, LAS, Roma 1980, 65-86.
15. *Maria negli orientamenti della teologia attuale dal concilio Vaticano II alla Marialis Cultus ed al suo seguito*, in A. PEDRINI (ed.), *La Madonna dei tempi difficili*, LAS, Roma 1980, 37-72.
16. *La vita religiosa dono dello Spirito Santo per la Chiesa locale*, in AA.Vv., *La vita religiosa dono dello Spirito Santo per la Chiesa locale*, Scuola Grafica Salesiana, Milano 1981, 27-44.
17. *L'antropologia integrale come fondamento del rapporto teologia, filosofia e scienze umane*, in J. PICCA (ed.), *La formazione intellettuale nell'ambito della formazione salesiana*, UPS, Roma 1982, 27-43.
18. *La mariologia nel catechismo degli adulti*, in AA.Vv., *Il catechismo degli adulti*, Marietti, Torino 1982, 60-74.
19. *Salì al cielo, siede alla destra di Dio Padre onnipotente*, in AA.Vv., *Credo in Dio Padre*, Ancora, Milano 1983, 81-94.
20. *I religiosi nella vita della Chiesa locale. Spunti teologici*, in AA.Vv., *Silenzio e Parola*, Elledici, Leumann (Torino) 1983, 131-150.
21. *L'identità della teologia spirituale: problemi e linee di soluzione*, in AA.Vv., *Gesù il Signore. Riflessioni e scelte pastorali*, Piemme, Casale Monferrato 1983, 203-216.
22. in G. Gevaert (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann (Torino) 1986: *Angeli e demoni* (pp. 33-34); *Escatologia* (pp. 245-247).
23. *Contenuti e criteri per un corretto annuncio di Maria ai giovani. Linea teologica*, in AA.Vv., *Come annunciare ai giovani Maria. Principii e proposte*, Centro Mater Ecclesiae, Roma 1986, 56-74.
24. *Vivere di fede: Dio nell'esistenza quotidiana*, in R. TONELLI (ed.), *Essere cristiani oggi. Per una ridefinizione del progetto cristiano*, LAS, Roma 1986, 131-148.
25. *Antropologia teologica, antropologia filosofica, ed antropologia delle scienze umane a confronto: le condizioni di un incontro*, in AA.Vv., *Cristiani e cultura*, Angeli, Milano 1988, 222-227.
26. *Maria Ausiliatrice, madre della Chiesa, nella sua mediazione materna*, in AA.Vv., *Atti del Primo Congresso Internazionale di Maria Ausiliatrice*, Centro Mariano Salesiano, Torino 1989, 39-52.
27. in AA.Vv., *Lezioni sul Credo*, Elledici, Leumann (Torino) 1989: *La fede nella interpretazione della Chiesa* (pp. 34-47); *La fede in Dio nella teologia* (pp. 73-88); *Io credo in Gesù Cristo* (pp. 112-128); *Credo nello Spirito Santo* (pp. 151-168); *La Chiesa interpreta se stessa* (pp. 195-214); *Escatologia e pensiero credente* (pp. 237-254).
28. *Maria nella fede della Chiesa Cattolica*, in AA.Vv., *Spiritualità Mariana*, San Massimo, Torino 1989, 47-68.
29. *Escatologia*, in M. MIDALI - R. TONELLI (edd.), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Elledici, Leumann 1989, 297-306.

5. *L'unità in Dio* (Quaderni dell'Opera dell'Amore Infinito, n. 21), Scuola Grafica Salesiana, Torino 1998, pp. 16.
6. *Inchiesta sugli angeli*, Elledici, Leumann (Torino) 2001, pp. 34.
7. *Indagine sul diavolo*, Elledici, Leumann (Torino) 2002, pp. 34.
8. *Dio e i mali del mondo*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, pp. 33.

Contributi a opere in collaborazione

1. *Nota Bibliografica*, in AA.Vv., *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Elledici, Leumann (Torino) 1967, 75-81.
2. *Riflessioni sulla formazione della coscienza morale*, in AA.Vv., *Adolescenti e Penitenza*, Elledici, Leumann (Torino) 1969, 71-78.
3. *La dimensione ecclesiale*, in AA.Vv., *Documento di Base: Rinnovamento della Catechesi*, Elledici, Leumann (Torino) 1970, 401-418.
4. *La vita religiosa come segno e testimonianza*, in A. FAVALE (ed.), *Per una presenza viva dei religiosi nel mondo*, Elledici, Leumann (Torino) 1970, 349-382.
5. *I segni dei tempi*, in AA.Vv., *Linee di rinnovamento. I salesiani di Don Bosco oggi*, Elledici, Leumann (Torino) 1971, 179-205.
6. *Il dialogo, forma di servizio della Chiesa*, in AA.Vv., *Il servizio salesiano ai giovani*, Elledici, Leumann (Torino) 1971, 179-205.
7. *Dottrina sul presbiterato*, in A. FAVALE - G. GOZZELINO, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, Elledici, Leumann (Torino) 1972, 47-190.
8. *Don Bosco era il suo progetto*, in AA.Vv., *Don Rua vivo*, Elledici, Leumann (Torino) 1973, 100-114.
9. *I contenuti essenziali degli esercizi alla luce della teologia attuale: la dimensione trinitaria della fede nella predicazione degli esercizi*, in AA.Vv., *Il rinnovamento degli esercizi spirituali*, Elledici, Leumann (Torino) 1975, 171-227.
10. *Unzione degli Inferni*, in AA.Vv., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3°, Marietti, Torino 1977, 499-510.
11. *Una vita raccolta su Dio. Annotazioni critiche sulla teologia degli istituti di vita consacrata nella Chiesa*, in P. BRAIDO (ed.), *In Ecclesia* (Miscellanea Paolo VI), LAS, Roma 1977, 385-415.
12. in AA.Vv., *Dizionario dei temi della fede*, SEI, Torino 1977: *Giudizio* (pp. 142-149); *Inferno* (pp. 161-167); *Maria* (pp. 239-246); *Morte* (pp. 267-274); *Padre - Trinità* (pp. 289-296); *Paradiso* (pp. 297-303); *Purgatorio* (pp. 367-373); *Satana* (pp. 401-411); *Unzione degli Inferni* (482-488); *Vita religiosa* (pp. 497-504). Trad. franc. in J. DORE (éd.), *Les grands thèmes de la foi*, Desclée, Paris 1979 (pp. 41-44. 116-120. 209-215. 294-300. 341-347. 373-379).
13. *Vita consacrata*, in AA.Vv., *Dizionario Teologico Interdisciplinare. Supplemento*, Marietti, Torino 1978, 25-48.

BIBLIOGRAFIA DEL PROF. GOZZELINO

Libri

1. *La filosofia di Alfred Jules Ayer*, PAS Verlag, Zürich 1964, pp. 199.
2. *La vita spirituale nel pensiero di Federico Guglielmo Faber*, PAS Verlag, Roma 1969, pp. 223.
3. *I vangeli dell'ateismo cristiano*, Elledici, Leumann (Torino) 1969, pp. 158.
4. *I grandi temi del contenuto della catechesi*, Elledici, Leumann (Torino) 1972-1973, pp. 222.
5. *L'unzione degli infermi. Sacramento della vittoria sulla malattia*, Marietti, Torino 1976, pp. 204.
6. *Una vita che si raccoglie su Dio. Annotazioni teologiche sulla identità dei consacrati*, Elledici, Leumann (Torino) 1978, pp. 80.
7. *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Elledici, Leumann (Torino) 1985, pp. 527.
8. *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Elledici, Leumann (Torino) 1989, pp. 255 (trad. spagn.: *En la Presencia de Dios. Elementos de teología de la vida espiritual*, CCS, Madrid 1994, pp. 303).
9. *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elledici, Leumann (Torino) 1991, pp. 452.
10. *Lineamenti di escatologia*, Elledici, Leumann (Torino) 1992, pp. 143.
11. *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Elledici, Leumann (Torino) 1992, pp. 255.
12. *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elledici, Leumann (Torino) 1993, pp. 504.
13. *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, Elledici, Leumann (Torino) 1997, pp. 221.
14. *Ecco tua madre. Breve saggio di mariologia sistematica*, Elledici, Leumann (Torino) 1998, pp. 142.
15. *Angeli e demoni. L'invisibile creato e l'avventura umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 244.

Opuscoli

1. *L'affidamento a Maria Ausiliatrice, Madre della Chiesa*, Centro Mariano Salesiano, Torino 1984, pp. 15.
2. *Dibattito sul diavolo*, Elledici, Leumann (Torino) 1986, pp. 31.
3. *Inchiesta sugli angeli*, Elledici, Leumann (Torino) 1986, pp. 32.
4. *Maria nella fede e nella vita della Chiesa*, Centro Mariano Salesiano, Torino 1988, pp. 30.

Gesù. Non si può dimenticare infatti che questa realtà, che ad opera di Gesù ha già perso la guerra, è capace di vincere singole battaglie di retroguardia col mordere a morte gli insensati che si fidano di se stessi anziché affidarsi al Signore. Come ha scritto sant'Agostino, «il diavolo può latrare, può sollecitare; ma non può mordere se non coloro che lo vogliono. Non nuoce imponendosi con la forza ma facendosi strada con la persuasione; non estorce il consenso ma lo chiede». E riesce ad ottenerlo attraverso il peccato, in proporzione della sua gravità.

ricorrere a Dio. E qui sta la ragione di fondo della astiosa ripulsa che la cultura dominante, stabilita sul principio della autosufficienza umana, oppone alla verità della demonologia.

II. Gesù e il male

Si comprende allora che parlare del diavolo porta necessariamente a parlare della assoluta indispensabilità di Gesù per la vittoria sui mali che affliggono il mondo, e dunque a passare dal versante antropologico a quello cristologico. Se è vero che Satana è più forte dell'uomo, è ancora più vero che Gesù è più forte di Satana: quel che è impossibile all'uomo è possibile a Dio, che salva con Cristo, per Cristo e in Cristo. La demonologia cristiana dà piena conferma all'annuncio che anche nell'ambito della lotta contro la degradazione morale dell'uomo non esiste nome nel quale si dia salvezza al di fuori di quello di Gesù Cristo. Chi non si apre a lui in uno dei tanti modi in cui questo può accadere, o chi tronca il legame con lui, si pone in balia di una forza malefica di tali proporzioni da rendere irrisorio qualsiasi tentativo di opposizione. Chi invece gli va dietro, percorrendo la strada tracciata da lui, ha già la sicurezza della vittoria.

Con orrore, ma non con terrore

Lo smascheramento dell'azione diabolica nel mondo non può dunque provocare paura, bensì solo un fermo attaccamento alla persona ed al messaggio di Gesù. Il Maligno si contrappone al Salvatore come una creatura che contrasta il Creatore: il diavolo è tanto impari di fronte al Signore quanto può esserlo un essere finito di fronte a Dio. Il credente prende coscienza di lui con orrore, ma non con terrore, perché lo sa impotente, sconfitto e domato. Né rivolge lo sguardo anzitutto su Satana ed i demoni, quasi avessero il diritto di costituire il primo oggetto della sua attenzione, bensì sul Signore risorto. È quanto spingeva santa Teresa d'Avila a dire, col suo straordinario buon senso: «Non capisco le paure di chi grida: demonio! demonio!, mentre si potrebbe gridare: Dio! Dio! Avendo un Re così grande ed onnipotente, che tutto può e tutto sottomette, non si deve aver paura di nulla. Quando Dio è contento di noi, non v'è alcuno che ci possa far danno: i nostri nemici se ne fuggono tutti con le mani nei capelli». Resta vero, peraltro, che bisogna accogliere in tutta serietà gli avvertimenti del vangelo sulla necessità della vigilanza e dell'appoggiarsi in ogni cosa su

coscienza individuale come pure nelle strutture e nei pregiudizi della società. Tuttavia né le inclinazioni cattive di ciascuno né le spinte collettive né le forze di inerzia sociale rendono conto di tutto il male di cui soffriamo; e vi sono esperienze umane che lasciano presentire nel male un "mistero di iniquità" che i dati immediati di esperienza non riescono a spiegare».

Il «mistero di iniquità» che agisce nella storia

Da questo punto di vista, credere che il diavolo è attivo e potente nella storia vuol dire ammettere che la malvagità, la corruzione, la degradazione morale, con i mali che le accompagnano, sono più grandi di qualsiasi progetto puramente umano di risanamento. Significa prendere atto che se già il male di produzione propriamente umana, ossia il peccato, con le sofferenze che ne conseguono, non è in alcun modo superabile, dalle sole forze dell'uomo bensì unicamente dall'affidamento a Dio, tanto più risulta tale quest'altra presenza negativa. Comporta il confessare che il pieno riscatto della umanità dalla corruzione della libertà coinvolge totalmente l'uomo e lo impegna sino allo spasimo, certo, ma può consistere ultimamente solo in un dono da accogliere con sconfinata riconoscenza dalle mani di Dio. Sicché «la giustizia definitiva può essere per l'uomo soltanto una speranza, mai una conquista, perché di fronte alla prigione dell'uomo nel male ogni tentativo dell'uomo di liberarsi si trova esso stesso sotto il condizionamento del male, e ci si muove in una sorta di circolo diabolico» (W.Kasper).

Tra fanatismo e frustrazione

La controprova di queste significazioni viene dalle concrete esperienze della vita. Chi cede alla tentazione di fare del male operante nella storia un qualcosa che entra interamente nella portata dell'uomo cade in un tragico esito: per un verso, in quanto si illude di trovare una soluzione completa di tutte le storture del mondo, finisce col trasformarsi in un intollerante fanatico e spesso sanguinario; per un altro, si espone ad una tal serie di delusioni cocenti, come succede a chi tenti di uscire dalle sabbie mobili prendendosi per i capelli, da soccombere alla disperazione.

La verità è che il male umano, già per se stesso non superabile dalle sole forze dell'uomo, non è soltanto umano. In quanto è realmente umano, obbliga l'uomo ad assumere le proprie responsabilità, desistendo dal fare di Satana un comodo alibi. In quanto è più che umano, lo costringe ancor più a

IL SIGNIFICATO DELLA CREDENZA NEL DIAVOLO

da *Indagine sul diavolo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2002, 20-24.

In un breve saggio del 1982, dal titolo «Commiato dal diavolo?», lo studioso italiano I. Mancini riporta un episodio in cui fu coinvolto il celebre filosofo ebreo marxista Ernst Bloch. «C'era stata qualche tempo prima della sua morte una delle riunioni periodiche della facoltà teologica di Tubinga, e vi era stato relatore H. Haag, noto autore del libro "La liquidazione del Diavolo" (1969), che ora presentava la sua opera maggiore di demonologia, "La credenza nel diavolo". Di fronte alle attenuazioni, demitizzazioni, secolarizzazioni che riducevano quasi a nulla la dottrina biblica ed ecclesiale sul diavolo, Bloch si sentì tradito nella animazione profonda della sua ricerca filosofica, sì che, spazientito, si alzò di scatto e, barcollando per la quasi totale cecità, uscì dalla sala apostrofando l'oratore con la dura invettiva: qui il male non è preso sul serio».

Questa forte reazione di Bloch si accorda perfettamente con l'intenzione profonda del discorso del Nuovo Testamento su Satana. La letteratura neotestamentaria, in effetti, non parla del diavolo se non per annunciare da una parte l'impotenza dell'uomo a vincere il male con le sole sue forze (e tale notizia, ovviamente 'pessima', è ciò che accomuna la demonologia cristiana a qualsiasi altra), e dall'altra la vittoria di Gesù su di lui (e tale notizia, evidentemente 'ottima', è ciò che le appartiene in proprio). Ciò fa capire che il discorso su Satana non va inteso primariamente come una sorta di informazione su Satana stesso quanto piuttosto come una rivelazione concernente sia (versante antropologico) la debolezza dell'uomo sia soprattutto (versante cristologico) l'assoluta necessità di affidarsi alla sovrana potenza salvatrice di Gesù.

I. L'uomo e il male

Sul versante antropologico, la credenza nel diavolo e nei demoni permette di capire che il male operante nel mondo, lungi dall'essere su misura dell'uomo e della sua razionalità, si allarga a dimensioni che si sottraggono del tutto alla sua presa. È quanto fa osservare l'autorevole rivista teologica *Lumière et Vie* là dove osserva: «Allorché si cerca di determinare la responsabilità del male nel mondo, la si trova anzitutto nell'uomo, nella sua

Gli angeli ci chiamano per nome

Una lunga tradizione credente parla, peraltro, di una cura speciale di un singolo angelo per ogni singolo uomo. E questa è l'espressione di una bella verità giustificata dal fatto che la custodia attuata dagli angeli deriva dalla custodia operata da Dio e fa tutt'uno con essa.

A suo riguardo, cominciamo col mettere in chiaro due punti di rilievo. Primo: tale ulteriore credenza è un dato fondato e da ritenere. Secondo: la dottrina degli angeli custodi non si esaurisce in questa sua specificazione, per cui non è lecito pensare che, essendoci un angelo per ogni singolo uomo, tutti gli altri angeli non si interessino di lui.

Poste queste premesse, ci è facile precisare che in questa estrema singolarizzazione della missione degli angeli viene alla luce una verità molto preziosa: Dio non custodisce una massa anonima ed indifferenziata, bensì un popolo, ossia una unità nella quale i singoli sono persone irripetibili ed inconfondibili. Egli avvolge della sua presenza provvidente e chiama per nome tutti e «ciascuno». A pari, ed in forza sua, anche gli angeli sono custodi di tutti e di «ciascuno». I loro rapporti con gli uomini sono personali, e cioè non uniformi e standardizzati, ma rigorosamente individuali e singolari, propri e diversi per ognuno, come si addice all'amore.

Anche gli angeli, dunque, ci chiamano per nome. Essi vincono, con Gesù ed i santi, la nostra solitudine. E ci spingono a vincere la solitudine dei nostri fratelli.

Luminosi modelli di vita riuscita

Un ulteriore beneficio dell'attenzione agli angeli proviene dalla esemplarità dei loro rapporti rispetto a quelli che impegnano gli uomini.

Come emerge dalla Bibbia, il primo ufficio degli angeli consiste nella adorazione di Dio, del quale essi contemplano il volto. Mentre il secondo concerne la missione di annuncio, protezione e sostegno che essi hanno rispetto agli uomini.

In tali attività angeliche è facile riconoscere il corrispettivo degli impegni dell'uomo nei confronti di Dio e dei fratelli, quelli formulati normativamente dal comandamento supremo dell'amore di Dio e del prossimo. La loro luce fa capire che l'uomo è chiamato a condurre, anche con l'ausilio degli angeli, una vera «*vitae angelicae*».

L'angelo custode

E chiudiamo con un cenno al tema, tanto caro alla devozione popolare, dell'angelo custode.

La certezza che gli angeli proteggono gli uomini consegue, come accade per i santi del cielo, dalla loro identità di glorificati. Angeli e santi sono creature definitivamente assise «alla destra del Padre», accanto a Dio in e con Gesù. Ma Dio è il custode dell'uomo (1 Pt 5,7). Dunque la santità riflessa degli angeli, non potendo essere diversa dalla santità sorgiva del Padre, comporta necessariamente una identica funzione di sostegno e di protezione degli uomini.

In realtà, un angelo che non fosse custode degli uomini non sarebbe neppure un angelo: gli mancherebbe qualcosa di ciò che è proprio di Dio, non si troverebbe realmente al suo cospetto, la sua comunione con lui non sarebbe completa. Contrariamente a quanto disse Caino, per difendersi dalla denuncia di Dio che lo interrogava sulla sorte del fratello Abele (Gn 4,9), ogni libertà ha la vocazione di essere «il guardiano del fratello», e cioè l'aiuto, il richiamo ed il sostegno del prossimo. Negli angeli e nei santi tale vocazione è totalizzata, e quindi la custodia si realizza integralmente.

Anche da questo punto di vista, la nostra esistenza deve puntare ad essere una vera «*vitae angelicae*».

più pretendere di esaurire la potenza creatrice di Dio, giacché l'uomo è là, quale soggetto ed immagine della profondità personale di Dio. A sua volta, per via degli angeli, l'uomo non può interpretarsi come la sola realtà spirituale dell'universo creato. Così anche lui entra nello spogliamento di sé e nella umiltà che dispongono a ricevere la meravigliosa rivelazione della paternità di Dio offerta dal vangelo nella persona di Gesù» (G. Martelet).

Nell'assetto della creazione voluta di fatto da Dio, accanto alle coscenze e libertà umane esistono quelle coscenze e libertà superiori che chiamiamo angeli. Chi, con l'ascolto della Parola di Dio e la preghiera, si apre alla loro presenza, impara ad essere sempre più «in relazione» con Dio, con i propri fratelli e con il mondo; impara ad essere, cioè, sempre più «persona».

Regina degli angeli: una semplice donna, Maria

C'è un aspetto, peraltro, per il quale la realtà degli angeli, pur continuando a relativizzare l'uomo nel modo spiegato, contribuisce assieme ad esaltarlo in maniera straordinaria.

Gli angeli sono creature superiori all'uomo: su questo la tradizione cristiana non ha mai nutrito dubbi. Ora, l'evento centrale del disegno di Dio sulla creazione consiste nella incarnazione, e cioè nella traduzione del Figlio di Dio non in una esistenza angelica, bensì nell'umile e fragile condizione umana. Il fondamento e la giustificazione della creazione, Gesù Cristo, è un vero uomo, non affatto un vero angelo. Gli angeli sono angeli di Gesù, servi di un autentico uomo: ed hanno per regina una semplice donna, Maria.

Paradossalmente, pur nella sua piccolezza e precarietà, l'uomo costituisce il centro della celebrazione della gloria di Dio compiuta dal creato.

Ritroviamo in questo fatto sconcertante la strategia tipica del Dio di amore, che sceglie gli strumenti più deboli e poveri per le sue imprese più alte. Gesù si è felicitato con quelli che contavano di meno scegliendo i suoi discepoli tra gli umili, e facendone le colonne del suo Regno; Dio si congratula con la libertà più piccola, quella umana, organizzando l'intera creazione attorno ad essa. La dignità dell'uomo, di ogni singolo uomo, si mostra veramente immensa. Dunque, non si può credere agli angeli senza crescere nella stima e nell'apprezzamento della causa dell'uomo nel mondo.

Una sinfonia cosmica di immense proporzioni

Non solo. L'attenzione alla presenza amorosa degli angeli fa capire meglio l'ampiezza del disegno divino di mettere l'intera creazione in rapporto di dipendenza per la vita o la morte con Gesù.

Nel prologo della lettera agli Efesini si legge che Dio, mediante la vita, morte e risurrezione di Gesù, «ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno, cioè, di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,9-10). L'uomo è fatto per la gloria di Dio, e cioè per la partecipazione della vitalità di Dio, raggiunta nella assimilazione a Gesù risorto. E' il motivo per cui le preghiere eucaristiche della messa si concludono tutte nella proclamazione: «Per Cristo, con Cristo ed in Cristo, a te, Dio Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli. Amen». L'onore e la gloria del Padre sono l'uomo medesimo che si unisce nello Spirito Santo a Gesù.

La credenza negli angeli dice che questa «gloria» data dall'uomo a Dio mediante il dono di se stesso a Dio si inserisce in una sinfonia cosmica di inaudite proporzioni. Per ciò stesso, da una parte esalta in modo incomparabile il ruolo totalizzante che Gesù possiede nella storia e nel mondo. E dall'altra, mostra quale immensa estensione rivesta la risposta delle creature a Dio.

Guardare agli angeli per capire meglio noi stessi

Altro beneficio della credenza negli angeli è l'aiuto che presta a cogliere l'identità dell'uomo e la portata profonda dei compiti che lo caratterizzano.

Intanto, essa ricorda all'uomo che egli non è fatto per bastare a se stesso, ma per stabilizzarsi in una logica di comunione e di incontro con quanto lo circonda. E perciò gli rammenta che la superbia della vita e l'egoismo sono le sue disgrazie più gravi, e l'umiltà e la carità le sue promesse più grandi.

E' facile prenderne atto pensando che gli angeli e gli uomini con la loro compresenza sono ragione gli uni per gli altri di vera umiltà. «Come nella umanità, l'uomo non è umano senza la donna, e ciascuno dei due trova nell'altro il testimone gioioso di una impossibile sufficienza, così accade per l'umanità ed il mondo degli angeli. Per causa nostra, gli angeli non possono

A CHE COSA SERVE CREDERE AGLI ANGELI?

da *Inchiesta sugli angeli*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2001, 27-32.

Ed eccoci alla chiarificazione dei significati e dei valori della credenza negli angeli.

Come la rivelazione del potere del diavolo mette a nudo la densità sovrumana del male operante nella storia, obbligando l'uomo a rendersi conto della impossibilità di accogliere il Regno di Dio senza un costoso combattimento condotto nella fede, così la manifestazione della partecipazione degli angeli all'opera della salvezza illumina la profondità del rapporto di Dio con gli uomini, la posizione incomparabile di Gesù nella creazione, e il paradosso della piccolezza - grandezza dell'uomo.

Oltre la disastrosa miopia del materialismo

I benefici che l'angelo arreca invisibilmente all'uomo equivalgono, osserva un teologo, ad altrettante rivelazioni della concretezza dell'amore di Dio per le sue creature. «In quanto ne mostra la vicinanza d'amore alle più diverse situazioni umane, l'angelo è il messaggero della fedeltà divina. In quanto si fa veicolo della Parola eterna, è strumento della luce che viene dall'alto. In quanto garantisce l'accesso alla possibilità impossibile che solo sta nelle mani dell'Altissimo, annuncia la custodia e la protezione che l'Eterno offre a coloro che lo amano ed in lui confidano. In quanto si presenta come umile servo ed inviato, dice la sovrana signoria di Dio. In quanto, infine, interviene per stimolare gli uomini a compiere il disegno salvifico del divino Amore è il messaggero della provvidenza celeste» (B. Forte).

La credenza negli angeli stimola la sensibilità per l'invisibile e avvicina a Dio. Per ciò stesso, abilita a familiarizzare con quanto supera i gretti confini di ciò che è immediatamente constatabile, insegnando ad andare oltre la disastrosa miopia del materialismo, per il quale conta soltanto ciò che cade sotto i sensi, ed educa a mettere al primo posto i valori spirituali.

L'angelologia aiuta a creare e sostentare quella retta apertura alla trascendenza senza la quale nessun discorso riguardante la fede arriva ad essere significativo.

Queste analogie⁶⁰ mettono in chiaro che i consacrati si distinguono dai laici secolari non già in quanto questi ultimi sono laici (cosa che li differenzia invece dai ministri ordinati) bensì in quanto sono secolari. Ma vanno usate con la cautela richiesta dal loro essere delle semplici approssimazioni, poiché, se nel loro caso le differenze si giocano in rapporto a valori appartenenti allo stesso ambito e dunque rigorosamente paritari (si tratta sempre e solo di valori relativi), nel caso della distinzione tra vita secolare e vita consacrata le differenze sono determinate da valori appartenenti ad ambiti diversi e gerarchizzati (l'uno provvisorio o storico e subordinato all'altro, e l'altro definitivo o metastorico e legato ma non subordinato al primo); tanto da giustificare l'attribuzione di quel carattere di *superiore specialità* alla vocazione per la vita consacrata (corrispondente alla superiore specialità del valore assoluto rispetto ai valori relativi) che viene sostenuto dalla prospettiva della seconda versione della via regale. Salva restando l'esigenza di una reimpostazione in chiave ecclesiologica di tale prospettiva (cf capitolo precedente), si tratta di prendere atto, in sostanza, che il concentrarsi su Dio e su Cristo offre maggiori possibilità di sviluppo dell'essere cristiano (sempre a beneficio di tutti) del concentrarsi, sia pure in nome della fede, su qualche valore relativo; o che il fermarsi sulla sottolineatura od evidenziazione o selezione di un testo aiuta maggiormente a recepirlo di quanto possa fare la lettura di una riga qualsiasi.

potenza di un numero di base nel quale tutti sono compresi» (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, o.c., pp. 288-289).

⁶⁰ Alle quali se ne può aggiungere una quarta, disegnata ancora dal Tillard là dove afferma che «la vita religiosa sotto tutte le sue forme, all'interno della missione e dell'azione della Chiesa in mezzo al mondo, ha per vocazione quella di cantare il *cantus firmus* del riferimento a Dio. Però va notato che tale *cantus* viene effettuato solo nel seno della polifonia»; e poi aggiunge: «la sua presenza, come quella del *cantus firmus* nella polifonia, permette alle altre voci di affermarsi con audacia e di andare talvolta fino al limite del possibile» (J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, o.c., pp. 425.428).

comune che non manca di prestare attenzione alla salute, e però non fa di questa cura l'orizzonte specifico della sua attività ordinaria, magari preferendole qualche altro ambito professionale.

La consacrazione possiede una significazione ed una funzione affini a quelle di una radiografia, che, senza negare l'importanza dei tessuti e dei vasi di un arto e senza affatto prescindere dalla loro realtà, mette in evidenza, e quindi concerne direttamente, soltanto l'ossatura;⁵⁷ mentre la vita secolare può essere paragonata ad un check-up generale praticato da un medico di famiglia.⁵⁸

La vita consacrata può essere paragonata alla sottolineatura, o evidenziazione, o selezione (per usare il linguaggio dell'informatica), di un testo scritto: operazioni nelle quali caratteri e parole rimangono tali e quali, senza aggiunte od omissioni, ma acquistano un assetto nuovo, l'assetto di un *risalto* che cattura l'attenzione e stimola l'assimilazione e la memoria.⁵⁹

⁵⁷ Cf J. M. TILLARD, *Religiosi perché?*, Dehoniane, Bologna 1973, p. 45. Scrive lo stesso autore: la vita consacrata è «una forma di vita pensata e costruita in maniera tale che la preoccupazione del Dio di Gesù Cristo del suo servizio vi affiori come a nudo, come il tronco di un albero spogliato dalla sua scorza» (Id., *Davanti a Dio e per il mondo*, o.c., p. 87).

⁵⁸ «Per tradurre in una maniera un po' grossolana questa intuizione potremmo dire che, nel caso del cristiano impegnato nel modo corrente di vivere il vangelo, la preoccupazione di Dio si scorge in filigrana nel complesso del suo lavoro, delle sue responsabilità e della sua famiglia [...] Invece nel caso del religioso la preoccupazione di Dio diventa il principio attorno a cui si tesse la vita quotidiana» (I. M. R. TILLARD *Davanti a Dio e per il mondo*, o.c., pp. 87-88).

⁵⁹ È quanto viene espresso in chiave biblica da un esperto che al termine di una accurata indagine del materiale neotestamentario sulla vita consacrata conclude: «la vita consacrata porta *in superficie* ciò che è di tutti, facendosi al tempo stesso memoria e profezia, attesa ed anticipo *già ora* di ciò che verrà. E in questo modo che [...], al di là delle singole modalità che può assumere, svolge il suo più importante servizio: farsi trasparenza del vangelo, della *radice* del vangelo, interpellando così ogni cristiano, qualunque scelta abbia fatto» (B. MAGGIONI, *Il fondamento evangelico della vita consacrata*, in AA.Vv., *Vita consacrata, un dono del Signore alla sua Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1993, pp. 93-128; qui 127). Usa una immagine affine von Balthasar che spiega: «lo stato dei consigli non vuole realizzare altro ideale "più alto" che quello universalmente cristiano, e deve perciò, sulla sua via particolare, rappresentare per tutti la perfezione evangelica alla quale tutti dovrebbero aspirare. Esso è come l'elevazione a

particolare di chi assume quale specifico intento della vita la *promozione più diretta possibile* del rapporto con Dio (= valore religioso) inaugurato una volta per sempre dalla risurrezione di Gesù. Specifico dei consacrati è l'entrare in una situazione oggettiva permanente di polarizzazione sul rapporto con Dio per Cristo e nello Spirito⁵⁵ che fa di essi la punta traente della risposta della Chiesa Sposa al Signore suo Sposo. Loro peculiarità è di costituire una modalità oggettiva di discepolato del Cristo stabilita su di una vincolazione più stretta al definitivo; al punto da rendere comprensibile che la via per assumerla, e cioè la cosiddetta *professione* religiosa o consacrata, non costituisca un sacramento nel senso eminente che è esclusivo dei sette sacramenti.⁵⁶

2.2. Tre analogie, tratte dall'esperienza, chiarificano l'idea sottesa alla distinzione.

Il consacrato è simile al medico, che ha scelto, nella costellazione dei valori profani, di dedicarsi al valore della salute fisica, e vive gli altri valori in subordinazione a tale specializzazione. Il secolare è paragonabile all'uomo

⁵⁵ Si tratta di uno «stato di vita che si organizza, anche materialmente, per Cristo e per ciò che è suo [...]; di uno stato di vita in cui le persone da amare vengono date e tolte direttamente da Cristo, nella sua Chiesa e per le sue necessità [...]; di uno stato di vita teso a familiarizzarsi sponsalmente alla persona di Cristo, accogliendo e amando ogni altro prossimo e ogni altra cosa per il fatto che a lui appartengono» (A. SICARI, *Diversità e complementarità degli stati di vita*, in CommI [1994] n. 135, 8-24, qui 15.16).

⁵⁶ «Qualche volta», annota un autore, «ci viene posta la domanda: perché la professione religiosa con il voto di perpetua castità non è annoverata tra i sacramenti? Per dare una risposta non superficiale, bisogna ricordare che le prime nozze programmate nel piano di Dio sono quelle di Cristo con la Chiesa. Il sacramento del matrimonio, che fa dell'uomo e della donna "una carne sola" e dà loro la grazia di convivere santamente, attinge forza e significato da quella precedente e superiore realtà celeste. Il matrimonio, appunto perché sacramento, è nel genere del "segno"; mentre la professione religiosa rende capace la persona di inserirsi fin dal tempo presente nella realtà delle nozze eterne con l'Agnello, che è Cristo (Ap 14,4). E chi possiede la realtà, non ha bisogno di indugiare nel segno. In conclusione: la professione religiosa non è un sacramento perché è qualcosa di più» (A. GIGLIOLI, *La vita consacrata, realtà essenziale della Chiesa: considerazioni teologiche*, in NotCism [1993]n. 279, 630-651, qui 646). Si vuol dire, in sostanza, che la non sacramentalità (da intendere nel senso più forte del termine) della professione consegue dal fatto che la vita consacrata, essendo meno connessa al provvisorio, risulta per ciò stesso meno prossima al regime tipicamente viatore dei segni (anche se evidentemente sempre dipendente da esso).

Lo stato di vita dei *laici secolari* (che il concilio chiama semplicemente laici)⁵² costituisce la condizione ordinaria, e quindi generalizzata, dei membri della Chiesa, che viene immediatamente indotta dal conferimento del battesimo.⁵³ La qualifica di *laici* (che significa: appartenente al popolo [laòs] di Dio) sottolinea lo statuto di ordinarietà e di larghissima prevalenza quantitativa sotteso alla loro vocazione, ma serve pure a distinguerli dai ministri ordinati (della cui collocazione ecclesiale parleremo in seguito). La qualifica di *secolari*, invece, li connota direttamente in rapporto ai consacrati, e deriva dalla stretta connessione che essi intrattengono con il *saeculum*, o insieme dei valori *profani* (provvisori) propri della situazione viatrice terrena.⁵⁴

Badando alla peculiarità dei laici secolari in quanto secolari, e tenendo ben fermo che la vita consacrata costituisce una vocazione speciale, comprendiamo allora che lo stato dei *consacrati* realizza la condizione

⁵² Buona panoramica critica delle attuali discussioni sulla loro identità in M. VERGOTTINI, *La teologia e i «laici»*, in *Teol* 18 (1993) 166-186.

⁵³ Così, «lo stato laicale nel mondo si rapporta (teologicamente) allo stato presbiterale e allo stato dei consigli non come un terzo elemento specifico, ma come il generale si rapporta a ciò che è stato reso speciale da contrassegni differenzianti» (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, o.c., p. 285; cf p. 288). Chiarisce bene la distinzione dei tre stati dal punto divi- sta terminologico J. F. CASTAÑO, «*Condicio laicalis*» e «*Status consecratorum*» nel *Nuovo Codice*, in *Ang* 65 (1988) 325-339.

⁵⁴ Cf ChL 9, ove si dice, citando LG 31, che la vocazione dei fedeli laici «ha in modo speciale lo scopo di "cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio"». Aggiungendo, al n. 15, che Dio «affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana», giacché «la condizione ecclesiale dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla novità cristiana e caratterizzata dalla loro indole secolare». Al n. 17, che «la vocazione dei fedeli laici alla santità comporta che la vita secondo lo Spirito si esprima in modo peculiare nel loro inserimento nelle realtà temporali e nella loro partecipazione alle attività terrene». E facendo proprie, al n. 23, le parole di Paolo VI (EV, n. 70) per il quale «il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale». Cf pure VitC 16.31.32. Tillard spiega: «se il religioso centra la propria esistenza sul polo della grazia battesimale, che orienta l'uomo verso il Dio della Pasqua, il cristiano che non ha ricevuto dallo Spirito questo carisma incentra ordinariamente la propria sull'irraggiamento della signoria di Cristo sulle strutture del mondo» (J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, o.c., p. 306). Da vedere anche M. KELLER, *Teologia del laicato*, in MS 8, 1975, pp. 485-520.

interamente ordinata, come sempre accade nella logica dei disegni di Dio, al beneficio di tutti.⁵⁰

2. Laici secolari e consacrati

2.1. La strutturazione interna della Chiesa a livello di persone si articola, come già ricordammo, sulla triade fondamentale dei laici secolari, dei ministri ordinati, e precisamente dei consacrati.⁵¹

nella storia ha cominciato sempre col chiamare qualcuno, e questo all'unico scopo di renderlo strumento della salvezza di tutti. Le speciali chiamate, elezioni e vocazioni, dunque, non sono ordinate a formare "caste separate", al contrario, sono tutte ordinate ed hanno come unica ragione di esistenza proprio il servizio della salvezza universale. In altri termini: se si riceve una speciale elezione è unicamente per servire quelli che non l'hanno ricevuta» (A. PIGNA, *La vita religiosa nel mistero e nella missione della Chiesa*, OCD, Roma 1994, p. 14; cf pure pp. 62-64).

⁵⁰ Cf H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, o.c., pp. 23 1-284.315-335. Ed anche V. GAMBINO, *Stato dei consigli, stato sacerdotale, stato laicale*, in Id., *Dimensioni della formazione presbiterale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, pp. 389-392. «Il prete e il/la religioso/a» annota un autore, «sono figure "particolari" di cristiano, in quanto praticano forme particolari di vivere la vita cristiana, direttamente funzionali all'interno della Chiesa. La figura del prete, che si legittima pienamente solo nel riferimento al Vescovo e quindi al "ministero" - che secondo il significato originario significa "servizio" - della "guida" del "popolo di Dio" (concepito non come un'anarchia, né come una democrazia rappresentativa); e la figura del/la religioso/a che, all'interno del "popolo di Dio", svolge la funzione esemplare di evidenziare in modo "choccante" la vocazione cristiana» (G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, pp. 64-65).

⁵¹ Triade contestata da autori che la trovano eccessivamente riduttiva della complessità del reale. Così, S. SPINSANTI, *Gli stati di vita: vecchie e nuove prospettive*, in T. GOFFI-B. SECONDIN (ed.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, o.c., pp. 327-349, il quale tuttavia conclude con l'ammissione che «la teologia tradizionale dei tre stati di vita [...] più che un ramo secco da tagliare appare come un tronco capace di portare, dopo gli innesti appropriati, nuovi frutti» (o.c., 349); J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto e del laicato nella Chiesa*, Ancora, Milano 1994, pp. 105-117; G. CANOBBIO, *Dagli stati di vita alle vocazioni*, in AA.VV., *Gli stati di vita del cristiano*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 17-47. Molti altri ribadiscono la sua legittimità, ed esempio: H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, o.c.; J. F. CASTAÑO, *Lo «status consecratorum» nell'attuale legislazione della Chiesa*, in Ang 60 (1983) 190-223. Tra questi ultimi, anche VitC 31, che giudiziosamente postilla: «Le vocazioni alla vita laicale, al ministero ordinato e alla vita consacrata si possono considerare paradigmatiche, dal momento che tutte le vocazioni particolari, sotto l'uno o l'altro aspetto, si richiamano e si riconducono ad esse, assunte separatamente o congiuntamente, secondo la ricchezza del dono di Dio».

di essere compresenti in un medesimo soggetto, così la vita consacrata e il suo diretto corrispettivo, la vita secolare (che il concilio chiama laicale: cf LG 31) costituiscono due *stati* diversi e correlati di un'unica ed identica vita cristiana (= battesimale), corredati della totalità delle sue qualità essenziali, e necessariamente alternativi.

Mentre però nel caso della sessualità tanto la qualificazione maschile quanto quella femminile sono dati nativi, nel caso dell'essere cristiano il dato primo ed immediato è soltanto quello costituito dalla modalità della secolarità: giacché il conferimento del battesimo, lungi dal fare del soggetto un cristiano allo stato neutro, lo colloca immediatamente nello stato di secolarità. O meglio (dato che la presenza di una vocazione speciale ha luogo anche nel caso del ministero ordinato), lo pone nello stato di laicato secolare,⁴⁷ dal quale potrà uscire, in seconda battuta, qualora sia ritenuto chiamato alla condizione di consacrato (o di ministro ordinato, o di entrambe le cose). E siamo al motivo per il quale il diventare consacrati (o/e ministri ordinati) esige sia il previo conferimento del battesimo sia la susseguente professione religiosa (o/e l'ordinazione ministeriale), mentre per essere laici secolari è sufficiente ricevere il battesimo.⁴⁸

Ne consegue la piena verità dell'importante conclusione sottolineata da PC 5 e già più volte rilevata nel corso delle precedenti analisi: a differenza dello stato del laico secolare, che costituisce la *vocazione ordinaria* o comune dei membri del popolo di Dio, l'appartenenza allo stato di vita consacrata (come, del resto, quella allo stato di ministero ordinato) rappresenta una *vocazione speciale*,⁴⁹ riservata ad alcuni (pochi) tra i molti, e però

⁴⁷ Ove laicato dice alternativa a ministero ordinato, e secolare alternativa a consacrato.

⁴⁸ «Alla missione dei *laici*», ricorda VitC 31, «è fondamento adeguato la consacrazione battesimale e cresimale, comune a tutti i membri del Popolo di Dio. I *ministri ordinati*, oltre a questa consacrazione fondamentale, ricevono quella dell'Ordinazione per continuare nel tempo il ministero apostolico. Le *persone consurate*, che abbracciano i consigli evangelici, ricevono una nuova e speciale consacrazione che, senza essere sacramentale, le impegna a fare propria [...] la forma di vita praticata personalmente da Gesù, e da Lui proposta ai discepoli».

⁴⁹ «Tutti nella Chiesa sono consacrati nel Battesimo e nella Cresima, ma il ministero ordinato e la vita consacrata suppongono ciascuno una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione, in vista di una missione peculiare» (VitC 31; cf i nn. 14.15.16.17.31.32.72.74.77.- 82.93.96.104). Come a rispondere a chi legge nella ammissione di questa specialità una diminuzione della dignità dei laici secolari, un autore giustamente osserva: «Tutte le volte che Dio ha voluto intervenire salvificamente

credente ad una famiglia dedita alla coltivazione di un carisma religioso ne fa necessariamente uno specialista del regno di Dio e della vita spirituale⁴³.

Per questo, l'esito obbligato di una esistenza impostata sulla pratica dei consigli evangelici consiste sempre e prima di tutto nel dono (da apprezzare come tale⁴⁴) offerto dallo Spirito Santo alla Chiesa e all'umanità della presenza benedetta di nuovi *esperti del valore assoluto*;⁴⁵ ove la parola *esperti*, con i sinonimi (professionisti, specialisti, periti, ecc.) che le possono essere affiancati, permette di capire che si tratta della realizzazione eminente di un compito (nel caso: la coltivazione-manifestazione del valore assoluto) che è presente ed operante in tutti.

1.2. Sulla scia del concilio, riaffermiamo quindi che il proprio della consacrazione dei consacrati risiede nel conferimento di un assetto speciale all'essere battesimale.

E ricorriamo alla analogia (applicabile solo parzialmente e tuttavia pertinente) del rapporto dell'essere uomo o donna con l'essere umano dell'uno o dell'altra, per precisare che la vita consacrata non conferisce qualcosa che già non ci sia nell'essere battesimale, bensì ne esprime la realtà in una forma particolare, oggettivamente distinta da altre e complementare con esse.

Come i due sessi⁴⁶ rappresentano altrettante realizzazioni stabili e complementari di un'unica ed identica realtà umana, in possesso della totalità dei suoi caratteri fondamentali e però tali da escludere la possibilità

⁴³ Identiche conclusioni ed esemplificazioni in L. BOISVERT, *La consécration religieuse. Consécration baptismale et formes de vie consacrée*, Cerf, Paris 1988, pp. 55-56.

⁴⁴ «La Chiesa intera trova nelle sue mani questo grande dono e in atteggiamento di gratitudine si dedica a promuoverlo con la stima, la preghiera, l'invito esplicito ad accoglierlo» (VitC 105).

⁴⁵ Valore assoluto che ovviamente va sempre inteso nel senso specificamente cristiano, e cioè cristologico-trinitario.

⁴⁶ L'immagine è utilizzata anche da von Balthasar, che dichiara: «I due stati si muovono l'uno nell'altro, come due metà complementari di un tutto, in una così particolare articolazione che riceve nell'ordine soprannaturale della Chiesa un significato analogo a quello dei due sessi all'interno dell'ordine naturale» (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, p. 155).

I PROFESSIONISTI DELL'ASSOLUTO

da *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti della vita consacrata*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997, 140-145.

L'essere cristiano dei consacrati si compie nell'ambito di quella *concentrazione su Dio* Padre di Gesù nello Spirito che ora occorre sottoporre ad analisi.

1. Una vocazione speciale

1.1. Torniamo, per farlo, alla conclusione raggiunta dalla analisi fenomenologica condotta nel primo capitolo, ove si è accertato che la vita consacrata è da intendere come modalità di esistenza cristiana definita dalla pratica dei consigli evangelici.

La consegna al Signore della totalità di sé, che invera la sostanza della salvezza e perciò risulta necessaria a tutti, si attua, nel caso dei consacrati entro un *contesto esistenziale particolare* che obbliga a contrassegnare la castità, la povertà, e l'obbedienza che essi praticano come *consacrati*, e cioè come plasmate da quell'indole direttamente *religiosa*, o di riferimento a Dio, che si invera negli interessi (carisma e missione) delle varie famiglie di vincoli spirituali a cui appartengono. Tutto, in essi, si spiega e si giustifica su di una precisa e rigorosa polarizzazione verso intenzioni e mète trascendenti⁴².

Orbene: che cosa consegue da un simile modo di vivere, se non l'*instaurazione di una professionalità* di natura specificamente spirituale? Come la stabile vincolazione di un soggetto ad un ambiente definito dalla coltivazione della musica (conservatorio, complesso orchestrale, circolo musicale, ecc.), o dalla promozione della salute fisica (facoltà di medicina, ospedale, studio medico, ecc.), lo porta necessariamente a diventare un esperto della musica o della medicina, così l'aggregazione duratura di un

⁴² «Le persone consacrate, infatti, vivono "per" Dio e "di" Dio» (VitC 41).

vivere ministeriale, rappresenti un morbo da combattere senza alcun compromesso.

Parliamo, si intenda, di 'costituzione' dell'essere ministeriale, non solo di semplice calibratura. Certo, non di costituzione del suo 'esse simpliciter', già assicurato, come si è detto, dalla ordinazione valida (prima asserzione), bensì del suo 'bene esse', proporzionato alla santità (seconda asserzione). E però di un 'bene esse' autenticamente umano, nel quale l'avverbio connota intrinsecamente il verbo, e quindi non interpretabile in termini statici ma solo ed interamente dinamici. Alla maniera, per intenderci, del 'bene esse' di un bimbo, che a tal punto richiede il passaggio dalla sua condizione a quella di ragazzo da trasformarlo, se ciò non accade, in un mostriaccialotto. Non ci limitiamo perciò ad affermare, come spesso accade, che la santità dei ministri ordinati presta un incomparabile servizio, oltre che *ad intra* ossia in riferimento alla vita di grazia dei ministri stessi, anche *ad extra* ossia in rapporto ad una migliore disposizione alla grazia nei destinatari della azione pastorale: asserzioni ineccepibili ma ancora parziali. Diciamo, invece, che la santità *completa l'identità* - dell'essere, e dunque l'identità propriamente ontologica - che contrassegna i ministri ordinati. E che proprio a ragione di ciò produce il doppio effetto qui segnalato.

Non senza francamente ammettere che una conclusione del genere riesce plausibile solo a chi supera la concezione statico-sostanzialista della prospettiva cosmocentrica di stampo ellenico propria degli orientamenti della manualistica neoscolastica per aprirsi alla concezione dinamico-relazionale della prospettiva antropocentrica di stampo biblico e moderno largamente recepita dalla teologia odierna, e qui riproposta dai cenni avanzati nel rimando alla antropologia teologica. O per dirla in termini più specificamente teologici, solo a chi passa da una ontologia di stampo sostanzialista, che colloca la categoria della *relazione* nel novero degli 'accidenti', realtà magari fondamentali ma pur sempre di periferia, ad una ontologia di stampo trinitario, che viceversa la vede quale cuore dell'essere.

Santità e costituzione piena

Ciò significa che la prima asserzione deve necessariamente contemporarsi nella seconda. Sicché va aggiunto che la santità personale *completa la costituzione dell'essere* del ministero ordinato portandola alla pienezza ad essa consentanea; che il carattere rimanda intrinsecamente alla grazia; che l'ordinazione valida è giusta (ossia non monca) solo se ed in quanto risulta pure fruttuosa; che la presenza del peccato e l'esercizio colpevole del ministero ne limitano gravemente la fecondità, mentre la santità ne permette la piena espansione; che la normalità di uno statuto ministeriale definito dalla specificità cristiana della trinitarietà, ossia dalla logica del massimo possibile, non può risiedere nel caso limite, decisamente ai bordi di tale specificità, del puro sufficiente, bensì deve trovarsi nella realizzazione del come più non si potrebbe. Fosse anche poco (cf *Mt 25, 21.23*), come ricorda il racconto dell'obolo della vedova (cf *Lc 21.2-4*), purché esteso al tutto.

Scrive von Balthasar: «Senza dubbio un buon prete comunica più grazia di uno cattivo, non solo perché questo suscita scandalo e allontana i credenti dalla via della salvezza, ma perché già per essenza al prete che vive in grazia viene donata più grazia da distribuire che a quello che è fuori della grazia»⁴¹. Noi diremmo: perché il buon prete è più prete di quello mediocre o cattivo. In tal senso, davvero «la possibilità del prete sta nella sua santità».

Ne danno piena e inconfutabile conferma: la pluralità di effetti del sacramento dell'Ordine, che all'induzione del carattere associa appunto l'elargizione della grazia; l'esperienza cristiana, con la sua perdurante verifica della rigorosa equivalenza esistente tra ministro autentico e santo; la prassi secolare della Chiesa, col suo instancabile impegno di coltivazione della santità dei ministri ordinati tanto sul piano pratico (con la sottomissione ad un curriculum molto esigente di formazione prolungata) quanto su quello dottrinale (con la riproposizione e l'approfondimento delle motivazioni teologiche della santità); il permanente sentire cristiano del popolo di Dio, costantemente maledisposto a sopportare a cuor leggero i ministri indegni; la riflessione teologica, che non cessa di mettere in risalto come la pratica del minimo sufficiente, costituendo il caso patologico del

⁴¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, p. 239.

Si sa quanto questo principio sia stato giudicato importante dalla Chiesa, e come essa lo abbia tenacemente difeso nei secoli. Né si fatica troppo a comprenderne i motivi. Intanto, esso mette egregiamente in chiaro che la mediazione del rapporto del Cristo Signore con la Chiesa e l'umanità esercitata dal ministero ordinato è sufficientemente *sovrapersonale* - anche se, come vedremo subito, non affatto extrapersonale - da porsi fondamentalmente al sicuro da ogni arbitrarietà e volubilità della vita personale del ministro. L'unico nome nel quale si dia salvezza è quello del Signore, non affatto quello dei singoli vescovi o preti. Come viene evocato con rara efficacia nella pala di M. Grünewald ad Isenheim dall'enorme dito di Giovanni Battista rivolto al Crocifisso, i ministri ordinati non sostituiscono né tanto meno esautorano il Cristo, semplicemente lo significano: comunque siano la qualità e lo spessore della loro apertura al Salvatore, in essi gli uomini incontrano infallibilmente il Signore.

E poi, con questo principio si conferisce piena conferma alla distinzione di *essenza* del sacerdozio ministeriale dal sacerdozio battesimale ribadita dal Vaticano Secondo (cf LG 10): giacché, se la diversità del primo dal secondo fosse solo di natura quantitativa, anziché qualitativa, dovrebbe dipendere esclusivamente dalla gradazione della santità personale.

Al contempo, però, è facile capire che la situazione minima sufficiente di autenticità del ministero ordinato rappresenta *un caso limite*, disumano per il soggetto e virtualmente disumanizzante per i destinatari. Al punto da conferire piena legittimazione a chi fa osservare, a riguardo del dissenso della Chiesa nei confronti della sovrapposizione del carattere sulla grazia sostenuta dai donatisti, che la scelta a favore di una distinzione tra i due spinta sino alla separabilità «era *necessaria*» in quanto «doveva apparire chiaramente che la comunità non dipende dalla 'persona privata' e meno ancora dalla santità 'privata' del capo ministeriale, bensì dalla capacità che a lui deriva in forza della consacrazione, il che significa, in definitiva, da Gesù Cristo stesso, [...] ma assieme] *fatale*, in quanto minacciava di favorire un 'funzionalismo' che soffoca qualsiasi vita, ed un clericalismo inammissibile»⁴⁰.

⁴⁰ G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 170-171.

ma solo come in abbozzo (identità delineata), da portare a definizione nel corso della vita terrena dal soggetto stesso, sino alla conclusione determinata dalla morte (identità compiuta); e stante il fatto inequivocabile che l'essere ministeriale non può essere altro che una particolare modalità dell'essere umano, anche nell'essere ministeriale occorre distinguere un livello di realizzazione duplice e gerarchizzato: l'uno nativo (o di base), dipendente dalla semplice validità della ordinazione ministeriale, e l'altro di compimento (o di pienezza), derivato dalla apertura del soggetto ordinato al Cristo. Il primo, relativo alla appartenenza allo stato di vita detto ministero ordinato: che in quanto irrevocabile è chiamata 'carattere'. Il secondo, riferito a quanto riceve il nome di santità: che in quanto opera primaria dall'alto è denominata 'grazia'.

Ma allora la soluzione cercata si articola nella dialettica di due asserzioni che si completano a vicenda. Per un verso, e cioè relativamente alla costituzione dell'essere ministeriale al livello *minimo sufficiente*, bisogna dire che la santità *non entra* in tale costituzione; per cui il carattere si mostra non solo distinto ma anche realmente separabile dalla grazia. Per un altro, ossia relativamente alla costituzione dell'essere ministeriale al livello *pieno* (o trinitario) che gli è *consentaneo*, bisogna prendere atto che essa *vi entra* interamente; sicché il carattere richiede necessariamente la grazia.

In altre parole, la santità non determina in assoluto la costituzione nativa, o di fondo, del ministero ordinato. E tuttavia ne definisce in assoluto la condizione di sviluppo e compimento.

Santità e costituzione minima

E' certo anzitutto che la santità personale non entra nella costituzione *minima sufficiente* dell'essere del ministro ordinato; che il carattere e la grazia sono realmente separabili, tanto da risultare talora separati; che esiste la possibilità di una ordinazione valida e però non fruttuosa; che «il ministro conserva la sua autenticità, e chi ne è rivestito salva il suo potere, anche se egli come singolo è peccatore, ed anche se lo esercita colpevolmente»³⁹. Per fare un esempio, è indubbio che chi si accosta al quarto sacramento non ha bisogno, per essere sicuro di ricevere il perdono sacramentale, di misurare la temperatura spirituale del confessore.

³⁹ K. RAHNER, *Chiesa e Sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 97.

LA SANTITÀ DEI MINISTRI ORDINATI

da *La santità dei ministri ordinati nel contesto vivo di una ecclesiology di comunione*, in AA.VV., *In sequela Christi*, Effatà, Cantalupa 2004, 251-276, 255-260.

Come abbiamo già ricordato, nulla di quanto Dio dona all'uomo è solo offerta, nulla può essere compiutamente effuso dall'alto senza un impegno corrispettivo di appropriazione dal basso. Sempre: anche nel caso del ministero ordinato. La legge della incarnazione non conosce deroghe: il 'concepito per opera dello Spirito Santo' è sempre, consecutivamente e inseparabilmente, il 'nato da Maria Vergine'. Ne consegue l'imporsi di un nodo di domande molto precise così formulabili: come si relaziona la santità alla costituzione dell'essere ministeriale? Le è estranea o per lo meno indifferente, oppure ne fa parte? In quest'ultimo caso, come ed a quale livello?

Od anche, e questa volta in rapporto diretto alla ordinazione sacramentale e nella supposizione che il termine 'carattere ministeriale' venga inteso nel senso del concilio di Trento, ripreso dal Vaticano Secondo, e cioè quale designazione della irrevocabilità della condizione indotta dal sacramento dell'Ordine: come si situano reciprocamente il carattere e la grazia conferite dal sacramento (e dunque, come si rapportano l'essere vero ministro ordinato e l'effettivo vivere in Cristo)? Sono distinti? Sono separabili? Se sì, in qual modo e misura?

Livelli di identità

La risposta che riteniamo più fondata non viene unicamente dalla teologia del ministero ordinato bensì anche e previamente dalla considerazione della struttura dell'uomo *viatore* messa in luce dalla antropologia teologica³⁸. Posto che l'uomo nella condizione viatrice propria dell'aldiqua sia effettivamente *storia e libertà*, e cioè costituisca un soggetto la cui identità risulta vera e precisa sin dal primo istante della propria esistenza

³⁸ Per la quale ci permettiamo di rimandare a G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elle di Ci, Leumann (Torino) 1991, pp. 157-235.

Per parte sua, l'attualità della preghiera diffusa trova risalto nel confronto con due obiezioni correntemente rivolte alla pratica, in generale, della orazione.

Si dice che per pregare occorre sentire il bisogno di farlo, averne voglia, sotto pena di diventare ipocriti, inautentici, artefatti: come se l'orazione fosse non un alimento base, ma un'opera artistica legata all'estro del momento. La preghiera continua, proprio perché praticata sempre, smentisce e dissolve questo pernicioso sofisma.

Si dice che non c'è tempo per pregare, che lo si vorrebbe fare ma gli impegni della vita lo rendono impossibile. La preghiera diffusa, tramite la preghiera breve, testifica felicemente che questo tipo di alibi non ha consistenza.

Se le due condizioni sono mantenute, la preghiera diffusa diventa una gioiosa realtà: la memoria del Signore risorto si fa viva e costante,³⁵ il senso della sua presenza incessante sino alla fine dei secoli si stabilizza, e prende corpo l'invito di Paolo: «Tutto quello che fate in parole ed opere, si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre» (*Col 3,17*; cf *Ef 5,20*). Per arrivarci, basta che l'anima prenda coscienza, suggerisce santa Teresa d'Avila, «di trovarsi innanzi a Gesù Cristo, conversi spesso con lui, e cerchi di innamorarsi della sua umanità, tenendola sempre presente. Gli chieda aiuto nel bisogno, pianga con lui nel dolore, si rallegrì con lui nella gioia, si guardi dal dimenticarlo nella prosperità; e questo non con preghiere studiate ma con parole semplici, intonate ai suoi desideri ed alle sue necessità».³⁶

Vantaggi ed attualità

La preziosità della preghiera breve, anima della preghiera diffusa, è evidente.

«Gli inconvenienti pratici sono praticamente zero: la preghiera breve è questione di secondi e non fa “perdere tempo”. Non c'è neanche il problema del raccoglimento o della distrazione. Soprattutto: quale altra possibilità esiste per un cristiano, confrontato con le esigenze odierne della vita di lavoro, di diventare un grande uomo di preghiera, se non per mezzo della preghiera breve?»

Ancora: «La sua spontaneità, e soprattutto la possibilità di formulazioni varie, il suo accento personale, la liberano dal rischio dell'artefatto e della routine. E poiché si può fare spesso durante il giorno, si risolve anche il problema di una buona ed utile regolarità, senza che un programma stabilito riconduca al pericolo dell'abitudine vuota ». ³⁷

³⁵ Cf GOZZELINO G., *Vivere di fede: Dio nell'esistenza quotidiana*, in TONELLI R., (ed.), *Essere cristiani oggi. Per una ridefinizione del progetto cristiano*, Las, Roma, 1986, pp. 131-148; e specialmente 136-137.

³⁶ *Vita*, cap. 12, n. 2. La santa spiega: «il mio metodo di orazione era di far tutto per tenere presente dentro di me Gesù Cristo, nostro Bene e Signore» (*Vita*, cap. 4, n. 7) Cf PIGNA A., *Quando il cuore parla. La preghiera secondo Teresa di Gesù*. Ed. Paoline, Alba, 1982.

³⁷ PESCH O. H., *La preghiera*, o.c. pag. 57.

E così, la pratica della preghiera breve si mostra indispensabile da due punti di vista.

In primo luogo, precisamente come alimento della preghiera totale. Infatti, «da questo esercizio del raccoglimento e delle orazioni giaculatorie dipende la grande opera della devozione», dice ancora san Francesco di Sales; «se c'è, può anche supplire alla mancanza di tutte le altre preghiere, se manca, non può essere riparato da nessun altro mezzo».³²

In secondo luogo, come verifica dell'amore che si nutre per Dio. Infatti, «gli amanti di Dio non possono stare senza pensare a lui, senza respirare per lui, senza aspirare a lui, e parlare di lui ».³³

Ma si richiede tassativamente che le pratiche di pietà in senso proprio conservino il primo posto e dispongano dello spazio di cui hanno bisogno nella economia generale dello stato di vita di ciascuno.³⁴

³² *Ibid.* Il fatto si produce perché «se la quantità conduce alla qualità, allora anche la frequente o quasi incessante invocazione del nome di Gesù Cristo, sia pur distratta all'inizio, può condurre alla concentrazione ed al fervore del cuore; infatti, la natura dell'uomo è in grado di assumere uno stato spirituale, se esso diventa frequente ed abituale. Per imparare a fare bene una cosa, occorre farla il più spesso possibile, ha detto uno scrittore religioso; e sant'Esichio dice che la frequenza genera l'abitudine e si trasforma in natura. Uomini esperti consigliano: colui che desidera raggiungere l'orazione interiore, decida di invocare il nome di Dio con frequenza, quasi senza interruzione; di pronunciare, cioè, con le labbra la preghiera di Gesù Cristo: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore", ed a volte, invece, più brevemente: "Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me", come insegnava san Gregorio il Sinaita. Egli aggiunge che l'invocazione abbreviata è più facile per i principianti; tuttavia non esclude né l'una né l'altra formula, consigliando solamente di non cambiare spesso le parole per abituarsi più facilmente all'invocazione» (*Racconti di un pellegrino russo*, o.c. pp. 269-270).

³³ *La Filotea*, p. I, cap. 13.

³⁴ «Tutta la vita», scrive un autore, «potrà divenire una autentica espressione di preghiera a precise condizioni» La prima è «che la preghiera formale abbia il primo posto ed il maggior spazio possibile, relativamente alla vocazione di ciascuno, sia osservando ciò che è essenziale ed obbligatorio per tutti, sia inserendo nelle attività elementi di orazione liberamente scelti (atti di amore, elevazioni, giaculatorie, ecc.) e senza presumere che il lavoro sostituisca la preghiera propriamente detta» (MAZZOLI E., *Prehiera*, in DSL, vol. 2, o. c., pag. 169)

*Gesù, o preghiera del nome, o del cuore*²⁸ consistente nel ripetere indefinitamente il nome di Dio o di Gesù, o da solo o in una invocazione che lo contenga.

«Prega senza interruzione», precisa Origene, «colui che unisce il pregare alle sue opere quotidiane, ed alla preghiera le opere che le si confanno, dato che anche le rette opere, l'attuazione del precezzo, appartengono all'ambito della preghiera».²⁹ Questo si può fare soltanto con un tipo di orazione che sia praticabile con facilità in qualsiasi luogo, circostanza o momento:³⁰ precisamente quel che si riscontra nella preghiera breve.

Lo ribadisce, nel suo stile pittoresco, san Francesco di Sales: «Non credere che questo esercizio sia difficile, perché si può benissimo intrecciare a tutte le nostre faccende ed occupazioni senza il minimo imbarazzo; basta osservare, infatti, che tanto nel raccoglimento spirituale quanto in cotesti slanci interiori, non si fa che volgere un momentino altrove la mente; la qual cosa non solo non intralzia, ma aiuta grandemente a compiere l'opera che si ha tra mano. Il viandante che beve un po' di vino per rallegrare il cuore e rinfrescare la bocca, deve pur fermarsi un tantino per farlo, ma non si può dire che interrompa per questo il suo viaggio; giacché anzi prende nuove forze per condurlo a termine, più presto e più facilmente: si ferma per camminare meglio».³¹

Le condizioni della preghiera diffusa

È già chiaro che la vita si trasforma in preghiera solo a precise condizioni, la prima e più importante delle quali è costituita per l'appunto dalla frequenza della preghiera breve.

²⁸ Cf SERR J., *La preghiera del cuore*, in *Vita consacrata* 16 (1980) 56-65; 16 (1980) 221-231; SERR J. - CLEMENT O., *La preghiera del cuore*, Ancora, Milano, 1984; SPIDLIK T., *La preghiera esicastica*, in ANCILLI E. (ed.), *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, vol.1, o.c. pp. 261-275; BOUCHET J. R. *La prière du cœur dans l'Orient chrétien*, in VS 68 (1988) 179-187, Più in generale, ADNÈS P., *La méthode hésychaste*, in *Studia Missionalia* 25 (1976) 279-304.

²⁹ *De Oratione*, 12,2.

³⁰ Cf ANCILLI E., *Il tempo fatto «spazio» di Dio*, in Id (ed.), *La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche*, vol. 2, o.c. pp. 173-186.

³¹ *La Filotea*, p. I, cap. 13.

particolare di esserci»:²⁵ il modo di chi sta sempre accanto a Dio, come e perché Dio sta sempre accanto all'uomo.

Lo zoccolo duro della preghiera diffusa

L'orazione personale si fa preghiera diffusa quando riesce ad entrare nel sangue a tal punto che ci si può accorgere improvvisamente di stare in preghiera senza neppur sapere come si sia cominciato a farlo.

Ma questo modo di essere, che rende il credente un perpetuo orante, si mantiene a condizione di una frequente esplicitazione del rapporto a Dio. E questo avviene mediante la moltiplicazione delle preghiere brevi.²⁶

«L'espressione *preghiera breve*» spiega O. Pesch «significa di fatto ciò che un tempo si indicava col termine giaculatoria. La preghiera breve consiste nell'esprimere con poche parole, in una frase concisa, gli effetti concreti che una determinata situazione ha su di me, ciò che riempie la mia coscienza in termini di gioia, riconoscenza, preoccupazione, angustia, demoralizzazione, consapevolezza di colpa, e via dicendo».²⁷ Si possono usare allo scopo formule fisse, desunte dalla tradizione della Chiesa (Scrittura, liturgia, pratica dei santi e del popolo cristiano); oppure si può cercare di dire con parole proprie ciò che si vuole comunicare a Dio, o a Gesù reso presente dalla risurrezione, o ai santi, che partecipano della risurrezione di Gesù. L'importante è esplicitare lo stato virtuale di preghiera.

Queste preghiere brevi sono dette *giaculatorie*, perché lanciate (*iaculatae*) come frecce verso il cielo; od anche *orazione furtivae* — espressione cara alle prime generazioni dei frati predicatori che ne facevano uso nei loro lunghi viaggi — perché pronunciate per lo più furtivamente; oppure *atti anagogici*, in quanto intesi ad innalzare l'orante a Dio. La tradizione orientale, specialmente esicastica, raccomanda, tra le tante, la *preghiera di*

²⁵ ZARRI A., *Nostro Signore del deserto. Teologia ed antropologia della preghiera*, Cittadella Ed., Assisi, 1978, pag. 5.

²⁶ Cf VANSTERBERGHE E., *Aspirations*, in DSp, t. I, 1937, 1017-1025; GULLICK E., *Les courtes prières*, in VS 48 (1966) 175-183.

²⁷ PESCH O. H., *La preghiera*, o.c. pag. 56.

un tale appello si compie instaurando lo stato di preghiera che viene correntemente chiamato preghiera diffusa.

Forme storiche di attuazione

All'esigenza della preghiera incessante, infatti, è stata data, storicamente, una doppia forma di risposta: l'una esclusiva e l'altra inclusiva.

La *prima* forma — propria di pochi o limitata ad alcuni momenti di privilegio come corsi di esercizi spirituali, ritiri, ecc. — è la via del deserto, consistente nel prendere alla lettera l'invito di Gesù di lasciare ogni cosa e rimanere da soli con lui (cf *Mt* 19,21; *Lc* 18,22). «Fare il deserto significa isolarsi, distaccarsi dalle cose e dagli uomini, obbedire a Dio che ci ordina l'interruzione del lavoro per entrare nella inattività benefica della contemplazione», spiega C. Carretto.²⁴ Si lascia ogni cura terrena per fare della preghiera il proprio lavoro.

La *seconda* forma, accessibile a tutti e richiesta anche a chi viene chiamato alla via del deserto, si avvera invece nel porsi semplicemente, come Gesù e con Gesù, al cospetto di Dio per non uscirne più. E il vivere abitualmente sotto lo sguardo di Dio, in docile apertura alla sua azione, trasponendo nel rapporto con il Signore la tensione reciproca di essere e di agire tipica delle persone che si amano intensamente. È l'inveramento più realistico della preghiera respiro dell'anima: senza pause, e con la trasformazione di tutto in orazione.

Come succede per la respirazione fisica, anche la preghiera diffusa congiunge momenti forti di intensa coscienza a momenti più virtuali ed impliciti, ma non viene mai meno. Al pari della respirazione, dà vita a tutto ciò che si fa. È lo strumento privilegiato ed insostituibile della *grazia di unità* della vita con la fede, del lavoro con la preghiera, dell'azione con la contemplazione: che consente all'attività, al prendere cibo e riposo, alla distensione, all'impegno, ecc. di farsi materia prima di un modo di pregare diverso da quello dei tempi forti della orazione, ma altrettanto reale. In questo senso si è detto giustamente che la preghiera, prima e meglio di un insieme di atti (sempre peraltro indispensabili), è fatta di «un modo

²⁴ CARRETTO C., *Al di là delle cose*, Cittadella Ed., Assisi, 1969, pag. 19.

LA PREGHIERA DIFFUSA

da *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1989, 54-48.

Istanza di fondo

A giustificazione della preghiera incessante, H.U. von Balthasar osserva: «Paolo invita la comunità a pregare “senza intermissione” (1 Ts 5,17); a vivere “pregando incessantemente con ogni sorta di preghiera e di suppliche nello Spirito, vigilando a questo scopo con ogni perseveranza, e pregando per tutti i santi, ed anche per me” (Ef 6,18-19). Più volte egli adopera un termine che significa trattenersi costantemente, stabilmente, presso qualcosa, rimanere vicino: “perseverate” nella orazione (Co1 4,2); siate perseveranti nella preghiera (Rm 12,12). Paolo stesso prega “giorno e notte, con viva insistenza” per i suoi, per completare ciò che manca alla loro fede (cf 1 Ts 3,10), prega di continuo per loro (cf 2 Ts 1,11), affinché la loro disposizione al bene si compia (cf pure Rm 1,9-10; I Cor 1,4; Ef 5,20; Fil 1,4; 1 Ts 1,3; 2,13; ecc.). In questo, egli è solo l'eco di Gesù che narra la parola della supplica della vedova dinnanzi al giudice iniquo per far vedere che bisogna pregare sempre, senza stancarsi (cf Lc, 18,1). Mentre in Luca noi vediamo Gesù che prega nei grandi momenti della sua vita (battesimo, chiamata dei discepoli, trasfigurazione, monte degli ulivi, croce), Giovanni ce lo mostra in continuo colloquio di preghiera con il Padre: continuamente egli guarda al Padre per fare ciò che il Padre fa e gli manifesta nell'amore (cf Gv 5,19-20); continuamente fa ciò che piace al Padre (cf Gv 8,29); sa che il Padre lo esaudisce “sempre” (cf Gv 11,42), il che presuppone che una continua preghiera risuoni dal Figlio al Padre. Nemmeno la croce interromperà questo colloquio (cf Gv 16,32)».²²

E' innegabile che il Nuovo Testamento formula con impressionante insistenza un invito pressante alla preghiera continua.²³ La realizzazione di

²² VON BALTHASAR H. U., *Sulla preghiera continua*, in *Communio* 4 (1975) 28-35; qui 20.

²³ Cf PERRIN J. M., *Fair prier sa vie*, in AA.Vv., *L'oraison*, Cerf, Paris, 1947, pp. 201-212; AA.Vv., *Priez sans cesse*, in MD (1960) n. 64; HAUSHERR I., *La preghiera continua del cristiano*, in AA.Vv., *Santità e vita nel mondo*, Ed. Paoline, Milano, 1967, pp. 141-216; BOUCHET J. R., *Prier sans cesse*, in VS 136 (1982) 189-196.

a prescindere dalla intensità) avrà rispondenza una forma permanente distinta nella vita eterna». ²¹

²¹ *O.c.*, p. 76, nota 9. Toccando un punto giustamente molto sentito, un autore precisa: «una visione eccessivamente spiritualizzata, per non dire manichea, dell'aldilà ha portato ad immaginare che gli individui, in particolare gli sposi, si ignoreranno perché proiettati in una dimensione di vita superiore. [...] A volte si è interpretato in modo distorto il testo di *Mt* 22,30: "dopo la risurrezione gli uomini e le donne non si sposeranno più, ma saranno come angeli in cielo". E' certo che nell'aldilà non ci saranno ulteriori generazioni, ma è altrettanto certo che coloro che quaggiù si sono voluti bene continueranno a volerselo, in una dimensione anzi infinitamente superiore» (S. VITALINI, *Credo la vita eterna*, Gribaudo, Torino 1992, p. 130).

— Il secondo dato fa toccare con mano quanto sia precisa e concreta la continuità tra la grazia e la gloria. Basandosi sulla usanza di chiamare figurativamente «aura» la corona di beatitudine dei glorificati, una consistente tradizione teologica del passato ha parlato di speciali *aureole* (o determinazioni particolari dell'aura) da attribuire ad alcune categorie di santi: in specie, ai vergini, ai martiri, e ai dottori.

Lo ha fatto per mettere in chiaro che l'impronta dell'aldiqua sull'aldilà non riguarda soltanto il piano delle dimensioni soggettive (e cioè delle scelte della libertà) ma anche il piano delle dimensioni oggettive (e cioè del contesto concreto nel quale tali scelte si compiono).¹⁸

La dottrina delle aureole, infatti, sottolinea il fatto che «le diverse partecipazioni alla carità di Cristo, cioè i diversi "carismi", le diverse "vocazioni", ecc., non si livellano neppure in cielo»;¹⁹ che nella metastoria di salvezza «ciascun beato avrà una bellezza sua, espressione non solo del diverso grado ma anche della diversa forma d'amore che in terra avrà avuto per Dio»;²⁰ e dunque che «a ogni diversa forma di amore sulla terra (anche

per mia colpa nemmeno un minimo grado di gloria; Non dubito infatti di affermare che se mi domandassero cosa preferisco: se rimanere sulla terra sino alla fine del mondo fra ogni sorta di travagli e poi salire in cielo con un po' di gloria in più; oppure andar subito in cielo senza nulla soffrire ma con un grado di gloria in meno, accetterei volentieri tutti i tormenti del mondo pur di avere in più quel poco di gloria che mi permetta di meglio comprendere Iddio, perché chi meglio lo comprende, meglio lo ama e meglio ancora lo loda» (Id., *Autobiografia*, cap. 37, n. 2, pp. 382-383).

¹⁸ von Balthasar si spinge ancor oltre spiegando: «la nostra vita vissuta sulla terra rimane in cielo non solo come un ricordo ma come qualcosa che è presenza perenne. Come ciò sia possibile si spiega di nuovo con la reciprocità di cielo e terra: il vissuto frammentario e incompleto della terra ha sempre avuto la sua profondità ultima in cielo; nessun istante terreno può completamente estinguersi (è il problema del Faust di Goethe), ciò che nasconde in sé di contenuto eterno è riposto per noi in cielo: noi viviamo là (questo è almeno un aspetto dell'esistenza celeste) l'intero ed eterno contenuto di ciò che sulla terra ci era dato soltanto nella forma di una insopprimibile e trascendente nostalgia. Perciò la nostra (terrena) esistenza — e noi abbiamo *una sola* esistenza — avrà lassù una verissima, per quanto inconcepibile, presenza» (H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 5: *L'ultimo atto*, o. e., p. 353).

¹⁹ G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, o. c., p. 107.

²⁰ G. BIFFI, *L'al di là*, Paoline, Roma 1960, p. 76.

di assimilazione al Cristo realizzato da Dio nel singolo,¹⁴ è giusto e necessario dire che la vita eterna di ognuno si proporziona al suo merito.¹⁵

I gradi di gloria sono disuguali perché e quanto lo sono i meriti di ciascuno. La glorificazione risulta tanto più alta e profonda quanto più intensa ha saputo essere la trasformazione in Cristo compiuta dallo Spirito del Padre e di Gesù nella vita terrena di ognuno.¹⁶

La ragione per cui la gloria di Maria supera quella di tutti gli altri membri della città celeste sta nella incomparabilità della sua santità.

Dal momento che ciascuno decide qui ed ora, con la propria risposta al Cristo, di quanto sarà per sempre, la gloria di chi visse nella mediocrità spirituale non può essere grande come la gloria di chi si consumò nella carità eroica. Tutto infatti dipende dalla misura dell'amore.¹⁷

¹⁴ Infatti, «la dottrina del merito, almeno nei suoi rappresentanti di prim'ordine, non ha lo scopo di ponderare razionalisticamente il potere di acquisto delle buone opere ma solo di descrivere il significato escatologico che viene ad assumere una vita vissuta nella grazia» (*o. e.*, p. 486). Parliamo di livello «realizzato da Dio» perché «coronando i nostri meriti, Dio non fa altro che coronare i suoi doni» (Ep 194,19; PL 33,381). Cf la splendida formula del concilio di Trento, sessione VI: «cuius [del Signore] tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» (DS 1548).

¹⁵ Purché si mantenga fermo il fatto, splendidamente messo in luce da testi come le parabole del figliol prodigo e degli operai dell'ultima ora, e reso evidente dalla coincidenza della promessa di Dio col Dio della promessa, che la ricompensa di Dio non è regolata da principii di pura e semplice giustizia commutativa (tanto per tanto) ma dalla sovrabbondanza di un amore sconfinato (enormemente tanto per poco). Al punto che si può arrivare a dire: «Noi ti offriamo i doni che ci hai dato, e tu donaci in cambio te stesso» (domenica ventesima del tempo ordinario).

¹⁶ «Ognuno riceverà la ricompensa a lui conveniente (cf Mt 16,27; 1 Cor 3,8). Per questo motivo si può parlare di gradi distinti nella beatitudine celeste. Tuttavia a quel modo che dei piccoli contenitori sono a loro modo esattamente pieni come i grandi contenitori, benché questi ultimi contengono di più, in cielo ciascuno sarà a suo modo totalmente colmo e totalmente in pace» (CONF. EPISC. TEDESCA, *Catechismo cattolico degli adulti*, *o.c.*, p. 458). Cf pure C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, *o. c.*, pp. 391-393.

¹⁷ Ecco come sa dirlo santa Teresa d'Avila: «Dacché il Signore mi ha fatto comprendere la grande differenza che vi è in cielo fra il godimento degli uni e quello degli altri, comprendo pure che non vi può essere misura neppure quaggiù, quando Egli si compiace di distribuire i suoi doni; così, come neppure io vorrei mettere misura nel servirlo, ma consacrare a Lui la mia vita, le mie forze e la mia sanità, onde non perdere

L'impronta perenne dell'aldiqua

a) Il paradiso, dunque, è la creazione giunta al settimo giorno, quando Dio può riposare perché la sua opera appare finalmente compiuta (escatologia universale). È la sposa bella, senza macchie o rughe. Diventa paradiso l'uomo (escatologia individuale) pienamente purificato e colmo di Dio. Lo diventa immediatamente, ossia non appena conclusa la sua purificazione.

E secondo ciò che è, ossia: con la totalità di sé, spirito e corporeità; e con la totalità degli esiti della vita terrena, ossia secondo il livello d'amore raggiunto in questo suo cammino.

b) Quest'ultima indicazione, fondata sulla verità della reale, se pur parziale, continuità esistente tra la vita terrena e la vita eterna, rende ragione di altri due dati, e cioè: della dottrina di fede della disparità dei gradi di gloria; e della teoria teologica delle cosiddette «aureole celesti».

— Il primo dato non fa che riprendere il principio dell'unità della grazia (o, se si vuole, del merito) con la gloria, per trarne le dovute conseguenze.

Se la grazia rappresenta la caparra della gloria,¹² la gloria costituisce la totalizzazione della grazia.

Se parlare di «merito» significa servirsi di una categoria giuridica di facile comprensione, sebbene non esente da ambiguità,¹³ per designare il livello

¹² «*Gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis*» (St. Th. II-II, q. 24, a. 3, ad 2); «*gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem*» (S. Th. I-II, q. 114, a. 3, ad 3). Cf P. FRANSEN, *La struttura escatologica della grazia*, in MS 9, 1975, pp. 445-448, ove l'autore riporta la famosa espressione di J.H. Newman: «*Grace is glory in exile. Glory is grace at home*».

¹³ Tanto che, «secondo la valutazione evangelica, la dottrina del merito è quasi sinonimo di tutti i peccati commessi dalla teologia cattolica» e «la possibilità che una determinata dottrina cattolica ha di ottenere consensi all'interno del dialogo ecumenico dipende, non per ultimo, anche dalla fermezza con la quale essa respinge l'idea di merito» (O.H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 485). Si veda lo studio storico di E. DISLEY, *Degrees of Glory: Protestant Doctrine and the Concept of Rewards Hereafter*, in *JThS* 42 (1991) 77-105.

senza riserve proprie del popolo di Dio escatologico (o metaterreno), fanno della vita eterna un vero..., paradiso.

Se «l'amore è sinfonico»,⁸ il Regno non può essere che stupenda sinfonia, splendida musica, vertiginosa armonia di una incomparabile orchestra e coro.

b) Grazie a questi rapporti basilari di comunione (con Dio Padre per Cristo nello Spirito; e derivativamente: con la Chiesa, l'umanità, e i singoli, divenuti Regno; e con il cosmo), i glorificati:

- completano la loro verità umana («nos ipsi erimus», saremo finalmente noi stessi, dice felicemente sant'Agostino);⁹
- divengono pienamente nuove creature, nel senso biblico del termine,¹⁰ che accomuna la continuità al trascendimento;¹¹
- e si pongono al di là di ogni pena e sofferenza, stabilendosi irrevocabilmente nella gioia; la quale, infatti è amore appagato (o, come dice san Tommaso d'Aquino, «amor fruens»).

⁸ Cf H.U. VON BALTHASAR, *L'amore è sinfonico*, Jaca Book, Milano 1979.

⁹ Nella perfezione della loro integrità umana, e dunque anche nel mantenimento della diversificazione maschio e femmina. «La possibile trasformazione dell'eros in qualcosa di al di là di se stesso, previa depurazione di quanto è vincolato alla terra, si disvela al fatto apparentemente paradossale che la distinzione di uomo e donna passa oltre i confini della morte, ma non come sessualità, che è diventata superflua. "Alla risurrezione non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli di Dio in cielo" (Mt 22,30). Tuttavia Cristo rimane un uomo e Maria una donna. Rimane senza dubbio una forma di fecondità infraumana, che partecipa della divina, ma che, non essendoci più la morte, non si manifesta più nella forma del generare e del partorire» (H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 5: *L'ultimo atto*, o.c., p. 428)

¹⁰ Cf 2 Cor 5,17; ove si usa «l'aggettivo *kainòs*, che indica soltanto una novità relativa, o rinnovamento nel modo di essere, anziché *neòs*, che indicherebbe novità assoluta o primo apparire di qualcosa che non esisteva affatto» (A. RUDONI, *Escatologia*, o.c., p. 69).

¹¹ Per questo, alla domanda su di un eventuale superamento finale della differenza dei sessi, giustamente vien detto: «se dovessimo supporlo, allora non ci troveremmo più di fronte a una nuova creazione, e al posto di un essere umano creato maschio e femmina ora avremmo un altro essere, e la "seconda" creazione soppianterebbe la "prima"» (J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, o.c., pp. 296-297).

conosciuto, dicevano gli scolastici, «totus sed non totaliter»), viene realmente fatta propria (secondo il fortissimo senso dei termini biblici «visione» e «conoscenza») dai glorificati.

E questi diventano pienamente un «essere in Dio», giungendo alla piena realizzazione della loro verità.

— Luogo unico, definitivo e insuperabile di questo incontro di inaudita beatitudine è Gesù risorto, mediatore eterno nella sua umanità glorificata.

Ma il rapporto che i glorificati intrattengono con lui (l'«essere con Gesù» del Nuovo Testamento) non è più sacramentale, impastato di «già» (rivelazione) e di «non ancora» (nascondimento), bensì diretto e immediato, giacché per gli eletti del cielo non esiste più l'attuale distanza della condizione di gloria di Gesù dalla situazione di via degli uomini terreni. Il cielo quindi costituisce l'inveramento completo della predestinazione in Cristo, la piena comunione con il Risorto, la partecipazione al «nome» da lui acquisito per tutti con la sua morte e risurrezione.

Beatitudine accidentale

Dato che la comunione d'amore con Dio per Gesù nello Spirito Santo fonda, esige e stabilisce l'unità degli uomini tra di loro e con il mondo, e inverte la significazione ultima e decisiva dell'uomo e di ogni creatura, il paradiso comporta pure (per servirsi del linguaggio biblico) la costituzione del popolo di Dio escatologico (escatologia universale) e l'appartenenza dei singoli ad esso (escatologia individuale), nella integrazione del compimento del creato (palingenesi).

Derivando dall'unione trinitaria con Dio, questa somma di beni viene detta *beatitudine accidentale*: o beatitudine periferica rispetto alla beatitudine «essenziale», e da essa conseguente.

a) Ma si tratta di vera beatitudine.

L'armonia, la trasparenza, la reciprocità, il godimento della perfezione altrui quale complemento e completamento della propria, la carità vicendevole

era stata ancora conosciuta (H. . U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 5: *L'ultimo atto*, o. c., p. 347).

LA VITA ETERNA

da *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, 352-357.

Beatitudine essenziale

a) Stante la reale continuità dell'aldiqua con l'aldilà (o della grazia con la gloria, o della fede con la visione beatifica), le componenti costitutive della vita eterna sono le stesse che definiscono l'identità ultima dell'uomo.

Comportano, cioè:

- la comunione d'amore con Dio per Cristo nello Spirito;
- l'unità con gli uomini e il mondo;
- e l'autenticità dell'essere umano.

b) Ed eccone una illustrazione in dettaglio.

Come e perché la gloria del Cristo si definisce anzitutto per la sua sessione alla destra del Padre, così il cielo consiste in primo luogo nell'assidersi degli uomini e del mondo, per Cristo, con Cristo, e in Cristo, alla destra di Dio: linguaggio immaginifico per dire stabilizzazione nella completezza, e quindi nella immediatezza, del rapporto cristologico, e perciò trinitario, con Dio Padre a cui è predestinata ogni creatura.

Poiché questa è la sostanza della vita eterna, e da essa proviene ogni bene, la si chiama giustamente *beatitudine essenziale*.

— Si tratta della cosiddetta *visione beatifica*, inaudita «festa degli occhi»⁷, nella quale l'infinita vitalità di Dio, pur restando sempre insondabile (Dio è

⁷ L. BOFF, *Vita oltre la morte*, o.c., p. 62; cf F. M. GENUYT, *Voir Dieu*, in LV (L) 10 (1961) n. 52, 89-114. Va notato, peraltro, che «la teologia della *visio* ha presumibilmente trascurato di spiegare che la *visio* non esclude l'*auditio*, l'occhio che attivamente si protende non toglie la sua funzione all'orecchio che passivamente riceve, tanto più che il Figlio di Dio rimane nell'eternità la Parola del Padre. Così noi siamo nell'eternità, anche in una conoscenza quanto mai intima e amorosa di Dio, sempre assegnati a ricevere la Parola di Dio nello Spirito Santo dal Padre: come quella che in questo nuovo aspetto non

terrena. Lui solo può trarre il bene anche dal male, salvando dalla terribile disgrazia del soffrire per niente.

Ne deriva la legittimità del concentrare l'ortoprassi del trattamento della sofferenza nelle due parole chiavi *pregare* e *offrire*. Pur senza esclusivizzarle, tanto quanto la fede non esclude, ma al contrario suscita, le opere.

Bisogna *pregare*: perché l'orazione slega l'onnipotenza di Dio, vincolata al coinvolgimento umano, consentendo l'effettiva partecipazione dell'orante all'esito della lotta di Gesù. Bisogna *offrire*, sia nel senso negativo del non trattenere nelle proprie mani una serpe di tale invincibilità, sia soprattutto nel senso positivo dell'affrettarsi a gettarla nelle mani di Dio: perché solo esse permettono alle possibilità costruttive del dolore, altrimenti irrealizzabili, di diventare felice realtà. Così come il pane ed il vino, posti sulla mensa eucaristica, si cambiano in corpo e sangue di Cristo unicamente in forza dello Spirito del Padre e di Gesù.

piena appropriazione della pratica di Gesù dell'arrendersi per resistere (del morire per risorgere), ossia del farsi lealmente carico, senza vane ribellioni, del peso del patire, per arrivare, come Gesù ed in forza sua, a essiccarne definitivamente le fonti (cf *Ap* 7,17). Non mancando di rispondere all'inevitabile angoscioso interrogativo sul «perché proprio a me?» col ricordare a se stessi che si è creature terrene quanto qualunque altra, inserite in un mondo dai molti elementi fortuiti, inesorabilmente esposte ai riflessi di bene o di male dell'altrui libertà, e pur sempre in qualche modo responsabili, visto che nessuno è senza peccato, della schiacciatrice aliquota di dolore proveniente dal male morale.

4. Ultimo e più importante carattere della opposizione prestata dal Signore al dolore è infine l'essere *infallibilmente garantita* (fondata), sia in relazione agli esiti della lotta da condurre, sia in rapporto alla forza necessaria per realizzarli. Sì da accreditarsi come tutt'altro che fumosa utopia.

Con l'arrendersi per resistere, ossia col calarsi nella sofferenza e la morte per sopprimerle dal di dentro, proprio alle radici, Gesù ha acquisito la risurrezione, loro totale e irreversibile superamento. Che infatti non è venuta semplicemente *dopo* la sua morte, a modo di un rattoppo approntato in *extremis* da un Dio un po' sonnolento, ma precisamente (cf il «per questo» di *Fil* 2,9) *dalla* sua morte, o meglio dal suo perseverare a qualunque costo nella pratica specificamente divina del vincere il male unicamente con il bene (cf *Rm* 12,21). Altrettanto guadagna chi al seguito di Gesù percorre il medesimo itinerario di resa per la resistenza. Lo attesta Gesù stesso, col proclamarsi unica vera via alla vita eterna (cf *Gv* 14, 5-6), e con l'assicurare per l'immediato della vita terrena un centuplo di guadagno (cf *Mc* 10,30), consistente, in rapporto al patire, nella diminuzione di sofferenze determinata dall'attenuarsi della presa del peccato sul mondo e nella capacità di ricavare erosione delle radici del dolore anche dal gran male del soffrire.

Il segreto della risurrezione di Gesù risiede però nella sua unità con il Padre (cf *Gv* 10,30), nella sua consegna incondizionata a lui (cf *Lc* 23,46), nell'avere attinto la forza dell'adempimento della propria missione di salvezza da lui. E dunque, altrettanto vale per gli uomini. Dio solo può suscitare, reggere e portare a compimento l'opposizione totale, radicale e paziente richiesta per la definitiva abolizione della sofferenza. A lui solo è possibile rovesciare il peccato e portare a compimento l'incompletezza

accontentano di 'radere' le sofferenze dal cuore dell'uomo come si radono i peli di una barba destinata comunque a ricrescere, ma mirano a 'sradicarle', come si estirpa un tumore per scongiurare definitivamente una metastasi. Egli non si ferma alla periferia dei problemi umani, né viene a sopprimere le manifestazioni di una deformazione, bensì la sua causa. E quindi punta specificamente a scardinare le due radici del patire umano, tanto il peccato, seme maledetto del male evitabile, quanto l'incompletezza terrena, sorgente del male inevitabile.

Altrettanto ha il compito di fare, attingendo alla forza del Signore, il credente. Che perciò deve, sì, volgersi al superamento, o quantomeno alla attenuazione, delle situazioni di sofferenza attraverso i mezzi offerti dal progresso delle scienze, della tecnica, della strumentazione politica ed economica, e di quant'altro giova. Ma anche e soprattutto mirare al cambiamento del cuore, condizione prima e insuperabile di ogni altra forma di abolizione del male, e unica strada per una vittoria totale.

3. Proprio perché tanto radicale, nel senso spiegato, l'opposizione di Gesù ai mali della vita si rivela, ed eccoci al terzo contrassegno, proporzionalmente *paziente*.

Non si fanno maturare le radici di una esistenza, né la si rettifica, a schiocchi di dita, bensì con un processo coesteso alla sua durata. Non si realizza il sogno dell'abolire ogni sventura se il cuore non viene interamente bonificato dalla presenza delle due sorgenti del patire. Ma ciò richiede la pazienza del contadino (cf *Gc* 5,7-8), che non pretende l'immediata trasformazione del chicco di frumento in spiga ma lascia che esso rimanga sepolto per mesi nel terreno in cui è stato seminato, esposto a tutte le naturali intemperie della stagione (cf *Gv* 12,24).

Così fu il vissuto di Gesù, a beneficio di tutti. Così vanno affrontate, sulla sua scia, le proprie sofferenze. Non con la pretesa, più che comprensibile ma ultimamente fatua, di cancellarle immediatamente a colpi di miracoli, che eretti a sistema renderebbero impossibile il coinvolgimento dell'uomo nella azione di Dio sulla storia, frustrandone totalmente il senso, e costituirebbero pur sempre un rimedio precario e fuorviante⁶. Bensì nella

⁶ Si pensi al tragico fallimento dei nove, tra i dieci lebbrosi guariti da Gesù, che non arrivano alla fede che salva (cf *Lc* 17,12-19), ossia alla percezione che il vero dono di Gesù è Gesù stesso.

da Gesù. In realtà, quegli effetti provengono esclusivamente dal ricorso al Signore (cf *At* 4,12); se lasciata a se stessa, la sofferenza riesce solo ad abbruttire. E la strada scelta da Gesù non è affatto la via del dolore bensì dell'amore senza limiti, sottoposto al soffrire non certo per una inclinazione personale di Gesù al patire, di cui nel vangelo proprio non si dà traccia (cf *Mt* 26,39), bensì per la reazione omicida del peccato alla sua missione (cf *At* 3,15).

Ne deriva correlativamente l'impegno di liberare il cristianesimo dalle immagini false e diaboliche a cui troppo spesso ha prestato il fianco, quali quella dell'essere la religione del culto della croce come dolore, mentre al contrario la sostanza della croce di Cristo risiede nella rivelazione della dedizione di Dio alla realizzazione della felicità degli uomini. O dell'essere la religione della mortificazione dei valori terreni per le sue richieste di rinnegamento (cf *Lc* 9,23), come se quest'ultimo fosse una mutilazione dell'essere umano, mentre invece è condizione della sua integrità. O ancora, dell'essere la religione della paura dei castighi di Dio, che viceversa in quanto si suppongono prodotti da Dio semplicemente non esistono⁴; perché le pene del peccato provengono precisamente dal peccato, proprio e altrui⁵.

2. Tipica della opposizione di Gesù al patire è pure la *radicalità*, nel senso più letterale del termine, quello del riferirsi alle 'radici' di qualcosa.

Se Gesù non lesina le guarigioni, neppure si affanna a operarne il maggior numero possibile, segno che punta a qualcosa di molto più profondo, di cui le guarigioni, comprese le risurrezioni (che infatti non sono altro che rianimazioni), non rappresentano che una cifra esterna. Le sue mosse non si

⁴ Eccetto che nel senso, molto parziale e tuttavia reale, per il quale è e sarà sempre vero che Dio, con il Suo stesso esserci ('da-sein'), non potrà mai non smentire, non mandare in frantumi, le miserande utopie di autosufficienza su cui il peccatore ha costruito la propria identità ('so-sein'), svelando con ciò stesso l'enormità della inconcepibile tragedia (cf *Mt* 26,24) sottesa a tale impresa.

⁵ «Quando la Bibbia parla di castigo o di pena del peccato, non vuole per nulla far pensare a qualcosa che consegue sì al peccato, ma come derivante dal di fuori, o addirittura da Dio che punisce il peccatore: l'origine del male esistente nella nostra storia non è da ricercare in Dio, bensì nella libertà dell'uomo, cf *Ger* 2,19» (M. SERENTHÀ, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p.15). O meglio, in quel suicidio della libertà dell'uomo che ha luogo quando essa, invece di scegliere il bene di cui è capacità, opta per il male, che la distrugge (cf *Gv* 8, 34).

CHE COSA FARE CON LE SOFFERENZE DELLA VITA

da *Spunti teologici sulla sofferenza*, in «Catechesi» 73 (2004) n.2, 22-30, 26-30.

Eccoci alla terza e ultima decisiva questione della gestione costruttiva della sofferenza e della morte, ossia del che cosa fare per giungere alla loro cancellazione, tanto desiderata non solo dagli uomini ma anche e soprattutto da Dio, e perciò resa da Lui accessibile in Cristo.

Premesso che tale cancellazione rappresenta uno dei versanti più importanti, anche se non affatto il più determinante (che resta quello della comunione trinitaria con Dio), dell'oggetto specifico della speranza cristiana, e tenendo ben fermo che la risurrezione degli uomini consiste nella loro partecipazione all'esito prodotto dalle scelte concrete della vita terrena di Gesù, e cioè alla sua risurrezione, l'incontrovertibile criterio di ortoprassi da assumere su questo terreno può essere soltanto il comportamento di Gesù di fronte alla sofferenza.

Comportamento che si lascia riassumere nella asserzione di una ferma ed inequivocabile *opposizione*, contrassegnata a fondo dall'essere assieme: *totale, radicale, paziente e infallibilmente garantita* se vissuta come e con Gesù.

1. Il primo aspetto che emerge dalla condotta di Gesù di fronte alle pene della vita è quello di una opposizione *totale* che non conosce compromessi (cf *Mt 4,23*).

Parole e prassi di Gesù propongono un messaggio di buona novella per i 'poveri', ma tali risultano essere precisamente i sofferenti, di qualunque tipo e censio, tanto che nessuno viene escluso dal suo passare «beneficando» (*At 10,38*). Quando vuole riassumere il senso della propria missione, egli ne addita la sostanza nel dono della gioia (cf *Gv 15,11*), esatta antitesi del dolore. E affida ai discepoli un compito di universale 'bene/volenza' (voler bene) del tutto identico al suo (cf *Mt 10,8*).

Ne consegue l'esigenza di respingere qualsiasi forma di dolorismo, o apprezzamento concesso alla sofferenza in quanto tale, magari per gli effetti di maturazione che talora produce, o perché viene detta essere la via scelta

accade per il destino eterno dell'uomo; anche qui l'uomo può tragicamente fallire, ed è l'inferno. Sull'altro versante, la riuscita dei salvati (la glorificazione), pur realizzandosi in modo autentico per ognuno, sarà tanto grande e profonda quanto lo fu la vita che l'ha resa possibile.

Se qualcosa minaccia, rallenta od intacca lo sviluppo del feto, il processo tende a concludere nella morte, e l'equilibrio può essere ristabilito solo dall'intervento del medico. A pari, l'uomo intaccato dal peccato per sé si avvia alla morte totale; la sua situazione può essere ribaltata solo dal medico che l'ha già vinta in radice, Gesù Cristo redentore.

Se lo sviluppo procede normalmente, ogni passo in avanti rende più remota la possibilità di un arresto o di una involuzione. Così, se il peccato genera peccati, la santità genera una più grande santità: quanto più il credente si irrobustisce nella fede e nell'amore, tanto più si mette al riparo dai rischi del peccato e si addentra nella conformazione al Signore.

Come infine la vita intrauterina, per quanto provvisoria, possiede un indiscutibile valore e si regola su leggi proprie di grande importanza, così la vita terrena gode (e siamo alla istanza primaria della secolarizzazione) di una intrinseca e decisiva validità e si avvale di una propria e distintiva metodologia di sviluppo.

Sant'Ignazio di Antiochia, prossimo al martirio, scrisse ai Romani: «Ecco, è vicino il momento in cui io sarò partorito. Abbiate compassione di me, fratelli. Non impedite che io nasca alla vita. Lasciate che io raggiunga la pura luce. Giunto là, io sarò veramente uomo» (Rm 6,1-2). Alla sua scuola, la teologia dell'homo viator interpreta la vita terrena come la gestazione, nel presente, del futuro assoluto dell'uomo.

interessa, s'affaccia all'esistenza quale libero arbitrio intrinsecamente specificato dall'essere cristico che deve portare a compimento.

Il senso della permanenza del bimbo nell'utero della madre sta tutto nella progressiva abilitazione alla vita che l'attende dopo la gestazione, e tale abilitazione viene sostenuta e mediata direttamente dalla madre, ed, attraverso di lei, dal mondo. A pari, il significato della vita terrena sta tutto nella abilitazione dell'uomo alla vita definitiva a cui è pre-destinato, ed il suo progresso si attua grazie alla mediazione dell'utero della madre terra reso fecondo dalla signoria del Risorto.

Il bimbo fa unità con la madre non per restare sempre con lei bensì per approdare ad una esistenza autonoma; la sua vita intrauterina, per quanto familiare e rassicurante, rappresenta per lui una situazione necessariamente provvisoria. Allo stesso modo, l'uomo vive in questo mondo solo per lasciarlo e la sua vita terrena risulta invincibilmente provvisoria: si nasce per morire, e nascere liberi equivale a nascere per la morte.³

Ancora. L'abilitazione della nuova creatura al mondo si compie tramite la costruzione di sé in vista di quel mondo: il feto sviluppa gli organi della respirazione che gli permetteranno di assorbire quell'aria, gli organi della assimilazione con cui potrà nutrirsi di quel cibo, gli organi del tatto, dell'odorato, dell'udito, della vista che gli serviranno per toccare, sentire, udire, vedere le cose del mondo. Allo stesso modo, l'uomo si prepara alla sua situazione definitiva ricevendo gli organi necessari per il mondo dell'Amore Infinito, ossia la capacità di dono, di ascolto, di assenso e di comunione (in una parola: di amore gratuito ed universale), in cui consiste l'insieme delle virtù cristiane. L'amore reso accessibile da Gesù è il valore ultimo di ogni uomo. Siccome l'amore è l'atmosfera propria del Mondo di Dio (della sua realtà di comunione: Trinità), il grado di riuscita di una vita coincide rigorosamente con il grado del suo potere di amare con e come Gesù (santità).

L'immagine si presta ad altri paralleli illuminanti. Se qualcosa arresta, o perlomeno rallenta, lo sviluppo del piccolo essere, egli ne porterà per sempre i segni; nascerà menomato, od addirittura abortirà. Altrettanto

³ Cf K. RAHNER, *La morte cristiana*, in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1968, pp. 347-357.

va dall'avvio allo stacco, nel rigido inquadramento determinato dagli estremi della concezione e della morte. La seconda parte è costituita dal proseguimento della linea, oltre lo stacco, nella misteriosità di una esistenza oramai definitiva. Quanto alla lunghezza (se è lecito servirsi di una parola così inadeguata a designare la durata dell'al di là, e tuttavia così inevitabile per chi non può pensare al di fuori delle coordinate del tempo e dello spazio), le due parti non sono paragonabili: anche se molto esteso il segmento iniziale non può competere con l'illimitato che gli fa seguito. Tuttavia, come la solidità di una casa dipende dalla consistenza delle fondamenta, così la positività del secondo tratto è decisa dalla positività del primo. Questo dunque, pur nella sua clamorosa brevità, viene ad essere, dal punto di vista prospettato, il più importante.

L'insieme della linea è la totalità dell'esistenza umana. Il segmento di apertura raffigura la vita umana terrena, quella che ciascuno conduce tra la concezione e la morte e che per l'intera umanità si conclude con la fine della storia. Lo stacco è la morte. Il resto della linea (che, per l'inimmaginabile diversità del definitivo dal provvisorio, non è neppur più una linea) significa la vita dell'aldilà. Per quanto, a paragone del resto, sia di durata irrisoria, l'esistenza viatrice si impone come l'elemento più determinante della esistenza umana: perché l'uomo mantiene per sempre il volto che assume nel tempo.

Tutto, cioè, si decide qui ed ora. La vita presente genera l'uomo escatologico o definitivo; il «nome» che l'uomo viatore ancora non possiede se non progettualmente, e che lo deve distinguere per sempre da chiunque altro, viene elaborato nel presente dalle scelte concrete del presente. Come ripetono le esortazioni e le parabole evangeliche della vigilanza, gli anni della vita terrena decidono una volta per sempre il destino dell'uomo; lo fanno nel segno della riuscita se inverano la predestinazione del singolo in Gesù Cristo, e nel segno del fallimento se la rifiutano.

L'immagine della gestazione

Del resto, a che altro la vita terrena può essere paragonata (e siamo alla seconda immagine, saldamente ancorata alla similitudine biblica della partoriente) se non alla condizione del feto nell'utero della propria madre?

Come quel piccolo essere comincia ad esistere quale ovulo fecondato dotato di un corredo cromosomico, così l'uomo, sul piano morale spirituale che qui

IL SENSO DELLA VITA TERRENA

da *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991, 215-218.

Se è vero che l'esistenza umana terrena rappresenta l'arco di tempo nel quale il libero arbitrio si trasforma in libertà di spirito, risulta che l'uomo acquista nel tempo il volto che lo definisce nella eternità; che egli arriva a possedere tutto e solo quel tanto di definitivo che ha voluto per sé nel provvisorio. Ma allora l'homo viator va definito per l'appunto come uomo «in via», creatura in cammino verso la patria della propria identità finale, per ora soltanto abbozzata e da portare a compimento attraverso una attiva gestazione delle virtualità cristiche.¹

Commentiamo questa verità capitale, che permette di vedere nella vita terrena il cantiere operoso dell'assetto definitivo dell'uomo,² mettendo a frutto due immagini tratte dall'idea biblica del percorso e della gestazione.

L'immagine della linea a due tratti

Sia pure a prezzo di pesanti approssimazioni, l'esistenza umana può essere paragonata ad una linea, che comincia da un punto definito (la comparsa nel tempo sia dell'umanità sia rispettivamente dei singoli uomini) e si protende in avanti indefinitamente (in forza di un amore di Dio che non conosce pentimenti).

La linea è reale, ma non uniforme. Ad un certo punto registra uno stacco decisivo (morte del singolo e fine dell'umanità) che la divide in due parti contrassegnate da caratteri quasi opposti. La prima parte è il segmento che

¹ Al momento, «noi non abbiamo ancora il nostro vero nome; lo prova il fatto che il nostro nome attuale, quello civile, è portato anche da altri. Chi io sia realmente, non lo so ancora; questo mistero per ora è incompreso e senza nome. Un giorno però riceverà il suo nome, quello che indica me e me soltanto. Sarà il nome del figlio o della figlia di Dio» (R. GUARDINI, *Preghiera e verità*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 48).

² «Il senso del libero arbitrio è la partecipazione responsabile ed autonoma, voluta ed attiva, dell'io alla realizzazione integrale dell'uomo» (P. VALORI, *Il libero arbitrio*, Rizzoli, Milano 1987, p. 140; cf pure pp. 29.141.143).

è veramente il Cristo, è la presenza fondante che dà ragione di tutto e la chiave di volta della storia, il disegno originario ed unitario di quanto è esistito, esiste ed esisterà" (56).

In perfetta corrispondenza con questa intonazione cristocentrica è stata la sua elaborazione dell'escatologia, intesa come cristologia dei fini ultimi, fondata sull'affermazione che la risurrezione di Gesù è la causa e il prototipo assoluto della risurrezione degli uomini, che pertanto non può essere intesa solo come cancellazione della ferita della morte, ma anche e soprattutto come esaltazione e glorificazione, ossia come partecipazione al futuro assoluto realizzato in Gesù risorto.

La competenza del prof. Gozzelino spaziava però in numerosi altri campi: dalla teologia del ministero ordinato e della vita consacrata alla mariologia e alla teologia spirituale, per estendersi fino alle domande relative al sacramento dell'unzione degli infermi e al tema del male e della sofferenza. In ognuno di questi ambiti ha lasciato un contributo importante, attraverso una serie cospicua di pubblicazioni, tra cui spiccano in particolare i suoi Manuali, che hanno conosciuto non a caso una larga accoglienza presso diverse Facoltà e Seminari in tutta Italia. Gozzelino ha saputo, infatti, interpretare il genere letterario del Manuale nella sua forma più nobile e più preziosa: un'esposizione organica e coerente dei contenuti teologici, prospettata attraverso una chiave di lettura penetrante, tale da condurre lo studente non solo ad apprendere delle nozioni, ma a doversi felicemente esercitare nell'arte di pensarle nei loro molteplici aspetti e nelle loro intrinseche connessioni.

La testimonianza più bella che il prof. don Giorgio Gozzelino lascia a coloro che l'hanno conosciuto di persona o attraverso i suoi scritti è quella di aver vissuto la sua attività di teologo come una vera vocazione nella Chiesa e per la Chiesa. Chi ha avuto la fortuna di averlo come Professore non potrà dimenticare il fascino della sua parola, la freschezza delle sue immagini, la profondità del suo pensiero, ma soprattutto l'afflato spirituale di una teologia che nasceva dall'assidua frequentazione di Dio, e non solo dei libri che ne parlano.

*Don Andrea Bozzolo
Preside*

UN MAESTRO DI VITA E DI PENSIERO

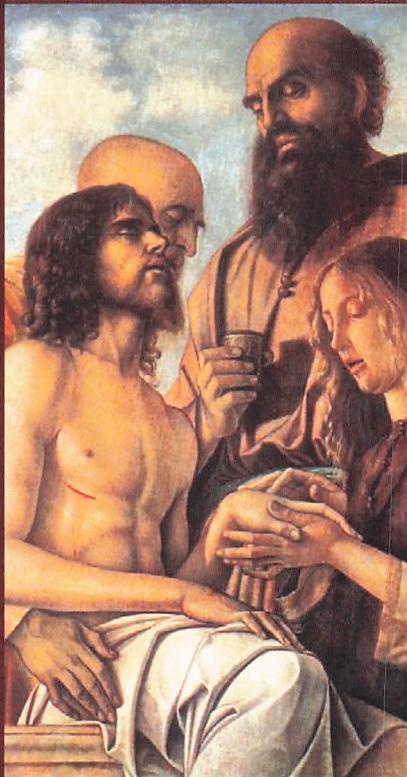
Ricordo del prof. don Giorgio Gozzelino

Con questa breve raccolta antologica di testi, la Sezione di Torino della Facoltà di Teologia dell’Università Pontificia Salesiana vuole serbare grata memoria del prof. don Giorgio Gozzelino e offrire agli Studenti un saggio della sua produzione teologica, che possa indurli ad una lettura più ampia dei suoi scritti e a un confronto più profondo con il suo pensiero.

Entrato in giovane età nella Congregazione Salesiana e ben presto avviato all’impegno accademico, don Gozzelino ha attraversato in pieno quella stagione ricca, ma anche tormentata, che ha visto il passaggio della teologia dall’impianto neoscolastico – che egli aveva assorbito negli anni della sua formazione – ad un’impostazione profondamente nuova, di carattere esistenziale e personalistico. Egli si è inserito nel travaglio laborioso di questi cambiamenti con grande vivacità, sentendosi a suo agio nella ricerca di una riflessione sulla fede attenta alla sensibilità e alle domande dell’uomo contemporaneo e saldamente radicata nella genuina tradizione ecclesiale.

Nella sua riflessione teologica, ha coltivato soprattutto le questioni inerenti l’antropologia, con un’attenzione privilegiata per il tema della predestinazione in Cristo, che ha assunto come punto cardine di un pensiero squisitamente cristocentrico. Recuperando l’originaria ispirazione biblica, ha saputo presentare la predestinazione come un vero mistero di luce, che rende possibile cogliere la logica dell’intera esistenza umana, ossia la vocazione dell’uomo a instaurare con Dio un rapporto trinitario, cioè il più profondo possibile, sopra e contro qualsiasi opposizione. Scriveva al riguardo l’Autore nel suo saggio *Il mistero dell’uomo in Cristo*: “Nell’attuale e concreto ordine storico di salvezza, così come Dio di fatto lo ha voluto, il rapporto con Cristo rappresenta un elemento costitutivo essenziale ed indispensabile dell’essere dell’uomo. È anzi il più costitutivo ed essenziale di tutti, perché ogni altro esiste in vista ed in funzione sua. Il mondo e l’uomo sono posti nell’essere in forza del Cristo, sicché, rigorosamente, senza di lui nulla di creaturale avrebbe luogo. Dio non ha mai pensato al creato se non in relazione a Gesù, non ha mai ipotizzato il mondo se non in sovrapposizione del volto di Gesù e nell’incenramento su di lui. Perciò Gesù

Università Pontificia Salesiana - Facoltà di Teologia
Sezione di Torino



Invito

alla lettura
dei testi di

don Giorgio Gozzelino

Pro manuscripto