

studi

convegni

edizioni **Pro Sanctitate**



MOVIMENTO PRO SANCTITATE
Piazza San Calisto, 16 - 00153 Roma
Tel. e Fax 06.6861889 - 320.3531180
www.prosanctitate.org
www.guglielmogiacinta.org
prosanctitate@prosanctitate.org

EDIZIONI PRO SANCTITATE
Largo Arbe, 5-7 - 00141 Roma
Tel. 0687195586 - 0687189963
www.edizioniprostanctitate.it
edizioni@prosanctitate.com

Progetto grafico e stampa
Tipolitografia Trullo s.r.l.
00148 Roma - Via delle Idrovore della Magliana, 173
tel. 06.6535677 r.a. - fax 06.6535976
doc@tipolitografiatrullo.it

Finito di stampare nel mese di novembre 2009

ALLEANZA
CHIAMATA
SANTITÀ

*per una antropologia
ottimista*

*Atti del IV Convegno di Studi
su Guglielmo Giaquinta*

Roma 15 novembre 2008

a cura del Movimento Pro Sanctitate

edizioni Pro Sanctitate

PRESENTAZIONE

Teresa Carboni

L'itinerario dei Convegni di Studi è partito dalla vita e dal pensiero del Servo di Dio, dal suo approfondimento sulla chiamata universale alla santità, è giunto nel cuore della sua esperienza interiore all'incontro con Cristo Redentore che chiede collaboratori dall'alto della Croce, nel terzo Convegno poi la riflessione ha rivisitato la vita nuova: vita teologale, vita nello Spirito.

I relatori dei diversi Convegni hanno attinto a piene mani dai testi, editi e non, redatti dall'Autore o ripresi da Corsi di Esercizi da lui dettati. Proprio questa fonte - i testi - è diventata oggetto di grande attenzione per noi. Infatti nella esperienza di coloro che hanno sempre avuto tra le mani questi volumi o che, per dono gratuito, hanno potuto ascoltare direttamente le parole del Vescovo Giaquinta, risulta che a volte non hanno colto a sufficienza la profondità e la profezia che invece è stata evidenziata dai relatori.

Da qui la scelta del tema di questo Convegno: Alleanza chiamata santità. *Per una antropologia ottimista*. Il riferimento è a tre Corsi di Esercizi Spirituali del Servo di Dio.

L'alleanza - Corso dettato nel 1975 e pubblicato nel 1994 - categoria biblica che ci introduce nel rapporto personale con Cristo, rapporto mediato dalla Chiesa, proiettato nell'amore, che risponde alla logica del "sempre più".

La chiamata - Corso del 1976 pubblicato nel 1978 - che trova il suo nucleo essenziale nella presentazione del "codice genetico soprannaturale". Si tratta di un piano di amore da ricercare, da attuare, nella forza della chiamata sacramentale, fino a giungere alla identificazione di un codice genetico soprannaturale collettivo, nella presenza dello Spirito che guida costantemente la sua Chiesa.

Infine *La santità* - Corso del 1977 pubblicato in diverse edizioni - che offre una trattazione dell'argomento cogliendone con squisita delicatezza anche gli aspetti antropologici, per poi giungere alla proposta concreta di una santità attuale, quotidiana, gioiosa.

La gioia è una dimensione che attraversa tutti e tre i testi e che ha caratterizzato la vita e la predicazione di Guglielmo Giaquinta. Più volte ci ha detto che la gioia è il dono di Gesù e noi siamo chiamati a comunicarla a chi ci avvicina¹.

Una gioia profonda, radicata in un ottimismo che si nutre della certezza dell'amore infinito di Dio. La contemplazione di questo amore fa risplendere ogni uomo, dice infatti Giaquinta che «al fondo di *ogni* creatura umana c'è un punto essenziale che vibra, che si chiama cuore, che è fatto per amare»². Così il Servo di Dio si accostava a ogni creatura, con un cuore di padre che sa cogliere il bene, promuoverlo, lanciarlo nel servizio ai fratelli, in atteggiamento di missione redentiva.

Da questa nostra esperienza meravigliosa di paternità con lui, eco dell'incontro d'amore con Dio nostro Padre, è nato tra noi della *Pro Sanctitate*, da lui fondata, il vincolo di famiglia che ci porta oggi a vivere con attenzione nuova la dimensione della fraternità. «Il mondo ha bisogno di un sano ottimismo» ci dice il Servo di Dio e l'unico modo per offrirlo è coltivare in noi una concezione di uomo "buono", anzi "molto buono" e vivere questa dimensione con tutti: la fraternità universale. Lui parlava di "ottimismo antropologico" come base di una vera fraternità.

Il tema di questo Convegno è un logico evolversi delle tematiche precedenti che hanno posto al centro Dio Padre che ci chiama alla santità, Cristo il Crocifisso Assetato che redime, lo Spirito che rinnova e santifica.

E ora l'uomo, un uomo cercato, chiamato da Dio, con il quale stringe un'alleanza non solo personale ma comunitaria, sociale. Un uomo santo, il santo di oggi. Un uomo aperto, sereno, dinamico. Mi piace pensare che queste caratteristiche individuate anni fa siano fortemente attuali, condizioni per quella testimonianza del Risorto che ci è chiesta in modo speciale dalla Cei, per quella speranza che è l'anima dell'educazione.

Iniziano questo studio con un augurio e un invito che ci rivolge il Servo di Dio a proposito delle caratteristiche del

¹ Meditazione, 3 febbraio 1974.

² *La speranza*, ed. *Pro Sanctitate*.

santo di oggi: aperto, gioioso, operativo. «Ciascuno di noi è chiamato a essere tra questi; accostiamoci dunque a questo studio liberi dalla tentazione di proiettare tali caratteristiche al di fuori di noi e, senza pensare quindi di cercarle negli altri, decisi a viverle sulla nostra pelle, sulla nostra carne, nel nostro tempo, nel nostro spazio, per cui ciascuno deve dire: io devo essere il santo di oggi»³.

³ *La santità, ed. Pro Sanctitate.*

INTRODUZIONE

Gaetano Zito

La rilettura teologico-spirituale della vicenda umana e dei testi di Guglielmo Giaquinta, avviata in questi anni, con il precedente Convegno è pervenuto a una prima essenziale tappa, che ci ha permesso di chiudere l'itinerario di approfondimento delle virtù teologali, nella sequenza di fede, carità e speranza, in riferimento a ognuna delle tre persone della Santissima Trinità. «Vi è certamente - annotavo nelle conclusioni - un percorso unitario insito nell'itinerario che stiamo seguendo: virtù teologali, Eucaristia, Mariologia, coordinata intimamente all'Ecclesiologia».

Nel corso della preparazione di questo quarto Convegno si è però fatta sempre più chiara l'esigenza di non riprendere alcuno di tali temi. Si è, infatti, lavorato attorno a una prioritaria e, credo, imprescindibile domanda: facendo appello alla memoria e alla conoscenza di Giaquinta, dopo aver parlato delle virtù teologali in connessione con il mistero trinitario di quale argomento avrebbe gradito trattare? Su cosa avrebbe posto la sua attenzione? Man mano è emerso con sempre maggiore chiarezza che, senza alcuna presunzione di voler essere interpreti indiscutibili e ufficiali e con tutti i limiti che ogni scelta in settori simili comporta, l'argomento del quarto convegno poteva riprendere la dimensione trinitaria della vita cristiana quale fondamento e via per una riflessione sull'uomo.

È ben noto che Giaquinta avesse una visione ottimista dell'uomo. Una visione che gli derivava non da forme di ingenuità e da mancata conoscenza di fragilità e di peccato insite nella natura umana. Una visione, piuttosto, che affondava le sue radici nella storia della salvezza, come storia della progressiva rivelazione del Dio Trinità, del Dio appassionato dell'uomo, che si fida dell'uomo al punto da entrare in dialogo con lui e da diventare egli stesso uomo. Per tale ragione la formulazione del titolo di questo convegno ha ripreso tre termini-chiave connessi con l'operare del Padre - alleanza, del Figlio - chiamata, dello Spirito Santo - santità.

Nella sua predicazione e nei suoi scritti questi termini-chiave ricorrono con chiarezza e forza. Ad essi ha pure dedicato la predicazione di *Esercizi Spirituali*: nel 1975 *L'alleanza*, nel 1976 *La chiamata*, nel 1977 *La santità*. Mi limito ad alcuni riferimenti utili, spero, ad introdurci ai lavori di questo Convegno.

Nella visione di Giaquina, ovviamente in sintonia con la consolidata riflessione teologica sull'alleanza, la nuova ed eterna alleanza istituita da Gesù Cristo ha una profonda e inscindibile dimensione ecclesiologicala, sacramentale e trinitaria. Giunge a ciascun uomo attraverso la Chiesa, da lui considerata «luogo ininterrotto di alleanza per le singole anime», e per mezzo dei sacramenti rende nuovo il cuore dell'uomo. Dio stesso, infatti, prende stabile dimora nel cuore umano e pone in essere un nuovo rapporto con lui e con gli altri uomini. Sta qui, per Giaquina, la possibilità per ogni uomo di acquisire il senso della speranza, il senso della gioia, lo sguardo fiducioso al domani, l'apertura all'azione dello Spirito.

Anche per la chiamata il riferimento fondamentale è per Giaquina ai sacramenti, che lui considera «contemporaneamente chiamata e forza». Nella riflessione spirituale, come in quella teologica, a suo parere l'accento è posto maggiormente sulla "forza" che viene al cristiano dai sacramenti. Mentre non si insiste abbastanza sulla dimensione di chiamata insita in special modo in alcuni sacramenti. Dei sette sacramenti soltanto due sono direttamente riferibili alla forza, l'Eucaristia e la Riconciliazione; gli altri, nella sua visione, hanno una prevalente connotazione di chiamata.

Il terzo termine-chiave, santità, nella riflessione matura di Giaquina trova ormai il suo fondamento nel V capitolo della *Lumen Gentium*, la costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio Vaticano II. Capitolo sul quale, ormai gli studi prodotti in questi anni ce lo hanno confermato, Giaquina ha sicuramente influito attraverso alcuni Padri conciliari suoi cari amici e sostenitori. Se la santità del cristiano scaturisce dalla santità di Cristo, quali dovrebbero essere - si chiede Giaquina - le caratteristiche del santo oggi? Ne individua alcune: l'apertura alla voce dello Spirito, la capacità di saper cogliere e valorizzare il bene, avere uno sguardo pieno di serenità e di gioia, il coraggio della donazione e del dinami-

simo per portare a tutti Cristo, la fermezza nel dar vita attorno a sé ad un «movimento rivoluzionario dell'amore». Il santo di oggi è, dunque, un uomo sociale, non avulso dalle vicende umane bensì sintonizzato con il momento storico in cui vive. In esso realizza la pienezza della propria umanità, manifesta la propria totale fedeltà a Cristo e alla Chiesa, si rende presente e operante come «risposta e parola dello Spirito Santo».

Alla luce di questi brevi riferimenti mi pare che possa ora comprendersi meglio la motivazione soggiacente al sottotitolo del Convegno: *Per una antropologia ottimista*. Scelta autorevolmente avvalorata dai relatori di oggi. A loro va la nostra gratitudine per aver accolto l'invito a sostenerci, con la loro risaputa competenza, nell'approfondire questo particolare aspetto della lezione teologico-spirituale consegnataci da Guglielmo Giaquinta.

Oltre l'antropocentrismo

L'ICONA E L'IDOLO

Gianni Colzani

Tempo fa, M. Buber¹ osservava acutamente che la problematica antropologica si ripropone costantemente in quelle epoche in cui l'uomo perde la sua ambientazione acquisita, la sua posizione «sicura» nel mondo: la perdita di certezze in grado di favorire un tranquillo ritrovarsi nell'universo lo costringe a riproporre con forza la domanda su se stesso, sulla sua identità, sul senso della sua vita. È il caso del nostro tempo, un tempo in cui l'uomo è - per dirlo con Buber - *hauslosigkeit*, senza più casa.

Il nostro tempo è senza casa perché registra la scomparsa di due filoni culturali che hanno animato la sua vita per molti secoli: parlo della scomparsa delle ideologie e del declino del primato della soggettività individuale. Le ideologie, con il loro armamentario ideale, avevano rappresentato un comodo punto di riferimento per leggere la storia e per intuirne le dinamiche; l'egemonia del soggetto aveva prodotto l'affermazione dei diritti individuali dando così sostanza alla dignità personale e conferendo all'individuo una posizione precisa all'interno dello stato. La loro scomparsa è sotto i nostri occhi. Le grandi ideologie, con la loro logica universale, si sono rivelate incapaci di fermare l'attenzione sull'individuo, sul particolare, ed hanno finito per mostrare un volto autoritario ed oppressivo.² L'egemonia del soggetto, invece, aveva finito per esaltare una libertà individuale illimitata ed era finita in un relativismo veritativo ed etico che era il risultato di aver ridotto ogni cosa alla dimensione dell'individuo. Questa scomparsa ha finito per lasciare un vuoto che si è tradotto in inquietudine, insicurezza e ricerca di nuovi punti di riferimento e, nella loro mancanza, in ripiegamento sull'individuo.³

¹ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Torino 1983, 35.

² K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1931.

³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni*, Bompiani, Milano 1981.

È la tematica della secolarizzazione e del postmoderno con le sue dinamiche di pensiero debole, religione dello scenario, neopaganesimo e via dicendo. Se a questa svolta culturale aggiungiamo le tematiche della globalizzazione e del pluralismo culturale e religioso, la fotografia della realtà è abbastanza completa. La globalizzazione ha modificato la percezione dello spazio e del tempo: per quanto riguarda lo spazio basta pensare alla profonda modificazione che ha investito i temi del vicinato, del prossimo o dello straniero; per quanto riguarda il tempo basta fermarsi sulla importanza del momento e del cogliere l'attimo o sulla problematicità della durata, specie nella sua versione etica della fedeltà e del "per sempre". Ne è venuta una modificazione profonda, sociale e culturale, che - per seguire E. Fromm⁴ - ha visto l'autonomia trasformarsi in solitudine e la spontaneità diventare aggressività intollerante. In un simile contesto, la «morte dell'uomo» di cui parla M. Foucault, la fine dell'umanesimo, è la figura della rilevanza epistemologica e ontologica della finitezza umana: l'uomo ha smesso di essere il valore supremo.

La fine di una concezione globale di ordine lascia emergere la paura dell'ignoto: ai criteri propri di una società ordinata subentra ormai l'incertezza e il disorientamento nel capire, la mancanza di sicurezze e la conflittualità diffusa, il timore della inadeguatezza per quei compiti/impegni che la società continuamente propone ed esige. Nasce così una diffusa ansia personale di mancata o inadeguata realizzazione; non poche volte, questa ansia cede facilmente a un mercato considerato criterio di modernità dando così origine a un conformismo deresponsabilizzante.⁵ Si passa

⁴ E. FROMM, *Fuga dalla libertà* [1941], Ed. di Comunità, Milano 1981, 13-42.

⁵ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999; Id., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; Id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001. In particolare si vedano i capitoli «Un catalogo delle paure postmoderne»; «La produzione e l'annullamento dello straniero»; «Lo straniero rivisitato e rivisitante» in Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*. Nello stesso senso i lavori di A. GIDDENS, *Conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1993; Id., *Modernità ed identità di sé*, Il Mulino, Bologna 1995; Id., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000 od, anche, quelli di U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999; Id., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

così dal lavoratore, creatore di beni e di servizi, al consumista; nella società post-moderna la possibilità di consumo è talmente ampia e variegata che il consumista si trasforma - a poco a poco - nel cercatore di sensazioni, nel collezionista di piaceri. Lo stesso corpo umano è considerato un ricettore di sensazioni che, stimolato in modo sapiente, si trasforma in strumento di piacere. In questa linea, la normalità o la depressione si comprendono in base alla capacità di reazione o di indifferenza a questi stimoli, in forza degli interessi e dei desideri dell'individuo.

È con questa antropologia che la nostra testimonianza di fede si trova oggi a fare i conti; è una antropologia che, come ha mostrato L. Ferry,⁶ per un verso vive una profonda crisi etica e, per un altro, prova a ripensare la trascendenza all'interno della storia umana intravedendovi la pista di una possibile soluzione. Da qui lo sforzo del nostro tempo; abbandonata un'etica fondata teologicamente, ha provato ad elaborare una etica della responsabilità⁷ o una etica comunicativa⁸ o un'etica della finitezza⁹ che, però, non riescono a motivare adeguatamente l'universalità delle proprie scelte. Va da sé che un dialogo con queste antropologie non potrà che essere un dialogo critico, attento a ripresentare la verità cristiana.

1. L'uomo: realtà iconica ed ek-statica

L'orizzonte della fede non vede la persona umana come parte del cosmo o come membro della società ma come persona in rapporto con le persone divine. In una splendida pagina de *Le Confessioni*, Agostino riflette sulle domande che l'uomo rivolge alla terra, agli astri, al mondo intero: «le mie

⁶ L. FERRY, *Al posto di Dio. Il bisogno del sacro nel sentire contemporaneo*, Frassinelli, Piacenza 1997.

⁷ H. JONAS, *Il principio responsabilità: Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁸ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

⁹ S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995. I temi di questo lavoro sono stati ripresentati, con poche variazioni, in S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

domande erano la mia contemplazione; le loro risposte la loro bellezza. Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi: “Tu chi sei?”; e risposi: “Un uomo”». ¹⁰ Ma Agostino è ben consapevole della originalità della persona: radicalmente diverso dalle cose, ¹¹ porta nel cuore il bisogno di Dio; la stessa inquietudine del cuore è il segno di questo bisogno di infinito che non ha pace che in Dio. ¹²

Va aggiunto che il Dio a cui pensa la fede cristiana è il Dio della alleanza, è il Dio-con-noi, è il Dio-per-noi. Le scritture ebraiche ¹³ presentano la persona umana come creata ad immagine di Dio e quelle cristiane precisano che, creata nel Figlio e per il Figlio, ¹⁴ essa è a sua immagine ¹⁵ tanto che, solo secondo questa modalità, può risalire fino al Padre. L'uomo, quindi, è immagine, *eikón*, icona di Dio; per questo ha il suo centro oltre se stesso, è segnato da una capacità di *ek-stasis*, di autotrascendimento. Va detto che il termine *eikón* non designa né una ontologia della persona né la sola spiritualità dell'anima ma, piuttosto, una funzione, un dover-essere, una vocazione a cui l'uomo è chiamato. L'uomo è immagine di Dio in quanto interlocutore e partner di Dio, in quanto capace di ascoltarlo e di fare storia con lui, in quanto chiamato a essere un «tu» di fronte a Dio. In questa relazione con Dio, la persona è irriducibile alla nozione di “natura” perché questa designa una realtà che ha in sé tutto quanto le è necessario, così che le relazioni subentrano solo poi, in un secondo momento. La persona umana, invece, è soprattutto

¹⁰ AGOSTINO, *Le Confessioni* X, 6, 9.

¹¹ «Gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell'Oceano, le orbite degli astri mentre trascurano se stessi» (AGOSTINO, *Le Confessioni* X, 8, 15).

¹² «Il nostro cuore non ha pace fino a che non riposa in te» (Agostino, *Le Confessioni* I, 1, 1).

¹³ *Gen* 1, 26-27. A questo passo andrà aggiunto il testo di *Sal* 8, 5-7: «che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi».

¹⁴ *Col* 1, 15-17.

¹⁵ *Rm* 8, 29.

relazione, apertura, e in questa relazionalità risponde a Dio e realizza se stesso.

La prima conseguenza di questa caratteristica umana è la singolare profondità della persona, la sua ricchezza e originalità, in una certa misura la sua misteriosità e inafferrabilità. In sintonia con la sua particolare teologia negativa, Gregorio di Nissa commenterà così questo aspetto: «poiché ci sfugge la conoscenza della natura della nostra intelligenza, che è ad immagine del Creatore, ciò dimostra in maniera perfetta la somiglianza con Colui che la domina, esprimendo attraverso il mistero che è in lei la natura inconoscibile». ¹⁶ Se l'uomo è icona, Dio è l'archetipo: è la ragione fondativa della struttura iconica della persona tanto che il Vaticano II insegnerà che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». ¹⁷ Questa struttura iconica è il fondamento della vera grandezza e dignità umana; in modo denso, Clément osserverà: «riflesso personale del *Lógos*, egli [l'uomo] è *logikós*, capace di decifrare il senso delle cose, i loro *lógoi*». ¹⁸

Queste prospettive meriterebbero una ripresa soprattutto oggi che un Occidente deluso guarda con interesse all'Oriente e alla sua religiosità. Ciò che ha rappresentato la grandezza dell'Occidente è stato l'essersi affaticato attorno alla questione del senso e avergli dato - sotto l'influenza del cristianesimo - una struttura personale che, in ultima analisi, risale a una intelligenza e a una libertà. Per contro, la proposta dell'Oriente è quella di una saggezza consapevole delle illusioni di una vita prigioniera del *Samsāra* e guidata dalla legge del *karma*. È venuto il momento di sviluppare a fondo il patrimonio della fede cristiana e di intercettare, sulla sua base, l'attuale bisogno di Dio delle persone.

Si dovrebbe richiamare qui l'importanza del *quaerere Deum* nella patristica, ¹⁹ la profonda relazione con Dio che

¹⁶ GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* 11; PG 44, 155.

¹⁷ *Gaudium et Spes* 22.

¹⁸ O. CLÉMENT, «Introduzione», in M.I. RUPNIK, *Dire l'uomo. I: Persona, cultura della Pasqua*, Lipa srl, Roma 1996, 12.

¹⁹ G. TURBESSI, *Cercare Dio: nell'ebraismo, nel mondo greco, nella patristica*, Studium, Roma 1980.

le persone portano con sé nel loro *naturale desiderium videndi Deum*,²⁰ l'insegnamento tomistico circa uno spirito umano da comprendere come *naturaliter [anima] est gratiae capax*.²¹ Sviluppando la problematica iconica ed estatica della persona, H. de Lubac ne parlerà come di un paradosso: l'uomo rimanda oltre se stesso, rimanda a Dio. In modo trasparente, lo stesso autore osserverà: «lo spirito [umano] non desidera Dio come l'animale desidera la preda; lo desidera come un dono. Non cerca affatto di possedere un oggetto infinito: vuole la comunicazione libera e gratuita di un Essere personale. Se dunque, per assurdo, potesse prendere il suo bene supremo, immediatamente, non sarà più il suo bene. Si vuol parlare ancora di esigenza? In questo caso si dovrà dire che l'unica esigenza dello spirito è quella di non esigere nulla. Esige che Dio sia libero nella sua offerta, come esige di essere libero esso stesso (in tutt'altro senso) nell'accettazione di questa offerta».²²

Dobbiamo abituarci ad una antropologia che guardi la persona come il «prodigio»²³ di amore di quel Dio nel quale «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo»,²⁴ che parli di Dio come *interior intimo meo et superior summo meo*,²⁵ che operi in modo da ricondurre a Cristo l'intero patrimonio spirituale dell'umanità. Ma la prima forma di realizzazione di questa antropologia è la tematica della grazia. La teologia ci ha abituato a riconoscerne la struttura personale: la grazia non è una cosa ma è Dio stesso nella sua benevolenza e nel

²⁰ Si veda G. COLOMBO, «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni. III: La discussione sul desiderio di vedere Dio», in AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*. II, Marzorati, Milano 1957, 578-598.

²¹ TOMMASO, *Summa Theologica* I^a II^{ae}, q. 113, a. 10, in corpus. L'affermazione *naturaliter anima est gratiae capax* è completata da Tommaso spiegando che *eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei*.

²² H. DE LUBAC, «Spirito e libertà nella tradizione teologica», in Id., *Opera omnia*. IV, 13: *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1981, 257.

²³ *Sal* 139,14.

²⁴ *At* 17, 28.

²⁵ AGOSTINO, *Le Confessioni* III, 6, 11.

suo amore. Attorno alla grazia, al dono dello Spirito di amore, si costituisce l'uomo spirituale. Simeone il Nuovo Teologo²⁶ (+1022) presenta l'uomo spirituale nel contrasto tra il cieco e la donna incinta;²⁷ sono due immagini che servono a descrivere l'aspetto misterioso della presenza di Dio in noi. Il cieco conosce le cose solo per sentito dire perché, per lui, luce e colori sono solo parole; anche la donna gravida non ha ancora visto il figlio ma, in qualche modo, ne percepisce la presenza e la vita, conosce e ama già quel figlio che non ha ancora stretto tra le braccia. Chi ha in sé la «forma» di Cristo conosce i suoi movimenti, cioè le sue illuminazioni, ed è consapevole del progressivo crescere di Cristo nella sua vita.

In poche parole, l'uomo spirituale ha una viva esperienza di Dio perché la carità che è in lui, e che «non avrà mai fine»,²⁸ è della stessa natura della vita divina. È una esperienza difficile e, in parte, irriducibile a noi; Gregorio di Nissa, riflettendo sulla storia di Mosé, parla dell'esperienza di Dio come della salita sul Sinai, come della salita su una montagna aspra e difficile: al termine della salita, la comunione con Dio è una immersione nella nube del suo mistero.²⁹ L'esperienza di Dio, insomma, è una progressiva assimilazione a Cristo per la forza della carità e per il dono dello Spirito; raccolta attorno a Cristo, la vita cristiana è animata dalla sua carità e dal suo Spirito.

Questa è la sostanza della teologia della grazia. Là dove la teologia tocca il suo limite, là ricorre ad immagini: come il sigillo lascia la sua impronta nella cera, come la luce illumina l'atmosfera altrimenti buia, come il fuoco trasforma il ferro fino a renderlo infuocato, così la grazia di Dio trasfor-

²⁶ Su Simeone si veda Simeone il Nuovo Teologo, *Trattati etici*. X, 880-885. Un primo commento si può trovare in P. MIQUEL (a cura di), *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle. Dans la tradition patristique grecque du IV au XIV siècle*, Paris, Beauchesne 1989, 141-170.

²⁷ Questa seconda immagine è presa da *Le odi di Salomone*, un apocrifo dei primi secoli cristiani. Si veda il testo in M. ERBETTA (a cura di), «Le odi di Salomone», in *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1975, 622.

²⁸ *1Cor* 13, 8.

²⁹ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysi*. II, 154-159.

ma la persona e questa ne porta l'impronta;³⁰ questa impronta che eleva la creatura a vita nuova è, per i padri, la *théosis* o divinizzazione, per gli scolastici la *deiformitas* o conformazione a Cristo.³¹ Si può quindi ritenere che l'antropologia cristiana descrive l'inverarsi della alleanza, il suo realizzarsi in un soggetto preciso: ad esistere non è la grazia ma l'uomo in grazia, l'uomo spirituale. Spetta alla teologia, dogmatica e spirituale, descriverne la personalità e tratteggiarne l'aspetto oggettivo - il dono dello Spirito di Cristo e la presenza dell'amore di Dio - e quello soggettivo - la figura del discepolo come persona spirituale. Qui basti averne fatto qualche breve cenno.

2. Dall'icona all'idolo: la pretesa idolatrica

Nei vangeli, l'esperienza di Dio, è presentata da Gesù in forma di alternativa: le persone devono scegliere tra vivere come figli dell'*Abbá* o rassegnarsi ad essere servi delle cose. Abbiamo così un doppio e contrastante profilo antropologico: al «cercare prima il regno di Dio e la sua giustizia» si contrappone il «preoccuparsi» inutile, proprio di una continua ansia per quel domani che non dipende da noi.³² Il senso di questo contrasto mette a fuoco l'illusione di una sicurezza costruita attorno alle cose; al riguardo, Luca osserverà: «anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da

³⁰ Sono immagini ricorrenti nella patristica e nell'epoca medioevale: J. PÉPIN, «Stilla aquae multo vino infusa, ferrum ignitum, luce perfusus aer. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale», in AA. VV., *Miscellanea A. Combes*. I, Pontificia Università Lateranense, Roma 1967, 331-367.

³¹ Su questi temi si veda M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Cerf, Paris 1970; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Gabalda, Paris 1938; Y.-M. CONGAR, *La déification dans la tradition de l'Orient*, in «VSp Suppl» 44(1935), 91-107; J. FESTUGIÈRE, *Divinisation du chrétien*, in «VSp Suppl» 48(1939), 90-99; J. ALFARO, «Incarnazione e divinizzazione dell'uomo nella patristica greca e latina», in Id., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 83-104; H. RONDET, «La divinizzazione del cristiano», in Id., *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Città nuova, Roma 1966, 81-104.

³² *Mt* 6, 25-34.

ciò che egli possiede».³³ Dietro a questa antropologia alienata, appare un tratto drammatico: l'uomo reso bottino del maligno e profanato nella sua dignità. Pensieri affini si ritrovano in tutte le religioni anche se queste, più che del maligno, parlano della *Avidya*, della ignoranza che, contrastando la *Jñāna*, rende meno luminoso il cammino delle persone.

Se tentiamo una interpretazione di questa realtà, si può dire che il tema di una antropologia a immagine di Dio rimanda a un duplice modo di leggere il rapporto con lui: quello iconico e quello idolatrico. "Idolo" viene dal greco εἶδω, che significa vedere; l'idolo o, etimologicamente, il visibile esaurisce Dio nel guardabile ma questa realtà non rappresenta nulla, non rinvia a nulla: come uno specchio che riflette, così l'idolo restituisce lo sguardo invadente di chi vuol ridurre il divino a realtà esaurita in ciò che si vede. «L'idolo consegna il divino commisurandolo alla misura dello sguardo umano».³⁴ Si può allora dire che l'idolo è ciò che sembra Dio senza esserlo; ha aspetto e figura di Dio ma, appunto, sembra Dio senza esserlo. Questa idolatria è la pretesa di modellare Dio a nostra immagine e somiglianza, è la pretesa di metterlo al nostro servizio; mentre l'icona rimanda l'uomo oltre se stesso, fino a comprenderlo alla luce del mistero di Dio, l'idolo modella un Dio a nostra disposizione: il volto di questo Dio dipende dall'uomo perché è opera sua.

In altre parole, l'idolo è costituito dallo sguardo con cui la persona umana si raccoglie sulla realtà visibile e si lascia colmare da essa; alla sua base non sta una scelta etica ma quella fatica esistenziale che cerca una sicurezza per la propria vita. Il vuoto dell'idolo rispecchia la "vanità" delle cose.³⁵ Sarebbe possibile, a questo punto, sviluppare una analisi della storia del pensiero per mostrare come si sia passati dall'icona all'idolo o anche una analisi sociologica che mostri le differenti forme che l'idolatria ha assunto nella nostra società ma questo non aiuterebbe a capire l'antropologia cristiana. Mi sembra più adatto richiamare l'attenzione su *Lc* 24, 30-31:

³³ *Lc* 12, 14.

³⁴ J.L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1984, 28. Dello stesso autore si veda anche: Id., *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

³⁵ *Qo* 1, 2-3.

l'aprirsi degli occhi dei discepoli di Emmaus, cioè la fede, avviene nel momento in cui Cristo spezza il pane e lo distribuisce loro. La fede comprende una interpretazione della vita come affidamento a Dio e, in questo, come dono di sé ai fratelli: solamente così, «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo».³⁶

Diventa preziosa, a questo punto, una osservazione di M. Scheler là dove questi osservava che il contrario della fede non è l'ateismo ma l'idolatria: chi rifiuta Dio, lo rimpiazza con qualche idolo. Questo è quanto il discepolo di Gesù non può accettare. Non può accettarlo perché, come ricorda Paolo, il battesimo ha trasformato la sua vita: «così anche voi consideratevi morti al peccato ma viventi per Dio, in Cristo Gesù».³⁷ Nel suo *De idolatria*, Tertulliano sostiene che il sacramento del battesimo chiede un rinnovamento profondo della vita: «come potremo sostenere d'aver rotto ogni nostra relazione col demonio e coi suoi spiriti malvagi, se siamo noi in persona che li facciamo? Come potremo dire di averli rifiutati, se è proprio con loro che viviamo, anzi se è a partire da loro che conduciamo la vita nostra? [...] è con la tua anima che li adori; col tuo spirito; non è questione del sacrificio di un animale.

Tu immoli a costoro il tuo ingegno, offri loro il tuo sudore, a loro consacri la tua abilità: [...] dalla tua abilità nasce, ha origine la loro divinità».³⁸

Si dovrà anche ricordare che fede e idolatria non esistono mai allo stato puro se non nei libri; ad esistere nella realtà sono persone alle prese con la loro vita, con le loro domande e con i loro cammini. Nonostante questo, fede e idolatria non sono due tipi di persone antagoniste tra loro ma due condizioni esistenziali presenti, come possibilità, in ogni persona, anche nei santi. Questa dialettica tra fede e idolatria si fonda su una attitudine spirituale all'impegno e alla ricerca, alla fedeltà e alla disponibilità: frutto della grazia e della sua accoglienza, questo atteggiamento è anche il risultato di una disciplina interiore che orienta liberamente le proprie energie

³⁶ *Gaudium et Spes* 22.

³⁷ *Rm* 6, 11.

³⁸ TERTULLIANO, *De idolatria*, 6.

al servizio di Dio. Questo esige una certa padronanza di sé e un impegno di conversione perché Dio sia e rimanga al centro della propria vita.

L'idolatria è oggi il ridurre tutto quanto a cosa, a merce; è la soggezione dell'uomo alle cose, è la sua autonegazione come essere vivente e trascendente. Il concetto di alienazione non equivale a quello tradizionale di idolatria, molto più forte e pertinente ma ne illumina alcuni aspetti. Oggi l'idolatria è una forma di avidità: avidità di denaro, di potere, di piaceri, di fama, di benessere, di cibo; di questa avidità l'uomo adora i mezzi e i fini e plasma la vita umana dalla produzione al consumo, dal potere degli affari a quello dello Stato, dal dominio politico alla prepotenza mafiosa. Non cerca la gioia ma l'eccitazione, non ama la vita ma lo star bene, vive insieme agli altri ma non si fida di loro; all'essere preferisce l'aver e il consumare. In questa chiusura al trascendente, spinta a volte fino al rifiuto di Dio, sta il dramma dell'umanesimo ateo; come ha chiarito con acutezza H. De Lubac esaminando filosofi e romanzieri, una volta tagliati i ponti con Dio, si finisce inevitabilmente per perdere l'uomo stesso.³⁹

3. Verso una nuova concezione della persona

Questa situazione non può non interessare il credente. In modo sintetico, L. Ferry ha riassunto la nostra situazione culturale in una crisi etica e in uno sforzo di ripensare l'Assoluto in termini diversi, più legati alla immanenza umana.⁴⁰ La risposta alla crisi etica, legata alla impossibilità di fondarla ancora teologicamente, ha dato origine all'etica della responsabilità,⁴¹ a quella comunicativa⁴² o a quella del nuovo paga-

³⁹ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1982. Si vedano anche le conclusioni amare di S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, una riedizione senza troppi ripensamenti di un lavoro precedente: Id., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995.

⁴⁰ L. FERRY, *Al posto di Dio. Il bisogno del sacro nel sentire contemporaneo*, Frassinelli, Piacenza 1997.

⁴¹ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁴² J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.

nesimo⁴³ ma la loro formulazione non riesce convincente. In particolare non riescono a motivare adeguatamente l'universalità delle proprie scelte fondandole in modo veritativo. Lo sforzo per ripensare l'Assoluto in termini di immanenza ha visto uno sforzo di ripensamento della problematica di Dio che ha trovato in E. Lévinas⁴⁴ e in J.L. Marion⁴⁵ gli autori più impegnati. Qui vorrei semplicemente presentare alcune tesi dell'attuale discorso teologico sulla persona; va da sé che il dialogo con la cultura moderna non può avvenire che criticandone il presupposto anti-cristiano e provando poi a svilupparla secondo dinamiche diverse.

Mi pare utile, per cominciare, introdurre una ipotesi che presenti la vita cristiana nella sua globalità; vorrei farlo con due citazioni bibliche, una più negativa e una più positiva. La prima presenta la personalità del discepolo come una personalità liberata dalle potenze del male e riassume questa liberazione attorno alla vita nello Spirito: sostiene, infatti, che per coloro che vivono da discepoli di Cristo non vi è nessuna condanna «poiché la legge dello Spirito di vita in Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte».⁴⁶ E altrove, sempre Paolo conferma: «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù».⁴⁷ La vita cristiana è, quindi, una singolare esperienza di libertà, acquistata in forza di una singolare azione divina di liberazione. La seconda citazione biblica la prendo dalla lettera agli Efesini: «vivendo la verità nell'amore, cresciamo sotto ogni aspetto in colui che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, reso compatto e unito [...], riceve incremento edificandosi nell'amore».⁴⁸ Qui la vita cristiana è posi-

⁴³ S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995. Questo testo è stato poi ripubblicato, con poche variazioni, in S. NATOLI, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980; E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

⁴⁵ Si veda n. 22.

⁴⁶ *Rm* 8, 2.

⁴⁷ *Gal* 5, 1.

⁴⁸ *Ef* 4, 15.

tivamente descritta come un crescere nella verità e nell'amore e un assimilare la vita di Cristo. Alla luce di queste indicazioni, possiamo indicare alcuni fondamentali aspetti della personalità del discepolo.

3.1. *Chiamati a libertà*

Non so cominciare questo discorso se non con le splendide parole della *Veritatis Splendor*: «Lo splendore della verità rifugge in tutte le opere del Creatore e, in modo particolare, nell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf *Gn* 1, 26): la verità illumina l'intelligenza e informa la libertà dell'uomo, che in tal modo viene guidato a conoscere e ad amare il Signore».⁴⁹ Lo splendore della verità informa quindi in modo particolare la libertà ma andrà sempre tenuto presente il monito di Paolo che invita a vivere la verità nell'amore.

Abbiamo qui il *kerygma* della libertà, la buona notizia della libertà. È buona notizia perché non è fondata sulle capacità umane, sulla bravura delle persone ma è e resta un dono di Dio. Mentre il mondo greco leggeva la libertà in termini politici e, assumendo il paradigma schiavo-libero, concludeva che la libertà è non avere un padrone, affermazione a cui i suoi filosofi aggiungeranno che non si deve avere un padrone né esternamente nel mondo delle relazioni sociali né internamente per le nostre passioni, il mondo cristiano leggerà la libertà secondo un paradigma religioso. La chiave di lettura è l'esperienza dell'Esodo dove la libertà è certo un uscire dalla schiavitù egizia ma è soprattutto un lasciarsi guidare da Dio e un decidere di vivere per il suo servizio.⁵⁰ Liberati da Dio per una comunione con lui e per un servizio ai suoi disegni, i credenti interpretano la libertà come un "fare la verità - che è Cristo - nell'amore". Ed è un cammino possibile solo perché lo Spirito guida la loro vita.

Una simile libertà non conosce nessun dualismo né quello gnostico né quelli moderni tra Dio e il mondo, tra

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*. Introduzione.

⁵⁰ G. AUZOU, *Dalla schiavitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, Dehoniane, Bologna 1997; J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, Marietti, Torino 1976.

anima e corpo, tra intelligenza e passioni, tra volontà e sentimenti. Non solo «l'uomo mosso dallo Spirito giudica ogni cosa senza poter essere giudicato da nessuno»⁵¹ ma, proprio in forza dello Spirito, può concludere a una libertà serena che esclude ogni timore: «tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio».⁵² Una simile libertà non scade nemmeno nel moralismo ma si fonda su una grande apertura: «non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono».⁵³

Le Scritture ricordano pure che questa libertà ha un carattere drammatico: è scelta e scelta non facile. Il richiamo che non si può mettere vino nuovo in otri vecchi⁵⁴ e la sottolineatura della trasformazione che Cristo ha operato in noi, rendendoci “uomini nuovi” da vecchi che eravamo,⁵⁵ hanno grande importanza: non si resta liberi senza impegno. Questo implica tanto una ascesi, una educazione dei desideri, perché «dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore»⁵⁶ quanto un ripensamento profondo degli orientamenti della vita: con l'immagine dell'acqua che lascia di nuovo risorgere la sete e dell'acqua che toglie la sete, Gesù chiede alla samaritana un ripensamento radicale degli orientamenti della sua vita.⁵⁷ È per questa via che il credente si educa ad assumere gli orizzonti illimitati dell'amore di Dio.

Educarsi all'amore di Dio è educarsi alla originalità del suo amore. Nygren, un vescovo luterano svedese, riassumeva - tempo fa - la novità dell'amore cristiano nella opposizione tra “eros” e “agape”;⁵⁸ senza condividere questa opposizione

⁵¹ *1 Cor* 2, 15.

⁵² *1 Cor* 3, 21-23.

⁵³ *1 Ts* 5, 20-21.

⁵⁴ *Mc* 2, 21-22.

⁵⁵ *Ef* 4, 20-24.

⁵⁶ *Mt* 6, 21.

⁵⁷ *Gv* 4, 13-14.

⁵⁸ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971.

tra le due forme di amore, si può dire che coglie un indubbio aspetto del vissuto di Cristo: non ama ciò che è bello e buono ma si piega sulle debolezze e sulle fragilità. «A stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserrebbe morire per una persona buona. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre ancora eravamo peccatori, Cristo è morto per noi». ⁵⁹ E Bernardo commenterà: «Dio non ci ama perché siamo amabili ma, amandoci, ci rende amabili». Entrare in questo vissuto è il cammino della libertà cristiana che lo Spirito conduce a una conformità a Cristo e al suo vissuto.

L'originalità di una simile prospettiva è evidente ma si può forse evidenziare meglio con un lavoro di E. Fromm.

In un lavoro di psicanalisi sociale, questi proverà a chiedersi come sia stato possibile che due delle peggiori dittature moderne, il nazismo e il fascismo, abbiano potuto attuarsi in due delle più antiche terre di libertà e parlerà di “fuga dalla libertà”. ⁶⁰ Questi, analizzando le origini di quel fenomeno, parla di “fuga dalla libertà” e ne vede le radici patologiche in una storia che avrebbe interpretato la libertà “solamente” come autonomia e, rescindendo nel suo nome ogni legame sociale, avrebbe portato come suo frutto alla solitudine; avrebbe anche interpretato la libertà “solamente” come spontaneità e, affermando nel suo nome ogni diritto dell'individuo, avrebbe portato come suo frutto alla intolleranza e alla aggressività.

Non so quanto questa analisi sia corretta ma non ha nulla da spartire con la libertà cristiana. Questa riconosce il valore della autonomia e indica nella *reflexio in seipsum* la radice indispensabile di ogni cammino di libertà ma apre questo rientro in se stessi a una capacità di auto trascendenza, quella auto trascendenza che distingue l'uomo da ogni altro vivente. Solo così la persona umana tratteggia una persona che rientra in se stessa ma, in questo rientro, incontra il suo mistero ultimo, quel Dio che l'ha chiamata all'esistenza.

⁵⁹ Rm 5, 7-8.

⁶⁰ E. FROMM, *Fuga dalla libertà* [1941], Ed. di Comunità, Milano 1981.

3.2. Aperti alla speranza

In un suo lavoro Ch. Peguy presenta la speranza come la sorella minore delle tre virtù teologali, sorella minore perché quella su cui si è scritto di meno; ora questa sorella minore ha preso per mano le due sorelle maggiori per condurle all'incontro con le speranze dell'umanità.⁶¹ La verità di questa immagine è che il nostro tempo ha conosciuto, a partire dagli anni '60, una rinascita della speranza. Questa rinascita è legata alla riconquista del senso storico della esistenza umana che ha riportato al centro della esperienza umana il senso del futuro; oggi il futuro non è quello che capiterà domani ma è parte dell'inchiesta esistenziale che ogni persona opera sulla sua vita. Questa apertura al futuro è fondamentale: è indice di una modificata concezione della persona in termini dinamici e storici. Chi non ha futuro non ha orizzonte di vita.

Che cosa sia il futuro non è però del tutto chiaro. La scienza arriva al futuro attraverso forme di anticipazione e previsione; la filosofia - penso ad E. Bloch⁶² - parla di una coscienza anticipante in grado di cogliere le possibilità insite nel reale; la teologia parla del futuro non come non-ancora o come pura potenzialità ma lo indica come realtà autonoma e autofondata che viene incontro come libero dono. Un futuro assicurato solo dalla struttura della coscienza umana non sarebbe altro che mistificazione di un presente soddisfatto di sé; là dove il futuro è pensato come radicato in Dio e come suo libero dono, questo futuro è l'*eschaton*, è la condizione definitiva che solo Dio può garantire. I problemi nascono dal legame che la fede cristiana pone tra il futuro di Dio o compimento escatologico e la figura storica di Gesù: si pone l'obbligo di mediare il compimento attraverso la *kénosis*, attraverso l'auto-estranazione del Figlio di Dio che - per la salvezza del mondo - si sottopone alle dinamiche del divenire storico. Per un verso il futuro escatologico è il segreto profondo della storia e per un altro la storia umana è percorsa da qualcosa che lo supera.

⁶¹ CH. PÉGUY, *I misteri*, Jaca Book, Milano 1984, 167.

⁶² E. BLOCH, *Il principio speranza*. 3 vol., Garzanti, Milano 1994. Si veda in particolare «Gli strati della categoria possibilità», ivi, I, 263-294.

La speranza è l'atteggiamento del cristiano nel tempo, è l'atteggiamento di chi vive la tensione verso quel futuro che Dio gli ha donato. Per comprenderla bisognerà ricordare che il futuro di Dio pungola obiettivamente il nostro presente per aprirlo alla sua verità ultima e che l'uomo attuale vive in una cultura legata a una filosofia della storia dove la ragione ha finito per rivestire il ruolo della Provvidenza. Cristologicamente qualificata, la speranza appare segnata da una dinamica pasquale: solo la condivisione del mistero della croce apre alle promesse della risurrezione e del dono dello Spirito. «La risurrezione ha messo in movimento un processo storico determinato escatologicamente, la cui meta è la distruzione della morte nella vittoria della vita della risurrezione e che termina in quella giustizia in cui Dio ottiene ragione in tutto e il creato vi trova la propria salvezza».⁶³ Il perno della speranza è quindi il nesso tra il Dio creatore e il Dio redentore; questo comprende anche il futuro e la speranza è la forma crocifissa di un amore che introduce un obiettivo rinnovamento del mondo.

Per questo torna a esservi speranza. Penso che sia importante distinguere la speranza dall'ottimismo e dal semplice realismo. L'ottimismo è l'atteggiamento pigro di chi ritiene che la storia instaurerà da sola un mondo libero e felice e per questo ritiene che, nonostante tutto, le cose si aggiusteranno da sé. L'ottimismo annulla la coscienza della tragicità del male e favorisce l'illusione ingenua di chi ritiene che le cose, a poco a poco, si aggiusteranno da sole. In questo senso, l'ottimismo è la negazione della speranza: solo chi ha visto l'ingiustizia e la falsità, il consumismo e il vuoto di valori, la violenza e la manipolazione può veramente e in modo maturo parlare di speranza. Solo chi, nella durezza della prova, rivolge a Dio il suo grido: «sentinella, quanto resta della notte?»,⁶⁴ può parlare di speranza. Questa non è nemmeno semplice realismo. Il realismo afferra il presente e sta in guardia dal futuro: vivere l'oggi, afferrare l'attimo fuggente

⁶³ J. MOLTSMANN, *La teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970, 167.

⁶⁴ *Is* 21, 11.

è il suo monito. *Carpe diem*. Il realismo obbliga a lasciar perdere tutte le illusioni e, con esse, la speranza. In realtà la speranza non si oppone al presente ma alla convinzione di essere impotenti di fronte alla realtà; si oppone a quella rassegnazione, a quella frustrazione del quotidiano che gli antichi chiamavano *taedium vitae*.⁶⁵

La struttura della speranza è legata alle promesse di Dio: queste ci portano al di là delle nostre esperienze e, lasciandosi dietro le cose vecchie, ci sospingono verso orizzonti mai visti prima. La rivelazione non offre una interpretazione di quello che c'è, non si adatta al reale, ma promette quello che ancora non c'è; legata alle promesse, la speranza non è dominata dall'adattamento alla dura legge delle cose ma è l'ambito in cui Dio cammina con noi verso qualcosa di grande e di sorprendente. La speranza apre un futuro garantito da quel Dio che promette e compie quanto promette. Con la speranza, il futuro non sta solo in qualche punto davanti a noi ma informa continuamente la nostra esistenza per renderla potenza di rinnovamento e di trasformazione della storia. In questo modo la speranza cristiana si distacca tanto dalla visione illuminista di una storia come progresso inarrestabile quanto da ogni cupa rassegnazione al presente e ai suoi mali.

Riconoscendo questo suo carattere teologale, il salmista pregherà: «sei tu, Signore, la mia speranza»⁶⁶ mentre Paolo raccoglierà la fede attorno a «Dio nostro salvatore e Cristo Gesù nostra speranza».⁶⁷

3.3. Testimoni dell'agape

Avrei dovuto dire testimoni della carità ma, nel nostro tempo, questa bella parola è stata dequalificata ad elemosina. Ho già ricordato il lavoro di A. Nygren e la comprensione della virtù cristiana della carità come agape: Dio non sceglie solo ciò che è buono e bello ma trasforma ogni realtà in cosa

⁶⁵ È l'amara conclusione di A. CAMUS: di fronte alla durezza dei fatti non servono bei pensieri ma occorre semplicemente «pensare con chiarezza e non sperare più».

⁶⁶ *Sal* 71, 5.

⁶⁷ *ITm* 1, 1.

bella e grande. Non credo si possa però affrontare oggi questo tema senza menzionare l'enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*.

Giustamente papa Ratzinger chiede di concentrare l'attenzione, prima che sui problemi della società e della storia, su come noi credenti abbiamo accolto il dono di Dio, sull'uso che ne abbiamo fatto. «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva». ⁶⁸ Mi pare utile ricordare una pagina dello stesso pontefice là dove questi, con una immagine presa dai vangeli, paragona la fede a un seme che, nonostante la sua piccolezza, racchiude in sé la vitalità della crescita. La fede «è un seme di vita riposto in me. Sono un autentico credente solo se la fede è presente in me sotto la forma di un seme vivo, da cui germoglia qualcosa e che poi trasforma davvero dapprima il mio mondo personale per poi portare qualcosa di nuovo nel mondo inteso nella sua globalità». ⁶⁹ Su questo sfondo vorrei parlare dell'agape.

Per presentare questo amore cristiano partirei dalle indicazioni di J. Pieper. ⁷⁰ Per lui amare significa per prima cosa comunicare questo messaggio: «è meraviglioso che tu esista, che tu ci sia». In questo messaggio "l'esistenza" dell'altro è quanto l'amore coglie ed è più che sufficiente: non la sapienza, la ricchezza, la bellezza ma semplicemente il fatto che l'altro esista, ci sia. L'amore sa cogliere la bellezza e la bontà dell'esistenza perché avverte, come istintivamente, il dramma del non-essere, del nulla, del morire. Vi è gioia nel semplice fatto che l'altro esiste e che posso poggiare la mia vita su di lui. In questo loro esistere, le persone sono colte nella loro unicità e non sono per nulla intercambiabili.

La gioia dell'esistenza di qualcuno va ulteriormente precisata: l'altro è un "tu" preciso e concreto. L'amore non si

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

⁶⁹ RATZINGER J., *Dio e il mondo*, cit., 38-39.

⁷⁰ J. PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974. I suoi interventi sulle virtù teologali sono stati, tempo fa, raccolti in un unico volume: J. PIEPER, *Lieben, Hoffen, Glauben*, Kösel, München 1986.

rivolge a “tutti” ma ad un “tu”: si amano le persone, le singole persone, Piero, Lucia... Si ama quel “tu” per il quale si avverte un interesse particolare e appassionato; questo scatto di amore è sempre più forte delle motivazioni che lo reggono. Questo dedicarsi all’altro si esprime nel dono di sé e, in questo dono, non solo chi ama non perde nulla ma addirittura si realizza. Questo è il mistero dell’amore: il dono di se stessi è l’unico modo di realizzarsi perché ciò di cui ho bisogno, ciò senza cui la mia vita non vale nulla, non solo non mi appartiene e non lo posso rivendicare per diritto ma lo posso solo accogliere come uno stupefacente dono. L’amore è potente solo nel dono offerto e ricambiato.

Nel dono dell’amore, non solo chi ama non perde nulla ma addirittura si comprende in modo diverso e nuovo, più ricco e più vitale. Questa nuova consapevolezza si esprime innanzitutto nella capacità di *benedire la vita*, di dire bene della vita, propria e altrui. L’amore non soffoca la vita sotto i lamenti ma vive di canto, gioia, danza, pace profonda, energie; imparare a *benedire* la vita, con le sue gioie e i dolori, è il primo gesto dell’amore. Il secondo è la capacità di *solidarizzare*: la nostra vita e quella degli altri sono così profondamente legate che diventa importante cogliere la profondità e la verità dei nostri legami e costruire con tutti rapporti veri, di comunione, di speranza e di pace. In particolare questa solidarietà andrà vissuta soprattutto con i poveri e con gli ultimi. Il terzo atteggiamento è quello del *servizio* che prende in mano le povertà e le miserie dell’altro per viverle e affrontarle insieme. I testi di *IGv* 3, 16-18 e di *Giac* 2, 14-17 sono un chiaro monito contro ogni atteggiamento che riducesse l’amore a chiacchiera e dimenticasse la chiara parola di Cristo a conclusione della parabola del samaritano: «va’ e anche tu fa’ lo stesso».

In aggiunta a queste osservazioni vorrei solo indicarne ancora due complementari. La prima è una osservazione di Paolo VI là dove questi osserva che la giustizia è la misura minima dell’amore. La carità non può servire a nascondere l’ingiustizia; qualunque cosa si pensi della teologia della liberazione, resta il fatto che l’opzione per i poveri appartiene alla fede cristiana. Il sinodo dei vescovi del 1971, su *La giustizia nel mondo*, formulerà in positivo questo impegno e insegne-

rà che «l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come *ratio constitutiva* della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo».⁷¹ La seconda riguarda la sottolineatura della rinuncia alla violenza che, in certe situazioni di particolare difficoltà, può sembrare l'unica soluzione. Questa rinuncia è in realtà una autolimitazione dell'amore: solo l'amore può rinunciare a qualcosa e può riuscire a farlo per amore verso se stessi e verso l'altro.

Conclusione

Avrei potuto dire qualcosa su Mons. Giaquinta ma, non conoscendolo abbastanza, mi sono astenuto dal citare frasi o attribuirgli prospettive su cui non ho particolari competenze. Ma non vorrei chiudere questo incontro senza una parola sulla santità. A mio modo di vedere, la santità è il contrario della mediocrità; la santità è un prendere sul serio la propria vita di credente e questa storia leggendo l'una e l'altra come luoghi d'amore, luoghi dove l'amore di Dio vuole la nostra risposta. A volte abbiamo bisogno di tempo e di esperienze per arrivare a qualche conclusione su quello che vale veramente; i santi sono coloro che vi arrivano prima. Essi mostrano, con l'evidenza della testimonianza, cosa vuol dire vivere, cosa sia veramente la vita e lo prendono sul serio.

⁷¹1° Sinodo dei Vescovi, *La giustizia nel mondo* (30 novembre 1971), in *Enchiridion Vaticanum*. IV, Dehoniane, Bologna 1978, 803.

LA FEDELTÀ DEL SIGNORE È PER SEMPRE
Riflessione sul senso delle Alleanze nella Bibbia

Bruno Moriconi

Nel racconto biblico delle origini la storia dell'umanità comincia con un fallimento. L'uomo non è capace di corrispondere al suo Creatore e, volendo decidere da se stesso cosa sia bene e cosa sia male, invece di accedere all'autonomia - come gli era stato detto dal tentatore che sarebbe accaduto - si ritrova nudo e pauroso. Costretto a nascondersi dietro delle misere cinture di foglie di fico. È il cosiddetto "peccato originale" che costringerà l'essere umano (l'*adam*) ad assumersi tutte le proprie responsabilità di sopravvivenza, con la conseguente fatica (sudore e dolore) che questo comporta. Se vorrà mangiare, dovrà lottare con la terra che non sarà sempre generosa, dovrà sudare, e la donna sboccherà come madre solo attraverso la sofferenza che il parto comporta. Una sofferenza talmente grande da divenire simbolo dei dolori più lancinanti. Al punto che Paolo, quando vuole descrivere il bisogno dell'umanità di raggiungere il suo compimento, servendosi di questa immagine, scrive: *Sappiamo infatti che fino a ora tutta la creazione geme ed è in travaglio; non solo essa, ma anche noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi, aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo.*¹

Dio aveva gioito in modo del tutto particolare quando, al culmine delle sue opere, aveva concluso con la creazione dell'uomo a propria immagine e somiglianza.² Aveva osservato tutto quello che aveva fatto, *ed ecco, era molto buono. Fu sera, poi fu mattina: sesto giorno.*³ Subito, però - il testo non ci fa immaginare nulla sulla vita di Adamo ed Eva nell'Eden, al punto che siamo portati a pensare che non sia durata che il solo tempo necessario a disubbidire - l'uomo si era lasciato avvincere dalla tentazione dell'indipendenza assoluta e, non

¹ Rm 8, 22-23.

² Cf. Gn 1, 26-27.

³ Gn 1, 31.

avendo trovato che foglie di fico, non aveva potuto fare altro che fuggire vergognoso e intimorito. Non gli aveva detto il Creatore che se avesse mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male, sarebbe morto?⁴ A ragione si nasconde e a ragione si ritrova "condannato" a lasciare il giardino di Eden per entrare sulla nuda terra.

1. Dio non desiste dal suo progetto "uomo"

Se andiamo a rileggere serenamente il testo di quella condanna, conseguente alla disobbedienza dell'uomo/donna delle origini,⁵ ci accorgiamo che Dio riprova e condanna solo il serpente. Quanto all'uomo/donna, non solo non lo condanna, ma gli assicura che diverrà capace, un giorno, non solo di resistere ad ogni tentazione del serpente che ora l'ha ingannato, ma addirittura di annientarlo. La promessa di *Gn* 3, 15 la conosciamo e, non per niente, la tradizione l'ha identificata come "proto evangelo".

L'ottimismo di Dio, manifestatosi nei vari atti creativi e, soprattutto nella decisione di fare l'uomo a sua immagine e somiglianza, è ribadito con forza in questa promessa che, in forma prolettica, contiene già l'attuazione del suo progetto antropologico che ha - come inizio e compimento (*alfa* e *omega*) - il Figlio della Vergine, Adamo ed Eva fedeli finalmente, nella pienezza del tempo. Un progetto che, nonostante l'uomo si allontani sempre più da lui, Dio non cessa di perseguire per portarlo alla comunione con sé.⁶ Questa non è che la tappa primordiale, ma ne seguiranno altre altamente significative di questa stessa immutata volontà, da parte di Dio, di veder realizzata - nel rispetto della sua libertà - la sua speran-

⁴ Cf. *Gn* 2, 17.

⁵ Cf. *Gn* 3, 8-24.

⁶ È questo, infatti, l'unico scopo della rivelazione, anche secondo quanto si legge all'inizio del numero 2 della *Dei Verbum*: "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (cf. *Ef* 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e son resi partecipi della divina natura (cf., *Ef* 2, 18; 2 *Pt* 1, 4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile cf. *Col* 1, 15; *ITim* 1, 17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cf. *Es* 33, 11; *Gv* 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cf. *Bar* 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé".

za di vedere l'uomo prendere coscienza di essere, nel mondo, la sua unica immagine.

Il dialogo riprenderà esplicito con Abramo, con il popolo di Israele attraverso Mosè e i profeti, prima di culminare con l'invio - nella pienezza dei tempi - dello stesso suo Figlio come termine, per l'uomo/donna, di redenzione e di auto comprensione. Ma è così fin dall'inizio della storia dell'umanità, raccontata nel modo che sappiamo nel libro del Genesi, dove Dio non scende a punire l'uomo, ma solo a richiamarlo - con la domanda ("Adamo dove sei?") che rimarrà la supplica di tutti i tempi - alla realtà della situazione nella quale, non fidandosi di lui, è venuto a trovarsi.⁷

Alle maldestre scuse dell'uomo e della donna, infatti, segue una minaccia sola, ed è contro il serpente, non contro di loro. *Allora Dio il Signore disse al serpente: "Poiché hai fatto questo, sarai il maledetto fra tutto il bestiame e fra tutte le bestie selvatiche! Tu camminerai sul tuo ventre e mangerai polvere tutti i giorni della tua vita"*. Per quanto riguarda l'uomo/donna, non c'è che una promessa, indiretta nella dichiarazione contro il serpente: *Io porrò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà il capo e tu le ferirai il calcagno*.⁸

Ora il serpente ha vinto, ma dalla stessa stirpe della donna che da lui si è fatta ingannare nascerà uno che, nonostante insidiato al calcagno, sarà capace di sottometterlo. Dio non creerà un'altra umanità, abbandonando questa a se stessa, come insegnerà una certa apocalittica apocrifa del post-esilio, ma la porterà all'altezza della sua vocazione. Ciò che il Creatore formula come condanna nei confronti della donna⁹ e dell'uomo,¹⁰

⁷ Dio il Signore chiamò l'uomo e gli disse: Dove sei? (Gn 3, 9).

⁸ Gn 3, 14-15.

⁹ *Io moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza; con dolore partorirai figli; i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli dominerà su di te.* (Gn 3, 16).

¹⁰ *Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dall'albero circa il quale io ti avevo ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; ne mangerai il frutto con affanno, tutti i giorni della tua vita. Esso ti produrrà spine e rovi, e tu mangerai l'erba dei campi; mangerai il pane con il sudore del tuo volto, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; perché sei polvere e in polvere ritornerai.* (Gn 3, 17-19).

non è che una conseguenza prevista e, anzi, inferiore alla morte minacciata, come prezzo della disobbedienza.¹¹ L'uomo che ha deciso di scegliere da sé deve lasciare il giardino della gratuità assoluta e affrontare il lavoro della terra, ma Dio non lo abbandona, come sottolinea la tenera annotazione di *Gn 3, 21*: *Dio il Signore fece ad Adamo e a sua moglie delle tuniche di pelle, e li vestì.*

Un versetto apparentemente secondario ma che, invece, è lì a testimoniare che Dio non ha abbandonato neppure per un istante la sua creatura prediletta e che non cessa di attenderne - come del resto annunziato nella profezia primordiale di *Gn 3, 15* - lo sbocciare alla consapevolezza della vocazione di suo interlocutore e rappresentante terrestre. Credo che anche la proibizione di ogni immagine data al tempo dei comandamenti,¹² apparentemente funzionale a tenere lontani gli ebrei dall'idolatria, sia determinata da questo compito di rappresentanza unico di Dio sulla terra da parte dell'uomo. L'uomo non deve farsi alcuna immagine di Dio, perché è lui ad essere stato creato a sua immagine. Se questo non fosse comprensibile dall'inizio, lo è dalla fine, dove si legge che l'invisibilità di Dio si rende visibile sul volto del figlio fattosi uomo.¹³

2. Il senso delle Alleanze

A questo scopo, secondo il dettato della Sacra Scrittura (ed ecco il senso e il motivo principale delle Alleanze), Dio farà tutti i passi necessari affinché l'uomo possa giungere a capirlo senza voler imporglielo d'autorità. Dio, infatti - come apparirà chiaramente nella manifestazione definitiva del suo Amore nel dono del Figlio - vuole essere riconosciuto (Padre), non adorato o anche semplicemente rispettato per paura. La vera conversione, infatti, nonostante neppure la Chiesa l'abbia mai compreso del tutto, è quella che porta a passare "dal timore all'amore".

Da qui l'importanza di rileggere i passaggi chiave che caratterizzano il percorso d'Israele, la pedagogia della Legge

¹¹ Cf. *Gn 2, 16-17.*

¹² Cf. *Es 20, 4.*

¹³ *Dio nessuno l'ha visto mai. L'Unigenito Dio, che è nel seno del Padre, egli lo ha rivelato. (Gv 1, 18).*

che si apre a Cristo e, soprattutto, il desiderio di allearsi con l'umanità, da parte di Dio, e l'incapacità di questa di mostrarsene all'altezza.

Nel suo libro sull'alleanza,¹⁴ il Servo di Dio Guglielmo Giaquinta, dopo aver rilevato come questa categoria (l'*alleanza*), sebbene uno dei concetti più fondamentali della Sacra Scrittura, sia stata poco considerata dalla tradizione cristiana, individua le quattro che segnano anche il cammino spirituale del credente nel compimento della propria vocazione: 1. L'alleanza con Abramo (patto unilaterale da parte di Dio); 2. L'alleanza con il popolo attraverso Mosè (patto bilaterale in cui si esige la corrispondenza del popolo di Israele); 3. L'alleanza in Cristo (preannunciata dai profeti Geremia ed Ezechiele come "patto interiore", in quanto si realizza a partire dal cuore dell'uomo); 4. L'alleanza escatologica (preannunciata simbolicamente nel libro della Rivelazione anche come giudizio finale).

Da parte nostra, tralasciando quella escatologica - la quarta nel pensiero di Giaquinta -, vorremmo ripercorrere le tre grandi alleanze ormai realizzate: quella con Abramo, quella con Israele e quella con Cristo, preannunciata dai profeti. Non si tratta di dire cose nuove, ma di cogliere, nella prospettiva di un'antropologia ottimista quale è quella di questo Convegno nello spirito del Servo di Dio e del suo Movimento *Pro Sanctitate*, la peculiarità di ciascuna nella sapiente pedagogia di Dio che sa attendere e proporre gradualmente il grande progetto/uomo ch'Egli ha fin dall'inizio, ma che non può compiersi che alla fine di un percorso faticosamente umano, com'è nella natura di questa terra, e seguendo le orme di Colui che è l'immagine eterna di Dio e, allo stesso tempo, rivestita della debolezza di questo nostro mondo.

Questo esige, infatti, l'altezza del compito e il rispetto della libertà di colui (l'*Adam*) al quale questo compito è affidato. Una prospettiva che implica una intenzione "prolettica" o la prospettiva del futuro fin dall'origine, ove il "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" vuol dire "facciamo l'uomo tale che possa raggiungere, con il mio aiuto e la sua collaborazione, quella consapevolezza". In una "protologia" escatologi-

¹⁴ G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1994, pp. 197.

ca, ove il seme contiene già tutto l'albero, ma si esige tutta una storia di crescita fino al giorno che questo spanda i suoi rami e produca i suoi frutti. Per il momento, ciò che l'uomo riconosce sono gli esseri a lui inferiori, a ciascuno dei quali dà un nome. Riconosce anche la donna, come della stessa sua natura (ossa delle sue ossa, carne della sua carne), ma già a questo livello prevarrà immediatamente il conflitto (attrazione e dominio). È un *dinanzi a lui*, infatti, che dà soddisfazione e toglie dalla solitudine, ma anche molto esigente, dato che deve essere riconosciuto e rispettato nella sua dignità...

Così è di Dio... Anch'Egli, facendo l'uomo/donna a sua immagine, si è in qualche modo proposto come un "dinanzi"¹⁵ da riconoscere. Può non essere capito, far paura e quindi essere fuggito (il peccato originale e tutti gli altri peccati) ma, una volta compreso, potrà addirittura essere amato come il Padre. È questo il traguardo del lungo percorso. In fondo, lo stesso percorso della coppia umana che - dalla conflittualità di *Gn 3, 16* (*Verso tuo marito ti spingerà il tuo desiderio, ma egli vorrà dominare su te*) - è chiamata al riconoscimento reciproco di *Ct 7, 11* (*Io sono per il mio Diletto e verso di me è il suo desiderio*).¹⁶ Dal dominio/paura al riconoscimento mutuo nell'amore.

3. La benedizione di tutti i popoli in Abramo

L'alleanza con Abramo è il primo passo, quello fondamentale, poiché nasce unicamente dall'iniziativa divina e, benché, in seguito, Israele lo ritenga il primo dei suoi patriarchi, egli è l'uomo che rappresenta l'umanità, come viene fatto rilevare attraverso il cambiamento di nome che lo designa come "padre di molti popoli" o "della moltitudine".¹⁷ Abramo viene cercato nella lontana terra di Harran perché deve rappresentare l'umanità che si è andata allontanando e che Dio, invece, va a ricercare per ribadirle tutto il suo interesse nei suoi confronti.

¹⁵ *Io pongo sempre il Signore di fronte a me (l'neg^edy), sta alla mia destra non posso vacillare. (Salmo 16, 8). Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile (k'neg^edo). (Gn 2, 18).*

¹⁶ Cf. B. MORICONI, "Gn 3, 16: condanna o compito?", in: C. MILITELLO (a cura di), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, SEL, Torino 1996, pp. 146-160.

¹⁷ Cf. *Gn 17, 5*.

In Abramo c'è una misteriosa e potente forza di docilità che fa di lui il padre dei credenti.¹⁸ Infatti - a parte i suoi limiti e qualche pusillanimità¹⁹ - fu capace di obbedire alla voce di Dio che gli chiedeva di seguirlo e di credere alle sue promesse, senza nessuna evidenza (“sperando contro ogni speranza”, come dice Paolo²⁰). Tutto questo, secondo la rilettura di Paolo in chiave di fede e quella di Giacomo in chiave di opere, gli fu imputato a giustizia.²¹ Ciò che, tuttavia, vuole mostrare il Signore attraverso la vocazione di Abramo è la vocazione di tutta l'umanità come tale e di ciascun uomo. L'iniziativa, infatti, è tutta di Dio e la moltitudine dei popoli di cui Abramo sarà simbolicamente il padre è la sua moltitudine. Sono i suoi figli. Abramo *credette al Signore che glielo accreditò a giustizia* (Gn 15, 6), ma è Dio ad impegnarsi senza condizioni per un'alleanza che nessuno potrà invalidare, dato che si tratta di una decisione (di alleanza) unilaterale. Abramo gli ha chiesto semplicemente un figlio cui lasciare i propri beni e Dio gli promette una discendenza numerosa come le stelle incalcolabili del cielo.

Abramo credette e gli fu riconosciuto, il Signore glielo accreditò come il comportamento del vero giusto, ma al momento di ratificare la sua promessa, non chiese nulla, all'infuori delle vittime per il rito simbolico, in mezzo alle quali - al momento opportuno - Dio passò misteriosamente senza che il patriarca, intorpidito peraltro dal sonno, potesse vederlo. *Quando il sole fu tramontato ci fu un buio fitto, poi ecco un forno fumante e una fiaccola infuocata passare in mezzo a quelle parti divise. In quel giorno il Signore tagliò il patto con Abram in questi termini: Alla tua stirpe io do questo paese, dal torrente d'Egitto fino al fiume grande, il fiume Eufrate.*²²

Dopo il fallimento primordiale, la Bibbia ci narra di Caino, del diluvio e di Babele per dire tutto ciò che può accadere all'umanità lontana da Dio. Fino a un momento preciso, il momento di questa iniziativa di Dio di rendere noto, attra-

¹⁸ Vedi in particolare *Rm* 4, 3-4 e *Gal* 3, 9.

¹⁹ Mente al faraone sull'identità di Sara (cf. *Gn* 12, 7) ed espelle ingiustamente il figlio maggiore Ismaele (cf. *Gn* 16, 1-16).

²⁰ *Rm* 4, 18.

²¹ Cf. *Rm* 4, 3 e *Gc* 2, 21-23.

²² *Gn* 15, 17-18.

verso la fede di Abramo, a tutta l'umanità, quale sia la sua disposizione nei confronti di tutti gli uomini. Il momento che coincide con l'inizio della "storia della salvezza" intesa come rivelazione biblica.

La sua promessa fatta ad Abramo è vincolante, non per l'umanità, rappresentata dal patriarca quale capostipite, ma per Dio e per lui solo. Il suo passaggio in mezzo agli animali aperti significa che il Signore "taglia il patto (*berit*)" impegnandosi con tutto se stesso. In quel "corridoio" costituito dalle due parti degli animali disposti in fila le une di fronte alle altre, annota giustamente il Giaquinta, "passano non i contraenti, come si era soliti fare negli antichi patti, ma solo il fuoco, che è espressione di Dio (Abramo nel frattempo è immerso nel sopore e questo appunto per sottolineare la gratuità completa del dono e della promessa di Dio)".²³ "D'altra parte - continua - non c'è una motivazione o una giustificazione per tale alleanza, ma solo la realtà dell'amore di Dio: già si intravede il volto del Padre che ama la sua creatura".²⁴

La fedeltà è una caratteristica inalienabile per Dio, ma questo gesto è molto importante, poiché Egli vuole che Abramo e i suoi discendenti che lo sentiranno raccontare o che lo leggeranno nel libro sacro sappiano che nessuno potrà vanificare la sua volontà di benedire tutti gli uomini e di invitarli a quella vicinanza e a quella comunione a cui, da sempre - creandoli a sua immagine e somiglianza - li ha chiamati. È questo, infatti, come ha rilevato espressamente la DV, l'unico scopo della Rivelazione.²⁵

Dal punto di vista soggettivo, Abramo è l'esempio di come dovrebbe essere ogni credente, disposto a lasciare tutto per rispondere alla voce di Dio, sicuri della sua compagnia, nono-

²³ G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1994, p. 24.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cf. *Ef* 1, 9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Ef* 2, 18; *2Pt* 1, 4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cf. *Col* 1, 15; *1Tm* 1, 17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. *Es* 33, 11; *Gv* 15, 14-15) e si intrattiene con essi (cf. *Bar* 3, 38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé" (DV 2).

stante Egli non riveli la sua volontà che attraverso gli avvenimenti concreti della vita. Dal punto di vista oggettivo, è la libera iniziativa di Dio che conta, come ha capito bene Paolo che, nella prospettiva di Cristo, scrive: “Voglio perciò dire questo: la legge, venuta 430 anni dopo, non annulla il testamento ratificato in precedenza da Dio, rendendo così inoperante la promessa”.²⁶

Con questa promessa che si compie pienamente in Cristo e in coloro che si riconoscono in lui, anche bilateralmente, Dio dichiara di legarsi all'umanità e di non volerla abbandonare. Di non volere, cioè, abbandonare il suo desiderio di trovarvi corrispondenza. E quando il salmista si domanda che cosa sia mai l'uomo perché Dio possa essersi ricordato di lui, è di questo che sta parlando: del ricordo con il quale Dio, non solo non si è mai dimenticato del suo, apparentemente solo figlio della polvere (*ben adam*),²⁷ ma - di fatto - re di tutta la terra.²⁸

4. L'alleanza con Israele

Ci sono altre due alleanze, quella del Sinai e quella in Cristo, quest'ultima annunciata dai profeti come alleanza del cuore nello Spirito, questa alleanza “nuova ed eterna” che si compie nel sangue del Figlio di Dio crocifisso, quella definitiva e ormai possibile nello Spirito Santo donato ai credenti, ha le sue radici nell'alleanza unilaterale con Abramo, capostipite, di fatto, di tutti coloro che - nelle tre grandi religioni (Ebraica, Cristiana e Musulmana) - si richiamano esplicitamente allo stesso Dio. L'alleanza che Dio compie in Cristo in un momento preciso del tempo (*Gal 4, 4*) è, infatti, “nuova”, ma - allo stesso tempo - “eterna”, in quanto rimanda alla decisione “eterna” di fare l'uomo a sua immagine e somiglianza intrapresa nella “preistoria” dell'Eden e ribadita - all'inizio della storia (della salvezza) - nella vocazione di Abramo scelto come padre di una umanità che - sicura come il patriarca

²⁶ *Gal 3, 17.*

²⁷ *Che cos'è l'uomo perché ti ricordi di lui? Che cos'è il figlio d'uomo, che di lui ti prendi cura? (Salmo 8, 5).*

²⁸ *Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti e di gloria e di onore tu lo circondi; qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; tutto hai posto sotto i suoi piedi: pecore e buoi nella loro totalità insieme a tutte le bestie del campo; gli uccelli del cielo e i pesci del mare, ogni essere che percorre le vie marine (Ib., vv. 6-9).*

della vicinanza incrollabile del suo Dio - dovrà prendere coscienza della sua alta vocazione e - nella storia santificata dal Figlio -, divenire capace di corrispondenza. L'alleanza bilaterale del Sinai e quella spirituale promessa dai profeti sono solo funzionali a questo compimento.

“Emerge subito la differenza tra le due alleanze”, scrive il Giaquinta. “Mentre nella prima c'è semplicemente l'accettazione da parte dell'uomo (che rappresenta l'umanità, aggiungiamo noi), nella seconda c'è un patto bilaterale con un contenuto ben chiaro che non è solo il decalogo, ma anche quel complesso di leggi successivamente promulgate da Mosè e in parte conservate nel *Deuteronomio*, che costituiscono tutta una realtà giuridica, contrattuale, sociale che deve essere osservata e che si scontra con la povertà della natura umana. Mentre la prima alleanza è un punto certo che non può venir meno perché è promessa del Dio fedele, la seconda è realtà fragile perché coinvolge il popolo eletto che conoscerà l'infedeltà”.²⁹

La chiave è qui. Questa seconda alleanza “si scontra con la povertà della natura umana”... Si tratta dell'impotenza della Legge che Paolo dichiarerà, proprio per questo, pedagogia a Cristo,³⁰ ma il passaggio è necessario. Come Abramo era l'interlocutore di Dio in vista di tutta l'umanità, così Israele, anche se arriverà tardi a capirlo, è quel popolo che il Signore si è scelto come suo in rappresentanza di tutti i popoli. Questo popolo lo ha conosciuto come proprio liberatore (vedi la professione della fede al momento del memoriale della Pasqua³¹) e dovrebbe essere, a partire da questa esperienza di Dio

²⁹ G. GIAQUINTA, *op. cit.*, pp. 26-27.

³⁰ Cf. *Rm* 3, 19-20 e tutto il capitolo 3 della lettera ai Galati.

³¹ *Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: Che cosa sono queste istruzioni, queste prescrizioni e questi decreti che vi ha ordinato il Signore nostro Dio?, tu risponderai a tuo figlio: Noi eravamo schiavi del faraone in Egitto, e il Signore ci ha fatto uscire dall'Egitto con mano potente. Il Signore ha compiuto segni e prodigi grandi e funesti per l'Egitto, per il faraone e per tutta la sua casa sotto i nostri occhi; invece ha fatto uscire noi di là per condurci e darci la terra che aveva giurato ai nostri padri. Il Signore ci ha ordinato di mettere in pratica tutte queste prescrizioni, perché temiamo il Signore nostro Dio per il nostro bene, tutti i giorni, e per conservarci in vita, come è avvenuto oggi. La nostra giustizia è osservare e praticare interamente questi comandi davanti al Signore nostro Dio, come ci ha prescritto. (Dt 6, 20-25).*

all'opera per la sua liberazione, finalmente capace di osservare un patto con lui. Di rappresentarlo, anzi, presso tutti i popoli che, proprio in forza di questa fedeltà, cominceranno tutti ad avvicinarsi, come si legge nel passaggio più indicativo dello scopo di questa alleanza.³²

Israele, purtroppo, pur così cosciente della vicinanza del suo Dio, non fu capace di osservare questo patto, ma - a parte le giuste minacce - il Signore, proprio in forza del suo patto incondizionato con Se stesso, nella creazione e con Abramo nella storia, non può abbandonare il suo popolo. Sembra, anzi, "capire" - naturalmente solo in funzione pedagogica nei nostri confronti - che non è tutta colpa loro. Innanzitutto, sono troppo distratti da ciò che accade nello sbandamento generale, per cui c'è bisogno di una parola forte nella più totale intimità.³³ Dio, infatti, non può abbandonare il suo popolo, di cui è padre e madre allo stesso tempo, come dichiara per mezzo del Deuterioisaia al tempo dell'esilio a Babilonia.³⁴

Dio non può abbandonare il suo popolo ma, allo stesso tempo, lo vuol rendere capace di osservare i suoi precetti e di rappresentarlo, così, nel mondo. Proprio come lo rappresenterà perfettamente il suo Figlio che egli invierà nella pienezza

³² *Vedi, vi ho insegnato prescrizioni e decreti come mi ha ordinato il Signore mio Dio, affinché li mettiate in pratica nella terra di cui andate a prendere possesso. Osservateli e praticateli, perché così sarete saggi e assennati agli occhi dei popoli. Quando udranno tutte queste prescrizioni, diranno: Questa grande nazione è il solo popolo saggio e assennato. Difatti qual'è quella grande nazione che abbia gli dèi così vicini, come il Signore nostro Dio è vicino a noi quando lo invociamo? Qual è quella grande nazione che abbia prescrizioni e decreti così giusti come tutta questa legge che oggi io vi presento? (Dt 4, 5-8).*

³³ *Per questo io la sedurrò, la ricondurrò al deserto e parlerò al suo cuore. Allora le restituirò i suoi vigneti e farà della valle di Acor la porta della speranza. Là ella canterà come ai giorni della sua giovinezza, come il giorno in cui salì dalla terra d'Egitto. In quel giorno, oracolo del Signore, ella mi chiamerà Mio marito e non mi chiamerà più Mio Baal. (Osea 2, 16-18).*

³⁴ Israele in esilio temeva giustamente che il Signore avesse abbandonato il suo popolo, ma le parole del conforto inviate attraverso il Deuterioisaia disperdono ogni paura: *Forse che la donna si dimentica del suo lattante, cessa dall'aver compassione del figlio delle sue viscere? Anche se esse si dimenticassero, io non ti dimenticherò. Ecco, ti ho descritta sulle palme delle mie mani, le tue mura sono sempre al mio cospetto. (Is 49, 15-16).*

za del tempo, indicandolo finalmente come il fratello da seguire, come dirà al momento del battesimo e della trasfigurazione: “Ecco il mio Figlio amato, ascoltate lui!”. L’unilateralità della prima alleanza è la garanzia della vicinanza del Signore che non cambierà mai il suo progetto di fare dell’uomo la sua immagine nel mondo, ma la bilateralità della seconda volge a garantirne e salvaguardarne la dignità. Per l’infedeltà dell’uomo cadrà, infatti, il patto, ma non la bellezza della legge che, però, ha bisogno di un cuore e di uno spirito del tutto adeguati per essere compresa e messa in pratica. Da qui la promessa e la realizzazione, soltanto in Cristo, del progetto antropologico divino.

5. L’alleanza in Cristo mediante lo Spirito

Come dicevamo fin dall’inizio, mentre da una parte, la storia della salvezza è il resoconto dei costanti fallimenti dell’umanità, dall’altra essa è una manifestazione costante dell’amore di Dio che non cessa di cercare in ogni persona un interlocutore “filiale” e, quindi, libero e leale. Con i suoi peccati, il popolo eletto mette continuamente alla prova il suo Dio, già all’indomani dell’esodo, dimenticando ben presto la dura schiavitù da cui aveva chiesto e ottenuto di venire liberato e rimpiangendo le cipolle le pentole d’Egitto.³⁵ Neppure l’alleanza del Sinai è sufficiente, né l’ingresso nella terra promessa e tanto desiderata. A Dio che protesta e manifesta continuamente tutta la sua predilezione per Israele, risponde l’ingratitude del popolo che, con cuore indurito, si allontana dal suo Signore. Anche il richiamo costante del salmista (*Non vogliate indurire i vostri cuori come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri (...) Ascoltate oggi la mia voce*³⁶) è inutile. Anche dopo i pochi ravvedimenti, Israele ritorna a tradire il Signore e a prostituirsi sotto la prima fronda verde.³⁷ Dinanzi a un Dio ostinatamente innamorato, Israele è una sposa costantemente infedele.³⁸

³⁵ Cf. *Es* 16, 3 e *Nm* 11, 5.

³⁶ *Salmo* 95, 89.

³⁷ Cf. *Ger* 3, 6.

³⁸ Cf. *Os* 2.

Se, tuttavia, il popolo si allontana, il suo Dio gli resta accanto. Se il popolo cede, l'amore del Signore non viene meno. Se il popolo è infedele, Yhwh rimane fedele per sempre, più attaccato di una madre alla propria creatura. Se, infatti, perfino una madre può giungere a dimenticarsi del frutto del suo grembo, Egli non dimenticherà mai Israele.³⁹ Accanto a questa toccante dichiarazione c'è quella del capitolo secondo di Osea. Yhwh tiene così tanto al suo popolo Israele, da continuare ad essergli fedele nonostante i suoi tradimenti vergognosi e oltraggiosi. Malgrado Israele - *sposa infedele* - vada coprendosi di vergogna e non meriti altro che collera e ripudio, l'ostinazione di Yhwh sorpassa ogni previsione di buon senso: *Perciò, ecco - promette, infatti, per bocca del profeta -, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore... là canterà come nei giorni della sua giovinezza*. E, rivolgendosi direttamente a Israele, aggiunge, sempre per bocca di Osea: *Mi chiamerai: Marito mio, e non mi chiamerai più mio Padrone... Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa, nella giustizia e nel diritto nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore.*⁴⁰

5. 1. La promessa del cuore nuovo⁴¹

Poiché il Signore vuole bene al suo popolo e questo non sa ricambiare il suo amore, Egli decide di sottrarlo alla sua quasi fatale infedeltà. Gli cambierà il cuore. Gli toglierà quello duro (di pietra), capace solo di tradimenti, per sostituirlo con un cuore *sensibile*, capace di sentimenti e di amore. È la promessa implicita nelle parole di Osea, ed esplicita in bocca a Geremia ed Ezechiele. Al Sinai il Signore Dio aveva dato leggi sante e giuste,⁴² ma il povero cuore sclerotizzato del popolo s'era mostrato incapace di aderirvi. Era, infatti, un piccolo cuore quello d'Israele, somma di poveri cuori di creature malate di ribellione e di incredulità. Dopo aver, dunque,

³⁹ Cf. *Is* 49, 14-15.

⁴⁰ *Os* 2, 4-22.

⁴¹ Cf. B. MORICONI, "Un cuore abitato dallo Spirito", in: *Rivista di Vita Spirituale* 41(1987) 284-294.

⁴² Cf. *Dt* 4, 8.

sapientemente condotto Israele alla consapevolezza che dovrebbe coincidere con l'umiltà,⁴³ promette una *economia nuova*, un nuovo regime di rapporti in cui l'uomo saprà, finalmente, rispondere al suo amore ed essergli fedele. *Ecco verranno giorni, dice il Signore*, annuncia per mezzo di Geremia, *nei quali con la casa di Israele io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato.*⁴⁴ Una promessa precisata in questo modo per mezzo del profeta Ezechiele: *Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di noi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi.*⁴⁵

Si tratta dell'annuncio di un regime nuovo. Non più quello della lettera scritta della Legge, ma quello dello Spirito che parla dal cuore. La Legge dell'alleanza antica - benché sublime - è, infatti, una realtà esterna all'uomo. Scolpita sulla pietra, include tutta una serie di comandamenti e proibizioni che, benché volte alla sua promozione, raggiungono l'uomo dal di fuori. Soprattutto a causa del peccato da cui è condizionato, questi non sintonizza con la legge e cade nell'infedeltà. Verrà un tempo in cui la legge e i suoi contenuti diventano *cordiali*, escono direttamente dalle viscere dell'uomo che stabilisce finalmente una relazione amichevole con Dio. Ne condivide, infatti, addirittura il pensiero e i "sentimenti". Il rapporto con Dio è assicurato non

⁴³ Come abbiamo ricordato sopra, sulla funzione pedagogica della legge, si è espresso esplicitamente Paolo. *Per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato*, scrive Paolo ai Romani (3, 20) e, ai Galati, *la Legge è per noi come un pedagogo* (3, 24).

⁴⁴ Ger 31, 3134.

⁴⁵ Ez 36, 2627.

più dalla mera obbedienza alle leggi, ma dal cuore trasformato dell'uomo. La religione si fa intima. Per un ulteriore e supremo atto d'amore di Dio, l'uomo ottiene *un cuore nuovo*, non più insensibile (di pietra), ma capace di sentimenti (di carne). E... *uno spirito nuovo*, un nuovo principio d'azione.

La profezia anticotestamentaria tocca il vertice, raggiunge il punto più elevato. Il cristiano capisce che lo Spirito che vi aleggia è già quello del Vangelo di Giovanni. Colui di cui parla Gesù alla Samaritana presso il pozzo di Giacobbe, assicurandole che, con Lui, è giunto il momento in cui non ci sarà più bisogno di far riferimento ad alcun monte, poiché è *giunto il momento ed è questo, in cui i veri adoratori* adoreranno il Padre in Spirito e Verità; *perché il Padre cerca tali adoratori*.⁴⁶ *Vi darò un cuore nuovo* - dice il Signore attraverso Ezechiele - *porrò il mio spirito dentro di voi*. E, per mezzo di Gioele, aveva allargato ancor di più la promessa. *Dopo questo, aveva detto, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie (...). Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni effonderò il mio spirito*.⁴⁷ E il cristiano vi riconosce, con Pietro, la promessa dello Spirito della Pentecoste.⁴⁸ Da quel momento, lo Spirito effuso nei cuori degli uomini, li trasformerà interiormente ed essi si riconosceranno *figli di Dio*.

5. 2. *Lo Spirito della libertà filiale*

Nello Spirito l'uomo diviene capace di rispondere, ormai, all'amore di Dio manifestatosi nel dono del Figlio e di osservarne i comandamenti, riassunti nella carità. La Legge insegna il bene, ma - anche se Dio dà la grazia di poterla osservare - essa non contiene il potere di trasformare l'uomo dall'interno e togliergli il sospetto che lo tiene lontano da Dio. Di fatto, il regime della legge è caratterizzato dal peccato che culmina addirittura nella condanna dello stesso Figlio di Dio. La Legge Nuova, invece, lo Spirito Santo - *l'Amore del Padre*

⁴⁶ Gv 4, 21-23.

⁴⁷ Gioele 3, 12.

⁴⁸ *Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele. (At 2, 15-16).*

e del Figlio - santifica il cuore dell'uomo e lo volge verso Dio indicandolo come Padre.

Lo Spirito che il cristiano riceve è, in effetti, lo Spirito di Gesù Cristo e, essendo uno Spirito di adozione, come ha osservato il Congar, non comunica "solo uno statuto, ma una condizione di figli; perché l'adozione non è solo giuridica, è reale: noi abbiamo in noi (nei nostri "cuori") lo Spirito del Figlio diventato nostro fratello primogenito".⁴⁹ Lo Spirito diffonde l'amore di Dio nei nostri cuori e la Legge non è più semplicemente un obbligo legata ad un patto bilaterale, come quello del Sinai. La *Legge di Dio* diviene *nostra* e - dietro a Cristo - se è lo Spirito a guidarci, non possiamo voler altro che la volontà del Padre, perfino quando questa è pesante come una croce.

La legge del Signore continua a essere la legge di chi si lascia portare dallo Spirito, ma questi non vi è più soggetto come agli ordini di un padrone. Essendo figlio, porta dentro la legge familiare del Padre suo. È abitato dalla *Legge nuova* che è lo Spirito⁵⁰ e, da Questi, inclinato al bene, riconosciuto come tale. Guidato dallo Spirito che gli rinnova il cuore, cioè, il cristiano non compie più il bene, soltanto perché comandato, e non evita più il male, unicamente perché proibito. Vuole il bene, per attaccamento ad esso, ed evita il male, semplicemente perché è tale.⁵¹ Lo Spirito è in noi *la nostra inclinazione al bene*, poiché Egli è essenzialmente *inclinazione* verso il Padre e il Figlio, l'Amore dell'Uno e dell'Altro. Ecco perché il Cristo, pur non potendo peccare perché intimamente unito al Padre nello Spirito, è anche perfettamente libero. Nella misura in cui anche il cristiano è abitato dallo stesso Spirito, è libero perché figlio del Padre. Poiché *ama*, può fare ciò che vuole. Farà, tuttavia, sempre e volentieri, la volontà del Padre. Sulla vetta del suo Monte, San Giovanni della Croce ha scritto: "*Ya por aquí no hay camino porque para el justo no hay ley. El para sí se es*

⁴⁹ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, II vol., Brescia 1982, p. 138.

⁵⁰ L'identificazione *Legge Nuova Spirito Santo* è fatta da San Tommaso in *Sum. Theol.* Ia Iae, q. 106, a. 1. Tommaso cita queste parole di Sant'Agostino: «*Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?*».

⁵¹ Cf. SAN TOMMASO, *In 2Co*, c. 3.

ley”.⁵² La sua legge, cioè, è lo Spirito e, chi vive nello Spirito, cammina secondo lo Spirito.⁵³

“Il cristianesimo - scriveva ancora il Congar - non è una legge anche se ne comporta una, non è morale anche se ne comporta una. Il cristianesimo, mediante il dono dello Spirito del Cristo, è una ontologia di grazia che produce, come suo frutto o effetto, determinati comportamenti voluti, addirittura richiesti come esigenza assoluta da ciò che noi siamo. (...) Lo Spirito è una legge, non per pressione morale ma per chiamata, per riprendere la distinzione di Bergson in *Le due fonti della morale e della religione* (1932)”.⁵⁴ Il cristianesimo è una economia nuova rispetto all’antica e a tutte le economie. Chi vi appartiene è guidato costantemente verso il bene, anche se in mezzo alla lotta propria del vivere terreno, cui lo stesso Figlio di Dio si assoggettò senza peccare. Nella misura in cui il cristiano osserva le leggi per timore o per interesse, appartiene ancora alla vecchia economia, nella quale ci furono degli uomini santi che - al contrario - aderirono con tutto il cuore a Dio e, implicitamente, appartenevano quindi, già al Nuovo Testamento.⁵⁵ Se si muove nel timore o per timore, il suo cuore non è nuovo del tutto. Non vi ha fatto sufficiente spazio allo Spirito e ha ancora bisogno di conversione. L’insegnamento di San Gregorio è duro, a questo proposito. Nel suo commento al libro di Giobbe scrive, infatti: «Uno si allontana completamente dal male, quando per amore di Dio comincia a non voler *più* peccare. Se invece fa ancora il bene per timore, non si è del tutto allontanato dal male; e pecca per questo, perché sarebbe disposto a peccare, se lo potesse fare impunemente».⁵⁶

Conclusione

“Dio crede in te”, recitava uno slogan di qualche anno fa volto a risvegliare la fede giovanile in Francia. L’espressione sembra ribaltare quella tradizionale, ma coglie nel centro ciò

⁵² “*Qui non c’è più strada perché per il giusto non c’è legge* (cf. *ITm* 1, 9); *egli è legge a se stesso* (cf. *Rm* 2, 14)”.

⁵³ Cf. *Gal* 5, 25.

⁵⁴ Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁵ S. TOMMASO, *Summa Theol.*, Ia IIae, q. 106, a. 3; q. 107, a. 1, ad 2m ct 3m.

⁵⁶ S. GREGORIO MAGNO, *In Job*. Lib. 1, 2.36:PL 75, 529530.

che, con rivelazione di Sé, Dio ha voluto far capire all'uomo che è sempre Lui ad amarlo per primo. Al punto che "credere in Dio" ha un valore poco rilevante per l'uomo, se questi non crede innanzitutto a quanto Dio ha scommesso su di lui e quanto ci tenga a che egli se ne accorga. Non per riceverne culto, ma per poter veder fiorire la sua libertà di amare come l'ha vista nel Figlio Gesù e nei suoi discepoli santi.

È la buona notizia che lo Spirito porta nel cuore del cristiano, l'*euangélion* dell'Amore del Padre. Il primo passo della conversione coincide proprio con la fede in questo Amore. L'uomo comincia a convertirsi davvero, infatti, solo quando s'accorge della benevolenza infinita e gratuita del Padre celeste che non lo ama perché si è fatto dei meriti, ma perché è suo figlio. Se, infatti, l'uomo fatica a credere in Dio e ad essergli fedele, Egli "*crede*" in lui e (gli) è fedele per sempre. Per poter amare Dio, bisogna innanzitutto lasciarsi amare da Lui. Come il figlio minore della parabola lucana⁵⁷ che rinuncia alle sue scuse e si abbandona nell'abbraccio commosso del Padre. Il "*prodigo*" gode di una felicità sconosciuta al figlio maggiore. Questi, infatti, anche se molto diligente e operoso, si è affidato più al *dovere* che all'amore. Ha vissuto accanto a Dio senza lasciarsi amare e il suo cuore è freddo. Cerca i meriti, non il fratello. Rispetta il Padre, ma non l'ama. Deve entrare alla festa col fratello minore e tutti e due uscirne convertiti all'amore.

Il secondo passo della conversione cristiana - sotto la spinta dello Spirito - viene mosso come conseguenza del primo. Chi, infatti, si sente amato, nulla desidera di più che poter riamare. Avendo nel cuore lo Spirito di Dio, non può non amare Dio e coloro che Dio ama. E, qui, il cristiano può divenire sommamente grande. Egli, infatti, non è più guidato dai propri sentimenti, ma da quelli del Padre e del Figlio che lo Spirito gli comunica. I suoi amici, non sono più soltanto gli amici, ma anche i nemici. Egli non ha più il piccolo cuore del pagano che sa semplicemente ricambiare i favori. Ha il cuore del Padre celeste *che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti*.⁵⁸

⁵⁷ Cf. *Lc* 15, 11-32.

⁵⁸ *Mt* 5, 43-48.

Sua vocazione è addirittura la *perfezione* di Dio⁵⁹ che si manifesta soprattutto nella *misericordia*.⁶⁰ Sì, poiché se l'uomo ha la vocazione di immagine di Dio, deve diventare sempre più simile a lui, ossia, sempre più figlio nel Figlio, con l'Amore dello Spirito Santo. Questa, secondo la rivelazione, è la sofferta scommessa antropologica di Dio.

⁵⁹ *Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste. (Mt 5, 48).*

⁶⁰ Nel passo parallelo di *Lc* i discepoli invece che nella perfezione (*Mt*), sono invitati a imitare Dio nella *misericordia*: *Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro. (Lc 6, 36).*

LA RELAZIONE DELL'UOMO CON DIO
NELLA SPIRITUALITÀ DI GIAQUINTA

Echi di antropologia patristica

Rosario Gisana

1. L'uomo immagine della Trinità

Lo sfondo tematico dal quale prende le mosse la riflessione antropologica di Giaquinta riguarda essenzialmente l'uomo ad immagine di Dio. L'asserzione, di ingente valenza biblica (cf. *Gen* 1, 26-27), diventa in epoca patristica, oggetto di particolare riflessione. Quale immagine: di Dio o della Trinità? La questione non ponderata in ambito orientale, almeno per quanto concernono gli aspetti dottrinali, si sviluppa in Occidente grazie alle proposizioni di Agostino. Fu lui a fissare l'assioma che l'uomo è «ad immagine della suprema Trinità», poiché la sua struttura umana e spirituale è riflesso delle relazioni intra-trinitarie:

«Ammoniamo coloro che chiedono la motivazione di tali cose, affinché contemplino con l'intelligenza, per quanto è loro possibile, le cose invisibili di Dio [...], particolarmente per mezzo della creatura ragionevole e intelligente, che è stata creata ad immagine di Dio, per far loro scorgere, come in uno specchio, per quanto possono e, se possono, Dio Trinità, nella nostra memoria, intelligenza e volontà»¹.

¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV,20,39 (PL 42,1088): «Admonimus eos qui rationem de rebus poscunt, ut invisibilia ejus, sicut possent, intellecta conspicerent, [...] maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad imaginem Dei; per quod velut speculum, quantum possent, si possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate». Le tre facoltà, memoria, intelligenza e volontà presenti nell'anima, costituiscono il segno della presenza trinitaria nell'uomo. Il composto umano è un'evocazione perenne della sua natura primigenia ad immagine non soltanto del Padre o del Figlio o dello Spirito Santo, ma delle persone divine in comunione. Egli infatti ribadisce che: «nullam esse creaturam, qua vel solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus demonstratur, quam non simul Trinitas operetur, quae inseparabiliter operatur»: ID., *Epistola* 169,II,6 (PL 33,745).

La presenza, per così dire, «simultanea» della Trinità nell'uomo, in particolare nella parte più intima o «*pars melior hominis*»² che è l'anima, richiama il misterioso processo dell'inabitazione divina, a cui Giaquinta sembra fortemente interessato. Non mancano infatti occasioni per rimarcare tale presenza, sebbene il Servo di Dio non evidenzia a sufficienza la complessa interazione circa l'ambito di questa mistica comunione. La sua argomentazione si arresta ad espressioni di carattere generale che non toccano specificamente lo spazio antropologico, chiamato "anima". Lo stesso Ipponate in realtà non sbrogia la matassa delle composite articolazioni sull'argomento: «A questo riguardo - commenta V. Grossi - alcuni studiosi ravvisano in Agostino una trasformazione platonica in quella biblica paolina, che tuttavia si portò dietro un'ambiguità mai risolta nella sua antropologia»³. Al di là di quest'annoso problema, che non riguarda l'antropologia di Giaquinta, si può senz'altro affermare che la novità di Agostino consiste nella relazione dell'uomo con il Dio trinitario. L'essere ad immagine della Trinità costituisce un aspetto significativo dell'antropologia patristica, che soltanto in parte esula dagli aviti insegnamenti della scuola alessandrina. L'uomo ad immagine del *Logos* è una nota teologica che sicuramente non preoccupa Agostino, anche se l'accezione assume nella sua riflessione una connotazione pur sempre cristologica ma in senso redentivo.

La prospettiva del Servo di Dio è la medesima⁴. Sulla falsariga di Agostino, Giaquinta pone le fondamenta della sua antropologia in senso relazionale. Egli concepisce l'esistenza dell'uomo espressione dell'amore di Dio, alla stregua di tutte le cose create che richiamano la presenza del Creatore, sussi-

² Id., *De civitate Dei* XIII,24,2 (PL 41,399).

³ V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 69. Per un maggiore approfondimento della questione vd. ID., *L'antropologia agostiniana. Note prelie*, in *Augustinianum* 12 (1982) 457-467.

⁴ Un'espressione significativa di *La rivolta dei samaritani* può essere considerata la fonte agostiniana per antonomasia, ove Giaquinta imposta la sua argomentazione antropologica dell'uomo immagine della Trinità: «Agostino, per farci comprendere in qualche modo la natura delle processioni e delle relazioni in Dio, ha fatto ricorso al rapporto esistente nell'uomo tra intelletto, volontà e amore»: G. GIAQUINTA, *La rivolta dei samaritani*, La Guglia editrice, Roma 1977, 22.

stente e interattivo nell'amore. Ciò che lega le creature a Dio è infatti l'amore: quel *bonum* che Agostino spiega come intima unione con Dio⁵. La traduzione di *bonum* con amore è calzante. Giaquinta, nel dimostrare che il rapporto con Dio è di natura affettiva, esplica non soltanto la dipendenza dell'uomo dal Creatore, ma anche la modalità delle relazioni umane sul principio dell'amore divino: «Se questi è immagine del Dio Trinità-Amore, anche in lui deve avere valore la legge generale del primato dell'amore sull'intelligenza e sulla creatività»⁶. Il senso relazionale di questi due termini, intelligenza e creatività, è dimostrato dal Servo di Dio da alcuni assiomi che ovviamente tradiscono la sua fonte patristica. Le affermazioni, secondo cui «l'uomo è frutto dell'amore trinitario» oppure che l'amore divino costituisce «la regola essenziale della vita dell'uomo e soprattutto la vita relazionale tra gli uomini»⁷, lasciano capire che la relazione con Dio Trinità è ispirativa di un'adeguata comprensione dell'uomo in senso agostiniano. A partire dalle sue dinamiche intrapsichiche, *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*, equivalenti al concetto del Servo Dio «intelligenza», l'Ipponate sottintende nell'uomo la capacità innata di relazione. Le tre facoltà però interagiscono in modo dissimile rispetto a quello che accade nella Trinità, ove si evidenzia l'unicità dell'essenza: «*Trinitas vero illa cujus imago est, nihil aliud est tota quam Deus, nihil est aliud tota quam Trinitas*»⁸.

Per quanto riguarda il termine «creatività», Giaquinta pensa alla fraternità spirituale che si sviluppa sulla base di ciò che l'uomo cela nell'intimo. L'essere ad immagine della Trinità porta infatti quest'ultimo ad amalgamare rapporti che nascono dalla comunione tra il Padre e il Figlio, quella comunione d'amore che è lo Spirito Santo. Questo processo di santificazione è un motivo che Agostino fissa prima della conclusione del *De Trinitate*. La comunione fraterna nasce dalla comunio-

⁵ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* VII,11,17: «Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia si non manebo in illo, nec in me potero» (PL 32,742).

⁶ G. GIAQUINTA, *La rivolta*, cit., 24.

⁷ *Ibid.*, 25.

⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV,7,11 (PL 42,1065): «Quella Trinità invece di cui è immagine altro non è che tutta intera Dio, nient'altro che tutta intera Trinità».

ne intra-trinitaria, nel senso che essa si incarna nella storia per le operazioni di santità che lo Spirito Santo esercita sull'uomo, le quali fanno eco all'unione d'amore delle persone divine:

«Il Padre e il Figlio hanno voluto che noi avessimo comunione tra di noi e con loro per mezzo di Colui che è loro comune, e per questo dono ci hanno raccolti in unità, dono che è in comune ad entrambi, cioè per mezzo dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio»⁹.

L'opera dello Spirito Santo genera, per l'Ipponate, la comunione di cui la Chiesa è mediatrice nella società. L'espressione «*societas unitatis Ecclesiae*», che si legge qualche riga più avanti nel *Sermo* 71,20,33 rimanda a quello che Giaquinta intende per «spiritualità sociale». La fraternità è la rappresentazione al vivo delle relazioni intra-trinitarie nella società: la realizzazione di quella comunione, insita strutturalmente nell'uomo immagine della Trinità. Per cui - ribadisce il Servo di Dio - «l'uomo deve poter essere se stesso, attuare il suo massimalismo di amore verso Dio, attuare la fraternità spirituale verso gli altri»¹⁰.

2. Lineamenti di antropologia in chiave relazionale

La prospettiva agostiniana dell'uomo immagine della Trinità, il cui pensiero, come si è visto, innova radicalmente l'antropologia patristica, suggerisce a Giaquinta alcuni principi che fondano la sua idea di relazione. È ovvio che la scatu-

⁹ ID., *Sermo* 71,12,18 (PL 38,454): «Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum, hoc est, per Spiritum sanctum Deum et donum Dei».

¹⁰ G. GIAQUINTA, *La rivolta*, cit., 200. Il massimalismo d'amore, che Giaquinta pone a fondamento della sua spiritualità di relazione, non riguarda soltanto Dio, ma si estende altresì alla solidarietà con i fratelli, il cui rapporto si ispira a «qualcosa di immensamente più grande e impegnativo della giustizia e della stessa carità», quello cioè «di presentare a tutti l'immagine di ciò che dovrebbe essere il mondo dell'autentica fraternità e santità»: ID., *L'amore è rivoluzione*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1973, 113-114. Quest'immagine cosiddetta "sociale" è formata dalla relazione che l'uomo sperimenta nei confronti di Dio, rispondendo alla vocazione primigenia della santità.

rigine di ogni rapporto è Dio, giacché «l'uomo è nato dall'Amore e deve vivere di amore, che nella sua vita soprattutto relazionale, il primato va dato all'amore e che non deve esserci una realtà di pensiero che ignori, o, ancora peggio, rinneghi le esigenze dell'amore»¹¹. Un motivo, quello dell'amore, che il Servo di Dio recupera da Agostino e che fonde con altre concezioni della spiritualità dei Padri, dando così al concetto di relazione un senso più ampio ed esplicativo dell'intima struttura dell'uomo. La tensione verso Dio, che egli spiega come processo dialogico corrispondente ad una chiamata naturale, rende l'uomo un interlocutore privilegiato di Dio. Il dialogo sarebbe il segno di questa "capacità" di relazione che Dio trasfonde nell'uomo, attirandolo fortemente a sé.

Questo desiderio conferma il senso cristologico che Giaquinta dà alla relazione dell'uomo con Dio. Sebbene non affiori l'idea alessandrina dell'uomo ad immagine del *Logos*, non mancano tuttavia riferimenti, ove il Servo di Dio affronta il tema della conformazione a Cristo, quale processo di divinizzazione nel recupero della dignità davanti a Dio. La categoria relazionale, da lui proposta e che rimarca la mediazione di Cristo, è l'uomo nella "forma" del Figlio di Dio. Un aspetto che ha reminiscenze paoline, ma s'incrementa soprattutto in ambito patristico. Quando Agostino afferma che l'uomo custodisce il nome di Cristo, perché egli è «*imago eius*»¹², non aggiunge nient'altro alla proposizione di Paolo che enuncia sull'uomo generato nella fede e trasformato nella "forma di Cristo" (cf. *Gal 4, 19*). Quest'idea dell'uomo «cristiforme» rappresenta per Giaquinta una prolessi della santificazione, attuata dallo Spirito Santo: «È lo Spirito che dentro di noi opera Cristo. In virtù dello Spirito diventiamo cristiformi»¹³.

¹¹ ID., *La rivolta*, cit., 25.

¹² AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo* 90,10 (PL 38,566): «Moneta Christi homo est. Ibi imago Christi, ibi nomen Christi, munus Christi, et officia Christi».

¹³ G. GIAQUINTA, *Il Cenacolo*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1982², 114. Diventare "cristiformi" è un aspetto che tocca il cuore della spiritualità del Servo di Dio. Già in precedenza in un Corso di Esercizi egli aveva affermato che la relazione con Cristo è partecipazione al suo essere «pietra preziosa» che «equivale a parlare di chiamata alla santità, di chiamata, cioè, a diventare uomo nuovo, a trasformarsi in Cristo. È il processo di cristificazione»: ID., *La pietra*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1980, 145.

Tale trasformazione dispone l'uomo redento a praticare una relazione di santità, che per il Servo di Dio ha ripercussioni in ambito sociale. La santificazione, come categoria relazionale, traduce in prassi la dialettica del massimo. Se Dio dona abbondantemente il suo amore e la corrispondenza da parte dell'uomo, anche se non è proporzionata alla condiscendenza della sollecitudine divina, tende ad imitarlo, quest'ondata d'amore o per dirla con il Servo di Dio «cascata d'amore»¹⁴ sostiene e alimenta la formazione della fraternità spirituale.

2.1. *L'essenza della relazione con Dio*

La nozione di immagine suggerisce a Giaquinta un aspetto essenziale della vita relazionale dell'uomo: la capacità di interloquire con Dio. La matrice è agostiniana. Ad attestarlo è un passo della sua opera *La chiamata*, ove il Servo di Dio getta per così dire le basi per la sua riflessione antropologica: «La Trinità è realtà di dialogo: il Padre che chiama e il Figlio risponde. Il Padre chiama: Amore, il Figlio risponde: Amore, ambedue queste voci si fondono e c'è una terza voce che risponde: Amore, è lo Spirito»¹⁵. Se l'uomo è immagine della Trinità e quest'ultima inabita in lui, dando prova della sua presenza con l'interazione delle facoltà, *memoria*, *intelligenza* e *voluntas*, si può dire che l'interlocuzione con Dio è iscritta nel tessuto più intimo della natura umana. Una sorta di apertura a Dio che si tramuta in desiderio della sua vicinanza. È ovvio che quest'anelito dell'uomo, sottoforma di dialogo, dipende prioritariamente da Dio. È lui che trasfonde nell'uomo questa capacità di sostenere la sua presenza.

¹⁴ L'espressione rileva metaforicamente il dinamismo relazionale del processo di santificazione che Giaquinta intende in senso trinitario. Essa indica la discesa di santità che dal Padre, mediante il Figlio, raggiunge la Chiesa e l'umanità, per ascendere nuovamente a Dio che è la fonte. Questo duplice movimento è frutto dell'accompagnamento dello Spirito Santo, autore della santificazione dell'uomo immagine della Trinità: vd. ID., *La santità*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1996, 48-49.

¹⁵ ID., *La chiamata*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1978, 30. Quello che riferisce Giaquinta sull'entità del dialogo trinitario è una rilettura che egli fa del pensiero agostiniano. Nell'ipponate infatti l'accezione non tocca direttamente le processioni della Trinità. Si può dire in senso lato che l'amore appellante è il mezzo interlocutorio delle persone divine.

Tale intervento equivale, per Giaquinta, ad «un'azione calamitante»: un'attrazione irresistibile della bellezza divina, per cui l'uomo non può fare a meno di quest'eloquio, vitale, necessario, personale. La citazione del libro X delle *Confessiones*, che il Servo di Dio riporta in *La chiamata*, attesta, oltre all'ormai accertata dipendenza dal pensiero di Agostino, una sfumatura del dialogo divino: la ricerca che l'uomo ha di Dio è risposta ad una relazione che fonda il senso della propria esistenza. Una chiamata alla vita. Così i segni di questo dialogo sono ravvisabili nei beni che Dio predispone per il godimento, mediante i quali l'uomo giunge a constatare realisticamente la sua presenza. Dignità, libertà, fraternità rappresentano quei beni che certificano la presenza di Dio in lui:

«Dio è presente - dice Giaquinta - dentro di me, è in me. Ma è possibile che Dio sia in me senza che io sia in Lui? È possibile che sia in me e che contemporaneamente io non sia in Lui? Allora noi siamo in Dio. Dio non è lontano da noi, noi siamo in Dio, noi siamo nella Trinità, siamo nel cuore della Trinità»¹⁶.

L'espressione «essere nel cuore della Trinità» ripete essenzialmente la concezione agostiniana dell'uomo immagine della Trinità, riferendo pure il grado di partecipazione voluto da Dio. La ricezione della presenza divina è consequenziale al dono che Dio fa all'uomo della sua vicinanza. È ciò che Agostino intende con il sintagma «*capax Dei*». La partecipazione a questa presenza è una "capacità" che l'uomo fruisce, per il processo di inabitazione della Trinità. Cosa intende l'Ipponate con il termine «*capax*»? Esso richiama in senso metaforico l'apertura dell'uomo: il suo essere ricettacolo della presenza divina. E quanto più egli è disponibile al dialogo con Dio, tanto più cresce in lui la capacità di accoglierlo. Tale ricezione concerne il dono dell'immortalità «senza la quale non può esistere la beatitudine»¹⁷. Il concetto agostiniano di *beatitudo* evoca il dono della «*vita beata et sempiterna*», che

¹⁶ *Ibid.*, 28.

¹⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII,8,11 (PL 42,1022): «sine qua vera beatitudo esse non potest».

Giaquinta coglie da un punto di vista simile come processo di santificazione, il quale «consiste nella volontà da parte di Dio di partecipare la propria realtà di amore alla creatura umana non abbassandosi Lui, ma elevando la creatura stessa»¹⁸. Anche qui si intravedono vestigia del pensiero di Agostino, secondo cui l'uomo è reso «capace di Dio», perché attratto da quell'amore che è segno della sua presenza:

«Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato? [...] Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo»¹⁹.

Questo movimento ascensionale, che ripristina e perfeziona il dialogo tra l'uomo e Dio, rimanda alla benevolenza dell'atto creaturale. Dio crea l'uomo per amore ed è l'amore che genera la relazione, provocandola nel suo intrinseco moto che si tramuta in bramosia della presenza divina. Mosso dall'amore che alimenta la propria esistenza, l'uomo tende a incontrare Dio, a unirsi a lui, come accade nella relazione tra due amanti. L'espressione di Agostino «*copulare appetens*», che riecheggia il tema della nostalgia di Dio, come risulta da numerosi passi delle *Confessiones* e dei *Soliloquia*, è sottesa all'audace affermazione di Giaquinta, secondo cui Dio nell'elevare la creatura non si abbassa. Tale asserzione non riguarda l'opera redentiva di Cristo che, al contrario, esercita un'azione specificamente abbassativa. Essa allude piuttosto all'evento comunicativo dell'amore divino al momento della creazione, allorché Dio crea l'uomo immagine della Trinità, fissando in lui, ed è questo il segno precipuo dell'immagine, ciò che alimenta la relazionalità: l'amore. Il Servo di Dio lo

¹⁸ G. GIAQUINTA, *La santità*, cit., 17.

¹⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII,9,14 (PL 42,960): «Ecce tria sunt; amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur? [...] Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Restat etiam hinc ascendere, et superius ista quaerere, quantum homini datur».

lascia intendere con la frase «partecipare la propria realtà di amore alla creatura umana». Il desiderio, che l'uomo sente di Dio e che percepisce come impulso di elevazione verso di lui, si deve a questa «realtà d'amore». È ciò che l'uomo e Dio hanno in comune, ma anche ciò che sollecita la relazione. Quando Giaquinta, parlando dell'origine della *communio*, sottolinea che l'apertura da parte dell'uomo «è qualche cosa di profondo, di istintivo, questo bisogno di Dio»²⁰ non sta nient'altro che esplicando quello che Agostino enuncia con la sintomatica espressione: «*Tu excitas, ut laudare te delectet*»²¹. Lo stimolo d'amore, quasi un'eccitazione del bisogno che l'uomo ha di Dio, regge il processo della relazionalità, da intendersi pure come una sorta d'esperienza mistica che l'uomo appunto vive, in modo «istintivo», dentro un quotidiano, segnato dalla vivida presenza divina.

Tale processo è ulteriormente chiarito da Giaquinta con l'uso del termine «condiscendenza»: una categoria di cui si avvale il Crisostomo per spiegare l'amore incommensurabile di Dio. Essa specifica, oltre all'attenzione di Dio in termini di abbassamento (*sugkatábasis*), la volontà di rivelazione che mette l'uomo in condizione di contemplare la presenza divina: «È l'apparire e il mostrarsi di Dio, non come egli è, ma come può essere visto da colui che è capace di tale visione, proporzionando il suo aspetto alla debolezza di chi lo guarda»²². Al di là del senso tecnico che evoca il motivo dell'incarnazione a tutti i livelli: esegetico, spirituale ed etico, il termine esprime l'intenzione da parte di Dio di sostenere l'uomo nella sua incapacità di elevazione. Un atto specificamente abbassativo che tuttavia sollecita il movimento ascensionale dell'uomo. E in

²⁰ G. GIAQUINTA, *La communio*, ciclostilato inedito, 1970, *Primo giorno - I meditazione: Dio ci cerca*, f. 14. Per una maggiore esplicazione vd. R. GISANA, *Fondamento biblico-patristico della vita teologale in Giaquinta*, in MOVIMENTO PRO SANCTITATE (cur.), *Vita teologale vita nello Spirito*. Atti del III Convegno di Studi su Guglielmo Giaquinta (Roma 1 dicembre 2007), Roma 2008, 33, nota 14.

²¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones* I,1,1 (PL 32,660): «Tu solleciti (l'uomo) perché si diletta nel lodarti».

²² H. PINARD, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne loi, d'après les Pères de l'Église. La thèse de la condescendance*, in *RechSR* 9 (1919) 209: citato da B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, I, Borla, Roma 1983, 197, nota 11.

questo processo d'avvicinamento, ove Dio si manifesta in qualità di *auctor agentis*, si attua una tipologia di relazione in sintonia con il pensiero di Giaquinta. Egli riconosce che quest'apertura divina fa parte di un «meraviglioso piano di condiscendenza», secondo il quale Dio «si china verso la sua creatura per parteciparle il suo piano d'amore comunicativo che si realizza nel rapporto tra lui e noi, sue creature»²³. L'espressione, «si china verso la sua creatura», non è in contrasto con la precedente, «non abbassandosi lui», poiché entrambi esprimono, sotto angolature teologiche differenti, lo sfondo relazionale che dispone l'uomo all'incontro con Dio. La ridondanza di questo rapporto “condiscendente” è inoltre visibile in sfumature che sembrano commentare la *sugkatábasís* crisostomiana e indirettamente, senza una precisa intenzionalità, ricordare il pensiero dell'Antiocheno con quello di Agostino²⁴. Partecipazione, accostamento, dialogo costituiscono una triade relazionale che serve a Giaquinta per dimostrare che la relazione tra l'uomo e Dio, segno dell'immagine trinitaria, non si esaurisce in una comunicazione momentanea, bensì, nel marcare le coordinate dell'esistenza, promuove un trapasso sostanziale: la partecipazione alla realtà di Dio porta all'assimilazione della vita trinitaria. L'accostamento di Dio, che è poi una ricerca ineluttabile, fa sì che l'uomo entri in dialogo con lui e accolga il dono della santificazione: «si vede -

²³ G. GIAQUINTA, *La santità*, cit., 23.

²⁴ Più che un accordo forse è meglio parlare di un interesse di Agostino per Crisostomo. Oltre alla sintomatica attestazione di uno scambio epistolare tra l'Ipponate e Girolamo sulla retta interpretazione di un passo della lettera ai Galati, le uniche referenze in cui compaiono citazioni dell'Antiocheno si leggono nelle due opere antipelagiane *Contra Julianum* VI,6,22 (PL 44,655), VI,6,28 (PL 44,660), VI,7,23 (PL 44,663); e *Opus imperfectum contra Julianum* VI,7 (PL 45,1035). La questione comunque è stata sufficientemente affrontata da R. BRÄNDLE, *La ricezione di Giovanni Crisostomo nell'opera di Agostino*, in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo*. XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 2004), Roma 2005 (Studia Ephemeridis Augustinianum 93/2), 885-895. Cf. pure CHR. BAUR, *L'entrée littéraire de Saint Jean Chrysostome dans le monde latin*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 8 (1907) 249-264; F.J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la controverse pélagianienne*, in *Revue des Études Byzantines* 25 (1967) 189-218.

replica il Servo di Dio - che tale partecipazione è totale perché c'è un dialogo in cui Dio esige dall'uomo che sia santo: il Dio Santo entra in dialogo con l'uomo santo»²⁵.

In questo percorso di santificazione, ove l'uomo è sempre più assimilato a Dio, Giaquinta fissa i termini della corrispondenza umana. Se il dialogo, essenza della relazione, è mosso dall'amore di Dio, i modi d'intrattenimento sono molteplici e reclamano un'attiva partecipazione dell'uomo. Basta pensare al peso che le cosiddette «grazie attuali» hanno nell'interlocazione divina. Giaquinta le definisce «luci interiori che nascono improvvisamente o sono conseguenza di studio, di riflessione, di meditazione»²⁶ ovvero elocui divini che risvegliano l'intelligenza al senso di Dio. In particolare, i concetti «studio, riflessione, meditazione» lasciano pensare al contesto della preghiera, ove l'orante, attraverso la Parola di Dio e l'Eucaristia, matura il senso della presenza divina e concepisce il valore della relazione con Dio. Da qui sembrano echeggiare i toni della celebre espressione di Gregorio Magno «*divina eloquia cum legente crescunt*», secondo cui la Sacra Scrittura costituisce lo spazio privilegiato di con-crescita nel dialogo mosso da Dio e ricercato dall'uomo. Tale richiamo, non evocato dal Servo di Dio, induce tuttavia a sottolineare il ruolo che la Sacra Scrittura occupa nel suo pensiero spirituale. Le numerose citazioni rivelano una familiarità non indifferente, e se affiorano qua e là digressioni di carattere ermeneutico, occorre comunque ribattere che la Sacra Scrittura costituiva per lui lo strumento indispensabile nell'acquisizione delle virtù, quelle «virtù sociali» che accrescono la capacità di relazione o per meglio dire:

«permettono il contatto con gli altri, contatto che è tanto difficile che sia dolce, comprensivo, affabile, generoso, mite! Ed è invece quello che noi troviamo in Gesù: la comprensione degli altri, la bontà verso gli altri, il saper sperare negli altri, il senso di ottimismo che gli altri, i sapienti, trovano assurdo, perché ci sono dei limiti oltre cui non si può andare, secondo la sapienza umana»²⁷.

²⁵ G. GIAQUINTA, *La santità*, cit., 16.

²⁶ *Id.*, *Tutti santi tutti fratelli*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 2004, 72.

²⁷ *Ibid.*, 87.

Questo approccio, che mostra un'esplicita fisionomia ottimista, è soltanto conseguenza di una crescita più o meno consapevole della capacità di relazione che l'uomo immagine della Trinità possiede ed attua nel contatto con gli altri. Ed è qui che il Servo di Dio ritorna sul valore dell'interlocuzione divina, la quale esige da parte dell'uomo un ascolto responsabile che dia testimonianza dell'essenza che lo contraddistingue: il suo camminare sotto lo sguardo di Dio. Essere davanti a lui significa per Giaquinta rispondere a una relazione che comporta la «responsabilità personale di essere legati e di rispettare i legami»²⁸, che scaturiscono dal dono d'amore di Dio. «Vincoli d'amore», ripete il Servo di Dio, che, pur non obbligando l'uomo, lo sollecitano al “dovere” della relazione²⁹.

2.2. *Il segno di una relazione “dinamica”*

La concezione agostiniana dell'uomo immagine della Trinità porta a rivedere l'assioma biblico, che la scuola di Alessandria aveva inteso in prospettiva strettamente cristologica. L'idea però dell'uomo ad immagine di Dio, per la mediazione di Cristo, appartiene a Ireneo. L'espressione sintomatica «*secundum imaginem*» (equivalente al greco *kat' eikona*) riguarda certamente l'uomo nella sua dimensione creaturale, ma in relazione non immediata con Dio. Ciò è motivato dal fatto che, così argomenta il vescovo di Lione, gli autori biblici, nel formulare il sintagma, non potevano conoscere la verità sull'uomo. Non era ancora stato rivelato Colui che avrebbe confermato l'immagine divina. Con l'incarnazione del *Logos*, l'uomo ha invece preso consapevolezza della sua relazione con Dio, constatando che l'essenza della somiglianza dipende dall'immagine dell'Incarnato:

²⁸ ID., *L'alleanza*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1994, 52.

²⁹ Il senso del “dovere”, che si coglie nella relazione con Dio, scaturisce da una frase d'Agostino, forse appresa mnemonicamente dal Servo di Dio, che recita: «Timeo enim Jesum transeuntem et manentem: et ideo tacere non possum»: *Sermo* 88,14,13 (PL 38,546). Essa è parallela all'espressione: «Ho paura di Gesù che passa e non ritorna», annotata in G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, cit., 52 e ID., *La santità*, cit., 101, la quale in definitiva rende quello che l'Ipponate ingiunge con la conclusione «et ideo tacere non possum»: il dovere cioè di attestare la presenza di Gesù come un “rimanere” relazionale.

«Ma quando il *Logos* di Dio si fece carne [...] dimostrò infatti che l'immagine vera, essendo lui stesso a realizzare ciò che era la sua immagine e ristabilì confermando la somiglianza e rendendo l'uomo simile al Padre invisibile per opera del *Logos* visibile»³⁰.

La dimensione redentiva, che Ireneo coglie nell'evento dell'incarnazione, si risolve nella scoperta da parte dell'uomo del ripristino della relazione «*per visibile Verbum*». È Cristo che rivela all'uomo la sua capacità di relazione, fondata e coordinata sulla verità dell'immagine divina. Il vescovo di Lione spiega quest'evento con un'espressione che richiama il dinamismo della relazione. Il *Logos*, nel manifestare la verità dell'immagine, ha stabilito un processo interattivo: egli ha assimilato se stesso all'uomo e ha permesso a quest'ultimo l'assimilazione a sé: «*semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans*»; e ciò perché l'uomo possa essere «*pretiosus*» per Dio. L'aggettivo, che rende il greco «*timios*», avalla il valore di quest'azione rivelativa del *Logos*: l'uomo è costituito per la relazione, in quanto è creatura che possiede la «dignità» divina in se stessa. L'immagine di Dio nell'uomo riproduce così gli effetti relazionali del *Logos* incarnato. L'essere «*secundum imaginem*» evoca la relazione con Dio, rinnovata e purificata, da Colui che porta in sé, donandola, la vera immagine divina.

Quest'argomentazione, sostanzialmente recepita dai Padri alessandrini con qualche variazione sull'ordito, fu reinterpretata da Agostino in chiave trinitaria. L'uomo, che è immagine della Trinità, porta in se stesso l'interazione della triade divina. Per cui la sua immagine non è «*secundum imaginem*» nel senso della teologia asiatica o alessandrina, ma nel riverbero di quella relazionalità che si attua nelle processioni trinitarie. L'Ipponate applica la citazione biblica in senso psicologico. Partendo dal presupposto che l'uomo, costituito di memoria, intelligenza e volontà, cela "in se stesso" un misterioso processo di relazione in senso trinitario, non può che esprimere all'esterno ciò che egli possiede intrinsecamente come imma-

³⁰ IRENAEUS, *Adversus Haereses* V,16,2 (SCh 216,29-34): «Quando autem caro Verbum Dei factum est [...] imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago eius, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum».

gine del Dio Trinità: «Così queste tre facoltà sono mirabilmente inseparabili tra loro e tuttavia ciascuna di esse è in qualche modo sostanza e tutte similmente sono una sola sostanza o essenza, sebbene si predichino in relazione (*ad invicem*)»³¹. L'equivalenza, che richiama pure una sostanziale dissomiglianza, per il fatto che le facoltà sono nell'uomo ma non sono l'uomo, permette ad Agostino di ribadire la sua concezione trinitaria sull'immagine, pur restando valida l'idea redentiva della purificazione a immagine del Figlio. Questo motivo avvicina Agostino alla teologia redentiva di Ireneo. Anche se per l'Ipponate l'uomo resta immagine di Dio Trinità, egli necessita dell'azione redentiva del Figlio, la cui incarnazione lo induce a rivedere o per meglio dire a purificare la sua immagine: «Ad esempio di quest'immagine non allontaniamoci nemmeno noi da Dio, perché anche noi siamo immagine di Dio»³². La distinzione tra «*imago Filii*» e «*imago Dei*» lascia trapelare che l'uomo è sì a immagine della Trinità, ma in relazione all'opera del Figlio, la cui incarnazione ripristina l'immagine, nel senso di spingere a perfezione ciò che nell'uomo, a causa del peccato, sussiste come dissomiglianza. Se le finalità di Ireneo e Agostino sono differenti, lo sfondo tematico sembra comune. Entrambi concepiscono l'azione redentiva del *Logos*, come purificazione dell'immagine di Dio che l'uomo porta in se stesso. L'espressione che si legge nel frammento greco dell'*Adversus Haereses*: «*tên homoïōsin bebaïōs apokatéstēsen*» (egli restaurò solidamente l'immagine)³³ lascia intravedere quello che Agostino asserisce per il Figlio, il cui esempio (*exemplum*) risveglia nell'uomo il desiderio di conformarsi all'immagine di Dio³⁴.

³¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX,5,8 (PL 42,965): «Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem».

³² ID., *De Trinitate* VII,3,5 (PL 42,938): «Cujus imaginis exemplo et nos non discedamus a Deo, quia et nos imago Dei sumus».

³³ IRENAEUS, *Adversus Haereses* V,16,2 (SCH 217,32).

³⁴ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* VII,6,12 (PL 42,946): «Sed propter imparem, ut diximus, similitudinem dictus est homo ad imaginem: et ideo nostram, ut imago Trinitatis esset homo; non Trinitati aequalis sicut Filius Patri, sed accedens, ut dictum est, quadam similitudine; sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci, sed cujusdam imitationis».

Tale mediazione è pienamente ravvisabile nel pensiero di Giaquinta, la cui riflessione sembra proprio accostare la duplice concezione. E se l'articolazione non ha nulla di ricercato, il contributo, che manifesta un taglio strettamente spirituale, risulta interessante per l'antropologia patristica. Il Servo di Dio infatti intravede nella relazione d'amore di Dio la necessità della mediazione di Cristo. Perché l'uomo possa recuperare l'immagine primigenia e quindi ristabilire quel rapporto che coincide con il massimo desiderio che egli ha di Dio, occorre che si realizzi in lui «il piano di conformazione a Cristo», quel dinamismo di santificazione che lo rende simile «al volto di Cristo». Le espressioni, che Giaquinta utilizza negli *Esercizi* sulla santità, attestano quest'implicita referenzialità: da una parte è salva la concezione di Agostino sull'immagine trinitaria e dall'altra è rimarcato il ruolo mediativo del Figlio secondo il pensiero di Ireneo. Un autentico processo catartico che rivela la forza esplosiva della relazione, una sorta di dinamismo, iscritto nella condizione primigenia dell'immagine. A dimostrazione di quest'assunto vi è un passo in cui Giaquinta elabora, sul tema dell'alleanza, quest'idea della relazione "dinamica":

«L'alleanza esprime il piano di rapporto di Dio con tutta l'umanità. Essa mette in luce il piano globale di un amore, in Dio, dinamico e trasformante, amore che trova la sua piena rivelazione nel Nuovo Testamento e la piena attuazione nell'escatologia. È evidente un "dinamismo ascendente" in tale piano d'amore»³⁵.

È l'amore di Dio, «dinamico e trasformante» a esercitare sull'uomo una seduzione sconvolgente: la sua alleanza che in Cristo trova il compimento di una relazione da ripristinare. Questo dinamismo, che lascia sullo sfondo la necessità dell'assimilazione dell'immagine di Cristo, equivale al percorso di purificazione, proposto da Agostino con il tema dell'*imitatio* e avviato da Ireneo con l'idea della *dispositio salutis*. L'avvento di Cristo è servito all'uomo per ricostituirsi in relazione con Dio, per realizzare cioè quello che in verità sembra

³⁵ G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, cit., 177.

iscritto nel «codice genetico soprannaturale»³⁶ di ciascuno: la necessità di amare Dio con il massimo di quell'amore con cui si è visitati. Quest'asserzione, dal valore mistico, sembra essere l'aggancio che motiva l'accostamento delle due concezioni, distanti per tempo, cultura e prospettiva teologica, nella risposta d'amore che l'uomo può dare in continuità con il dono d'amore di Dio in Cristo. Ed è così che Giaquinta commenta questo strabiliante evento redentivo:

«Dinanzi al piano di amore realizzato per configurarsi a noi e configurarci a sé, il Padre non può che amarci: ormai siamo in Cristo; il Verbo eterno ha preso la nostra carne per portarla nell'eternità; noi tutti siamo, potenzialmente già fin da adesso, proiettati in Cristo nell'eternità»³⁷.

La configurazione a Cristo è dunque necessaria per il ripristino della relazione con Dio. E perché questa relazione torni nello splendore della condizione primigenia, è necessario mettere in moto il dinamismo sottostante che il Servo di Dio scorge nel binomio amore-santità. Non è possibile corrispondere a Dio se non all'interno di un percorso di santificazione che in definitiva è conformazione all'immagine del Figlio per opera dello Spirito Santo. Lo ribadisce chiaramente Giaquinta con riferimento alla formazione di comunità teologiche, nelle quali «lo Spirito ripete la realtà di Cristo, forma il suo volto»³⁸. L'espressione, intesa qui più ampiamente, sup-

³⁶ Giaquinta approfondisce quest'aspetto sul massimalismo, affermando che «ciascuno ha un proprio codice genetico soprannaturale che è un dono di santità, un carisma di amore fatto di un complesso di doni»: ID., *La pietra*, cit., 146-147. Il Servo di Dio chiarisce inoltre il suo pensiero in termini sacramentali: «Il piano di conformazione a Cristo quindi è un piano personale, che ciascuno porta già scritto nella propria anima dal momento del battesimo»: ID., *La santità*, cit., 71, lasciando intendere il suo pensiero sulla «vocazione alla consacrazione» che riguarda l'estensione dell'utopia dei santi; vd. soprattutto ID., *La chiamata*, cit., 120 e ID., *L'amore è rivoluzione*, cit., 123-127.

³⁷ ID., *Il Cenacolo*, cit., 35.

³⁸ ID., *Tutti santi*, cit., 117. Questo processo di santificazione è quello che Giaquinta in altre parti intende come conformazione a Cristo: lo Spirito Santo opera una «trasformazione cristologica»: ID., *Il Cenacolo*, cit., 114; vd. pure ID., *Gesù*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 2004, 80.

pone l'azione personale dello Spirito che qualche riga più avanti è significata persino dalla cooperazione della Trinità in ciascuno: «Quando noi diciamo sì all'amore, la Trinità viene dentro di noi e opera la santità, cioè il processo di assimilazione a Cristo e di divinizzazione»³⁹. La battuta del Servo di Dio ha forti ripercussioni agostiniane. Per l'Ipponate, compito dello Spirito Santo è la comunione tra il Padre e Figlio. Egli infatti è dono di carità ovvero di quell'amore di Dio, effuso nei cuori, che santifica perché è Santo, e costituisce la comunione nella Chiesa perché è Comunione. La natura di dono permette così ad Agostino di ratificare l'impegno precipuo dello Spirito:

«Lo Spirito è dunque di Dio, perché lo ha dato, e nostro perché lo abbiamo ricevuto. Ma non è lo spirito nostro in cui ci troviamo, spirito proprio dell'uomo che è in se stesso [...]. Una cosa è ciò che abbiamo ricevuto per farci essere, un'altra ciò che abbiamo ricevuto per farci essere santi»⁴⁰.

La santificazione è per Agostino il segno di questa relazione d'amore che la Trinità opera nell'uomo. Quest'azione, che Giaquinta definisce «divinizzazione», non è distante dal senso che dà l'Ipponate; e quest'ultimo sul tema della santificazione mostra una chiara dipendenza da Ireneo. Il vescovo di Lione infatti argomenta così l'opera dello Spirito Santo: «Una cosa è il soffio di vita che rende l'uomo animale e un'altra lo Spirito vivificante che rende l'uomo spirituale»⁴¹. La distinzione tra «*afflatus vitae*» e «*Spiritus vivificans*» richiama quello che Agostino nel *De Trinitate* distingue con parafrasi che risaltano l'azione pneumatica del dono di Dio. L'effetto è sempre la santificazione o per dirla con Ireneo lo

³⁹ ID., *Tutti santi*, cit., 137.

⁴⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate* V,14,15 (PL 42,921): «Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accepimus. Non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est [...]. Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus».

⁴¹ IRENAEUS, *Adversus Haereses* V,12,2 (SCH 142,14-144,17): «Aliud enim est afflatus vitae, qui et animale efficit hominem, et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem eum efficit».

stato «*spiritale*» dell'uomo redento. Quando poi il vescovo di Lione riferisce che la creatura riceve l'immagine di Dio, attraverso l'azione congiunta del Figlio e dello Spirito, come «*manus Dei*», è ripetuto da Giaquinta, in forma certamente percettiva, allorché dice:

«Non è possibile arrivare a nessun tipo di santità se non si è condotti dallo Spirito e dal Verbo il quale, via verità e vita, innesta noi tralci della vita divina [...], facendoci partecipi della sua morte e della sua risurrezione, ci rende uomini nuovi»⁴².

La conformazione a Cristo, che lo Spirito Santo attua nell'uomo per innovare la relazione con Dio, altro non è che la santificazione in risposta al suo amore massimale. L'uomo non avrebbe potuto sostenere il suo sguardo, non avrebbe cioè potuto «camminare dinanzi a Dio», se l'azione dello Spirito assieme a quella del Figlio, che assimila a sé, non si fosse pienamente realizzata. Giaquinta coglie in quest'opera redentiva il senso di quel binomio, amore-santità, confermativo della santificazione. La risposta all'amore di Dio è la santità dell'uomo, irripetibile segno di una relazione che perdura nel tempo ed è tesa a qualificare la varietà dei rapporti umani.

3. La dilatazione di un rapporto massimale

Dall'opera santificatrice dello Spirito, che inverte l'immagine trinitaria nell'esistenza dell'uomo, si sviluppano forme di relazione che il Servo di Dio chiama «fraternità spirituale». È l'effetto della santificazione, dopo aver assimilato lo stile di Gesù. La conformazione a lui esercita infatti un dinamismo relazionale che tende ad amplificare l'amore infinito di Dio, diventando esso stesso accoglienza, solidarietà, condivisione: «una rivoluzione d'amore». La santità quindi non può essere

⁴² G. GIAQUINTA, *La santità*, cit., 87. Con il tema dell'alleanza, che rimanda alla relazione tra Dio e l'uomo, il Servo di Dio spiega che l'attuazione di essa, che è poi la santità, dipende sempre dall'opera santificante dello Spirito Santo: «L'attuazione piena dell'alleanza è la santità che è effetto dell'azione dello Spirito Santo. È lo Spirito che produce dentro di noi il cuore nuovo. È lo Spirito che scrive nei nostri cuori. È lo Spirito che sta dentro di noi»: ID., *L'alleanza*, cit., 67.

legata ad un'esperienza intimistica, a quella deleteria «tendenza alla privatizzazione» da cui mette in guardia lo stesso Giaquinta⁴³. La relazione con Dio sollecita invece rapporti santificanti che inducono a riconoscere gli altri, partecipi della comune vocazione alla santità, e ad esprimere quella dimensione di vita soprannaturale che è la realtà della figliolanza universale. La relazione dell'uomo con Dio ha pertanto questo duplice sbocco: la fraternità di uomini e donne santi che sempre più crescono nella consapevolezza della figliolanza divina. È forse questo il senso che il Servo di Dio dà all'opera della divinizzazione, attuata da Cristo redentore, ma è certamente questo il valore che ne consegue nella pratica della santificazione. Il santo, «capolavoro di Dio»⁴⁴, illumina con la sua testimonianza di santificazione l'innata percezione di essere tutti figli di Dio, partecipi cioè della realizzazione dell'immagine trinitaria. L'accezione, con il richiamo alla «fraternità universale», assume una sfumatura strettamente mistica, che Giaquinta attribuisce all'«invasione dello Spirito»⁴⁵. Il passaggio dalla relazione personale a quella comunitaria evoca infatti il tema della Chiesa, secondo la formula di stampo origeniano «*sive Ecclesia in populis sive anima in singulis*» che Ambrogio⁴⁶, e non soltanto lui, utiliz-

⁴³ Id., *La pietra*, cit., 125. Il rischio di sminuire gli effetti della fraternità universale è alto. Giaquinta rimarca la tendenza chiarendo che «spesso si pensa alla vita spirituale come a qualche cosa che riguarda Dio e noi, Cristo e noi, e quindi parliamo del mio Cristo, mio spirito, mia vita, mio cammino di santità personale, mia trasformazione»: *l.c.* La «fraternità spirituale» è un'esperienza di vita nuova che per sua natura tende a essere universale.

⁴⁴ Id., *L'amore*, cit., 91. L'opera di santificazione dello Spirito sull'uomo che è alla ricerca di Dio lo rende in verità «non completo che aspira alla completezza; l'affamato di un amore che egli possiede già, ma solo parzialmente; una creatura bisognosa dei fratelli a cui cerca di dare non il superfluo ma tutto ciò che egli possiede [...]. Egli è l'uomo di Dio, di cui sente sempre più prepotente il bisogno; è l'uomo degli uomini che sente appassionatamente suoi fratelli»: *l.c.* Come bisognoso di Dio e degli uomini, il santo realizza pienamente quello che Giaquinta definisce «utopia dei santi».

⁴⁵ Id., *Il Cenacolo*, 117.

⁴⁶ Cf. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *De virginibus* I,6,31 (PL 16,197D): «Nostra virum non habet, sed habet sponsum; eo quod sive Ecclesia in populis, sive anima in singulis, Dei verbo, sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubet aeterno, effeta injuriae, feta rationis». Vd. pure *De Nabutha Jezraelita* 15,64 (PL 14,751).

za per indicare la relazione con la Trinità in misteriosa comunione. Il Servo di Dio, che non riporta espressamente il motivo ecclesiologico, ne sottintende però il senso con una domanda che pone gli estremi della relazione tra i cristiani: «Non dovrebbero essi sentirsi inseriti quasi in un reciproco “respiro mistico” nella coscienza di essere sempre sotto l’azione dello Spirito, come si conviene a cellule del Corpo mistico di Cristo?»⁴⁷. L’immagine della Trinità nell’uomo reclama tale attuazione. La fraternità altro non è che il segno visibile di questa comunione sponsale non riducibile a forme intimistiche, poiché ciò che viene predicato per la singola anima è detto per la Chiesa.

A questa formulazione patristica, che ha ispirato variegati commenti ecclesiologici, fa riscontro l’espressione «fraternità soprannaturale», con cui Giaquinta tenta di spiegare il mutuo avvicendamento dell’immagine trinitaria nelle relazioni fraterne. La frase in realtà appare in sinonimia con «fraternità spirituale» e se entrambi rivelano l’azione santificante che lo Spirito esercita sull’uomo conformato a Cristo, l’accezione «soprannaturale» esplica proprio quest’applicazione, al punto che le relazioni dei santi, non soltanto rammentano l’immagine trinitaria come rapporto personale con Dio, ma formano e dilatano la realtà di quest’immagine nell’interazione fraterna. È qui pienamente evidenziato il mistero della Chiesa, le cui relazioni non sono la somma del rapporto che ciascuno ha con Dio, bensì l’attuazione di una comunione mistica nel segno dell’«*ecclesia vel anima*» ovvero di quelle relazioni fraterne che al contempo esprimono un rapporto personale. Quest’azione “soprannaturale” è ulteriormente motivata da Giaquinta con un’altra espressione significativa che lascia pensare alle sue letture origeniane:

«Identico fenomeno, sia pure in proporzioni e con effetti chiaramente differenti, avviene nel Cenacolo nel momento in cui lo Spirito si posa sui presenti: è il mistero dell’incarnazione mistica del Verbo che si ripete nelle singole anime»⁴⁸.

⁴⁷ G. GIAQUINTA, *L’amore*, cit., 208.

⁴⁸ ID., *Il Cenacolo*, 113.

L'allusione alla formazione della Chiesa è lapalissiana. L'esperienza del cenacolo al tempo della pentecoste richiama l'intervento santificante dello Spirito, sempre di tipo "sopranaturale", nel senso cioè che la sua azione perpetua nell'uomo l'incarnazione del *Logos*. Qualcosa come l'inabitazione di Dio risaltante però la partecipazione attiva di colui che si dispone ad accoglierla. Il *Logos* infatti nasce in coloro che si lasciano plasmare dall'azione dello Spirito, al punto che «il Cristo che è in ciascuno proviene dal *Logos* Cristo»⁴⁹, formando così la Chiesa, la cui relazione non può che essere sponsale, della singola anima con lo Sposo Cristo.

Questa concezione della fraternità ingloba quel processo di santificazione che il Servo di Dio chiama «spirituale». La distinzione, che ha soltanto valore didascalico, serve comunque a rilevare il ruolo che la fraternità, nata dall'incarnazione mistica del *Logos* in ciascuno, ha nelle relazioni quotidiane: la sua incidenza nel mondo. Il collegamento terminologico tra «fraternità soprannaturale» e «fraternità spirituale» è dato dalla definizione che Giaquina dà della Chiesa: essa è una famiglia che nasce dalla relazione trinitaria. L'allusione è agostiniana. L'Ipponate infatti ne parla nel *De Trinitate* IV,1, utilizzando l'espressione «*familia Christi*» nel contesto di una preghiera a sfondo trinitario. Il motivo della relazione con il mondo è invece affrontato in *Psalmum 118 Enarratio*, ove la Chiesa esprime la sua appartenenza a Dio con l'attestazione di una missione, umile ed efficace: «Elevi il suo grido la santa famiglia di Cristo che in tutto il mondo porta frutti e continuamente si sviluppa: famiglia umilmente veritiera e veramente umile»⁵⁰. La percezione che Agostino ha della Chiesa, «*humiliter verax et veraciter humilis*», conferma quella che Giaquina vede come «contagio della fraternità spirituale», perché «solo una Chiesa totalmente famiglia potrà mostrarsi testimone autentica di essere nata dal Dio-amore»⁵¹. Tale scaturigine, che la rende a pieno titolo «fami-

⁴⁹ ORÍGENES, *Contra Celso* VI,9, a cura di Daniel Ruiz Bueno, Madrid 1967, 396.

⁵⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *In Psalmum 118 Enarratio: Sermo* II,1 (PL 37,1505): «Exclamet autem sancta familia Christi, fructificans et crescens in universo mundo, humiliter verax et veraciter humilis».

⁵¹ G. GIAQUINTA, *Il Cenacolo*, 82.

glia di Cristo» o persino «famiglia di Dio», come in alcune citazioni di Agostino, rivela il suo impegno di testimonianza nel mondo. Un impegno teso a mostrare la peculiarità di rapporti semplici, veri e appunto familiari, come è ravvisabile nella Trinità, ove lo Spirito Santo unisce il Padre e il Figlio in una comunione d'amore pressoché naturale e spontanea. Anche nella Chiesa è lo Spirito a promuovere questa comunione, le cui opere rimandano ovviamente alla relazione trinitaria. Sicché i legami che nascono non possono che ispirarsi al principio dell'amore massimale che Giaquinta fissa nella fraternità spirituale:

«Non così nella nuova vita relazionale che Gesù è venuto a portarci. Il comandamento di cui Egli ci parla (e allude soprattutto a quello dell'amore), non è altro che rivelazione meravigliosa della vita intratrinitaria tutta fondata sull'amore»⁵².

La frase «nuova vita relazionale», davvero ridondante nel pensiero di Giaquinta, spiega quello che Agostino intende con i participi «*fructificans et crescens*». La Chiesa esprime il suo lato fecondo, quando tende a rapporti che perseguono il massimalismo dell'amore di Dio. È suo compito infatti dilatare quest'amore, affinché il contagio della santificazione raggiunga tutti. È un aspetto che appartiene all'essenza dell'immagine trinitaria nell'uomo o, per dirla con il Servo di Dio, al suo «codice genetico soprannaturale». Estendere l'opera di santificazione, che lo Spirito attua conformando l'uomo a Cristo, significa realizzare ciò che egli ha di più intimo: il desiderio di santità che porta in sé il dinamismo delle relazioni intra-trinitarie. Quest'anelito permette di poter vedere il binomio, amore-santità, in sinonimia e capire il senso del passaggio dalla «fraternità soprannaturale» a quella «spirituale». L'amore infinito di Dio, espressione della «fraternità soprannaturale», diventa nella relazione con il mondo «fraternità spirituale» ovvero risposta di santità che

⁵² *Ibid.*, 171. Più specifico in *L'amore*, cit., 172, ove il Servo di Dio aggiunge che «Siamo una famiglia nata dall'amore, nella quale si deve vivere l'amore verso il Padre, cioè la santità, e i cui rapporti interni – tra fratelli – devono essere regolati dall'amore».

l'uomo formula nell'imitazione di Gesù. Un'idea sorprendente che fa della vita della Chiesa il proseguo delle relazioni intra-trinitarie e che Giaquinta così appunta: «L'amore, e quindi la santità, è tremendamente concreto e operativo e vuole calarsi nella realtà. La vita dei santi lo dimostra»⁵³.

L'attenzione del Servo di Dio alla vita concreta della Chiesa è attestata da numerose referenze che spiegano come la santità sia un fenomeno essenzialmente «collettivo» e «sociale». Ciò corrisponde a quello che Agostino afferma dell'essenza della Chiesa, quale «*redempta familia domini Christi et peregrina civitas regis Christi*»⁵⁴. Essa cioè è una «fraternità spirituale» che porta in sé i segni della redenzione di Cristo e, per l'intima appartenenza a lui, dà vivida testimonianza come pellegrina nella storia. Il pensiero dell'Ipponate chiaramente antidonatista anticipa e fonda l'intuizione di Giaquinta che non separa la Chiesa gloriosa da quella terrena e fermenta un'idea davvero suggestiva: la «fraternità spirituale», animata dall'amore soprannaturale di Dio, è pure una «fraternità sociale». Risaltano qui le allusioni al cap V dell'*Ad Diognetum*⁵⁵, con le quali il Servo di Dio dà conferma di questo passaggio significativo, in vista di una spiritualità prossima e solidale con il mondo. La fraternità infatti deve assumere la forza di una testimonianza vivace, passionale e convincente dell'amore di Dio: una santità «sociale» che diffonda efficacemente la bellezza delle relazioni intra-trinitarie. Questo è possibile se l'uomo, in relazione con Dio, si lascia santificare dallo Spirito, la cui opera lo rende conforme a Gesù, somigliante cioè a lui nello stile della relazione.

La virtù che maggiormente attesta tale assimilazione è per Giaquinta la «*pietas*»⁵⁶: termine non propriamente

⁵³ *Ibid.*, 107

⁵⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei* I,35 (PL 41,46).

⁵⁵ Cf. G. GIAQUINTA, *La rivolta*, cit., 125, e *La chiamata*, cit., 15. Si tratta in realtà di due citazioni, almeno per le opere esaminate, con le quali il Servo di Dio avvia la sua riflessione sulla «fraternità sociale».

⁵⁶ Giaquinta reputa la «*pietas*», nella sua natura spirituale, un dono dello Spirito Santo «che è quanto dire un amore puro che sappia rispettare ed amare le esigenze del fratello. Il valore della «*pietas*», dono dello Spirito Santo, sta nel fatto che ha il potere taumaturgico di trasformare il genere umano in un'autentica grande famiglia di fratelli che tutti insieme possono coralmemente innalzare al cielo il loro «*Pater noster*»»: *Id.*, *La rivolta*, cit., 140

biblico che qualifica tuttavia le modalità di relazioni di Gesù. La sua tenerezza viscerale con cui egli accoglie poveri, malati e peccatori, ma è anche l'amore di comunione con cui lo Spirito Santo unisce le persone divine, santifica quanti lo accolgono e vivifica le relazioni fraterne. Si può dire allora che la *pietas*, ripensata dal Servo di Dio per indicare le relazioni dei santi nella storia, fa eco ai sentimenti più intimi e divini del *Logos* incarnato, a quell'amore infinito di Dio che alimenta le relazioni intra-trinitarie. Sarebbe, in altri termini, la «soavità» che Giaquinta nota come virtù speciale di conformazione, come sintesi di tutti i doni dello Spirito⁵⁷. L'esplicazione della *pietas* può tuttavia avere dipendenze agostiniane. Il Servo di Dio aveva certamente letto il *De Trinitate*, ove il termine ricorre sei volte, e comunque è ripetutamente citato dall'Ipponate per indicare la sapienza dell'uomo *secundum Deum*⁵⁸. Essa starebbe così a significare il timore reverenziale che l'uomo deve avere nella relazione (*cultus*) con Dio. Ma se questa è la nota più preponderante, non mancano attestazioni, ove la *pietas* rende il senso della *charitas* e quindi della relazione fraterna, ispirata all'amore di Dio. Agostino ne parla ampiamente nell'*Epistola* 167, ove l'espressione *quantum pertinet ad charitatem quae pietas est* (per quanto si addice alla carità che è pietà)⁵⁹, lascia capire la sintomatica equivalenza che in Giaquinta si traduce con il passaggio alla santità sociale. *Charitas* è, per Agostino, l'esercizio di relazioni fraterne che si amalgamano sull'alveo della «*pietas*» ovvero a partire dalla relazione con Dio. Ciò è ulteriormente attestato dall'accostamento che l'Ipponate fa,

⁵⁷ La conformazione a Cristo, come ricezione delle virtù e particolarmente della «soavità», è un aspetto che fonda l'azione cristiforme dello Spirito Santo nell'uomo in relazione con Dio. Per un maggiore approfondimento: cf. R. GISANA, *Fondamento biblico-patristico*, cit., 44-46.

⁵⁸ Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV,1,1 (PL 42,1035): «Nunc de sapientia nobis est disserendum: non de illa Dei, quae procul dubio Deus est; nam sapientia Dei Filius ejus unigenitus dicitur: sed loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est, et verus ac praecipuus cultus ejus est, quae uno nomine *theosebeia* graece appellatur».

⁵⁹ Id., *Epistola* 167, 4,14 (PL 33,739).

nell'*Epistola* 171⁶⁰, della *pietas* al tema delle beatitudini. Non esistono relazioni fraterne senza la pratica delle beatitudini e in particolare senza quella pietà che è docile accoglienza dell'opera santificatrice dello Spirito. L'espressione *pietas docilis*, che Agostino usa per commentare la soavità dei miti, richiama la riflessione di Giaquinta sulla necessità di assimilare con la *pietas* il corredo delle beatitudini:

«Al momento del battesimo riceviamo la grazia santificante e sacramentale, insieme riceviamo le virtù infuse che, come sappiamo, sono teologali e cardinali o morali. Insieme alle virtù riceviamo i doni dello Spirito Santo, dalle virtù e dai doni nascono i frutti dello Spirito Santo e le Beatitudini»⁶¹.

L'acquisizione delle virtù, nel contesto sacramentale, segna dunque la svolta antropologica del Servo di Dio. La dilatazione di queste relazioni santificate costituisce infatti un'autentica «rivoluzione d'amore». È l'inizio di una società non più fondata sulla giustizia, bensì su quell'amore solidale che condivide ciò che la Trinità ha iscritto nell'intima struttura umana. Certo, oltre al desiderio di Dio anche quello di legami fraterne che permettano il rifiorire delle beatitudini.

Questa tipologia di relazioni fraterne, che tendono alla santificazione del mondo, necessita di testimonianze credibili. Esse, lungi dal considerarle paradossali, realizzano quella «utopia dei santi» che è stile di vita in termini di «mentalità e prassi». Possibilità questa chiaramente ravvisabile nella vita di Maria di Nazareth, la cui testimonianza sollecita Giaquinta a ripensare un ulteriore passaggio della fraternità che da «socia-

⁶⁰ Cf. ID., *Epistola* 171 A,2 (PL 33,752): «Primo enim, Beati pauperes spiritu; ubi timor Dei est. Deinde, Beati mites; ubi pietas docilis. Tertio, Beati lugentes; ubi scientia propriae infirmitatis. Quarto, Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam; ubi fortitudo conandi domitas habere libidines Quinto, Beati misericordes, quoniam ipsorum miserebitur; ubi consilium est adjuvandi, ut adjuvari merearis...».

⁶¹ G. GIAQUINTA, *Gesù*, cit., 48. Il dono della *pietas* genera un corredo di virtù che il Servo di Dio definisce «sociali». È quello che Giaquinta intende per ottimismo cristiano: cf. ID., *Tutti santi*, cit., 87.

le» diventa «mariana». Il Servo di Dio in verità non sembra accennare, almeno espressamente, a questo ulteriore mutamento, sebbene le reiterate attenzioni alla figura di Maria lo lascino pensare assieme a un passo significativo in cui ella appare modello di fraternità: «Essa, oltre che orientare il nostro rapporto con Dio, padre, Gesù padre e fratello, Maria nostra madre, si pone alla base dei nostri rapporti reciproci quali membri della Chiesa»⁶². La referenzialità mariana è sintomatica. Maria è modello delle relazioni intra-trinitarie. Guardando a lei e quindi al suo stile di vita, pienamente conformato dallo Spirito Santo al *Logos* che avrebbe portato in grembo, la Chiesa può intendere il senso mistico delle relazioni divine nell'interazione comunitaria. Non solo capirle, ma sperimentarle come possibili sotto l'auspicio dell'esemplare sollecitudine di Maria. La sua vita di relazione, docile e umile, che Agostino loda per l'esemplarità della sequela⁶³, assume valore di «contemporaneità». L'accezione, utilizzata da Giaquinta per rimarcare l'esemplarità di Maria nella storia della salvezza, evoca pure il ruolo che ella svolge nella Chiesa:

«La contemporaneità della Madonna coinvolge la Chiesa. La Chiesa apostolica ruotava attorno a lei, alla sua presenzialità e contemporaneità nella vita degli Apostoli [...]. Maria è, ancora, contemporanea in due momenti essenziali: ai piedi del Calvario, nel momento supremo della redenzione, della morte di Cristo sulla Croce (ai piedi della Croce troviamo lei) e nel momento in cui la Chiesa nasce dallo Spirito (nel Cenacolo c'era Maria)»⁶⁴.

La presenza di Maria, nei momenti salienti della redenzione di Cristo e dell'istituzione della Chiesa per opera dello Spirito Santo, rivela la sua capacità di relazione: quel misterioso essere da parte sua *capax Dei*, creatura che ricerca la relazione con Dio e si apre alla relazionalità fraterna, nel

⁶² ID., *Il Cenacolo*, cit., 81.

⁶³ AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermo* 72A, 7 (PL 46,938): «Plus est felicius discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi»; vd. pure G. GIAQUINTA, *La chiamata*, cit., 137.

⁶⁴ G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, 157-158.

segno della santificazione attuata dallo Spirito. Ma ciò che rende suggestivo questo passo è la «contemporaneità» di Maria con la vita della Chiesa, il cui coinvolgimento porta quest'ultima a sperimentare la sua capacità di relazione. Lo spiega Giaquinta qualche riga più avanti:

«Rimane semplicemente un problema, ed è questo: la Madonna, come contemporanea di tutta la Chiesa, sarà contemporanea, cioè s'inserirà, nella nostra piccola storia individuale e collettiva? Sicuramente sì»⁶⁵.

Il pensiero del Servo di Dio sulla contemporaneità di Maria tratteggia quello che i Padri hanno espresso sull'esemplarità della sua vita e soprattutto sull'equivalenza Maria-Chiesa. Numerosi i passi in ambito patristico che avallano questo parallelismo⁶⁶, che Giaquinta sviluppa nel senso di quella esemplarità mariana di cui la «fraternità spirituale» è testimone nell'intreccio di relazioni che rimandano all'origine di ogni rapporto: la Trinità.

Conclusione

Il tema dell'uomo ad immagine di Dio, che già in ambito biblico conosce uno sviluppo differenziato, tocca un aspetto fondamentale dell'antropologia cristiana. La domanda, che i Padri della Chiesa sentono pressante, riguarda particolarmente l'individuazione del "luogo spirituale" ove quest'immagine riflette il legame con Dio. E se la riflessione di Paolo sulla struttura tricotomica dell'uomo (cf. *1Ts* 5, 23) ha dato un nuovo rilancio alla questione, a partire soprattutto dall'evento redentivo di Cristo, il platonismo con le sue molteplici sfaccettature ha contribuito non poco a formulazioni spesso contrastanti. È il sorgere di opinioni che sempre più si tramu-

⁶⁵ *L.c.*

⁶⁶ Il rapporto di «contemporaneità» di Maria con la Chiesa ha reso l'una riflesso dell'altra o meglio Maria, essendo tipo della Chiesa, assimila a sé tutto ciò che quest'ultima può attestare di lei, per cui: «Maria è tipo della Chiesa, - spiega Giaquinta -, la Chiesa è in qualche modo, tipo di Maria. Ogni passo su Maria può essere attribuito alla Chiesa; quando si legge qualche cosa sulla Chiesa pensiamo che questo appartiene in primo luogo a Maria»: ID., *La pietra*, cit., 156.

tano in scuole, orientamenti, prospettive a diversi livelli. Si forma così la scuola cosiddetta alessandrina, che vede nell'anima e precisamente nella parte più nobile di essa, rappresentata dal *nous*, *logos*, *mens* e *pneuma*, questo sintomatico spazio che accoglie la somiglianza con Dio.

Nel versante opposto entra invece alla ribalta quella antiochena che, nel recepire la tradizione asiatica, intreccia antropologia e cristologia, dando l'immagine divina visibile nell'*homo assumptus*. Un rivolo di pensiero che nasce dalla grande corrente di Ireneo, la cui riflessione si articola in contrapposizione allo gnosticismo. E se quest'ultimo prende alla lettera l'assioma platonico sul corpo, come entità negativa, il vescovo di Lione, in virtù dell'incarnazione del *Logos*, risolve l'intrigo con l'espressione davvero suggestiva dell'uomo «secondo l'immagine». Altre intuizioni animano il dibattito. Basta pensare alla dottrina atanasiana sulla divinizzazione dell'uomo, per opera del *Logos* incarnato, oppure all'idea di santificazione, attuata dallo Spirito Santo come luogo dell'immagine in Cirillo d'Alessandria. Ma altri temi più a largo raggio sviluppano questa dottrina. Libertà, comunione, immortalità, relazione rappresentano campi di appassionata ricerca che dai Padri in avanti coinvolgono pienamente il pensiero cristiano, generando riflessioni significative persino in senso mistico.

Quello sulla relazionalità tocca vivamente la spiritualità di Giaquinta, la cui articolazione affonda le sue radici nel pensiero di Agostino. L'idea che l'uomo possa essere ad immagine della Trinità ha significato una svolta sostanziale nel cammino di riflessione sull'argomento. Una svolta che si potrebbe definire "copernicana" nell'incerta posizione che l'Ipponate stesso assume di fronte al "luogo spirituale" dell'immagine divina. Anima, spirito, cuore tendono infatti a concettualizzare l'inabitazione di Dio, non chiarendo a sufficienza se è l'uomo nella totalità del suo composto ad accogliere quest'immagine oppure la parte razionale di esso. Riferimenti più o meno espliciti, che richiamano la tradizione asiatica, lasciano però intendere che Agostino sia perplesso sull'assioma di stampo platonico. Un'esitazione significativa che lo porterà all'enunciazione dell'uomo immagine della Trinità. Dal composto umano risalta con lapalissiana evidenza il dono

nell'uomo di essere *capax Dei*, aperto cioè al dinamismo delle relazioni intra-trinitarie nella sua interazione quotidiana. Ciò significa che la relazione diventa il segno di quest'immagine divina, il riverbero costante del mistero relazionale espresso dalla Trinità. L'uomo insomma porta in sé quest'immagine divina, la cui esplicazione è ravvisabile proprio nell'apertura, nel dialogo, nella relazione.

Tale concezione tematizza l'antropologia di Giaquinta. Il suo riferimento ad Agostino con la lettura del *De Trinitate* lo aiuta a sviluppare in campo spirituale quello che costituisce il ganglio vitale del suo pensiero: la dialettica del massimo. All'amore infinito di Dio infatti corrisponde l'atteggiamento dell'uomo in tensione verso la santità. Questa risposta fa di entrambi, amore e santità, una stupefacente endiade relazionale, al punto che l'uno e l'altra in reciproca interazione rivelano il senso della relazione con Dio. Se l'amore nella santità è risposta coerente al massimalismo dell'amore divino, la santità con le prerogative di quest'amore rivelato diventa testimonianza di fronte al mondo. È testimonianza sollecitata dalla santificazione che lo Spirito attua nei santi, nella cui esistenza si intravede l'attuazione delle relazioni intra-trinitarie: quella comunione che lo Spirito Santo assicura tra Padre e Figlio.

Quest'idea di relazione mostra con esplicita evidenza la matrice agostiniana. Il richiamo tuttavia si arricchisce di altri apporti, come è attestato dalle citazioni che qua e là appaiono nelle opere del Servo di Dio, dimostrando un interesse davvero speciale per il pensiero dei Padri. Ma ciò che caratterizza, per così dire, l'originalità di questo pensiero sulla relazione di Dio con l'uomo è l'amplificazione del concetto, fino ad abbracciare l'impegno di santificazione nel mondo. Se l'uomo è immagine di Dio nella sua capacità di relazionarsi con lui, all'insegna delle relazioni intra-trinitarie, lo è altrettanto nel diffondere questa verità con la sua testimonianza di santità. È qui che sorge un altro "luogo spirituale" ove l'immagine divina si dilata: la «fraternità spirituale» le cui relazioni sono eco della comunione trinitaria. Nell'accogliere l'altro con la sua diversità, l'uomo dà testimonianza di questa relazione, dalla quale riceve stimoli nuovi di santità, confermando in ogni epoca la possibilità di un dialogo fraterno e

persino «mariano». L'attenzione alla madre di Dio impegna Giaquina a considerare concreta, storica, effettiva, la proposta di relazione santificante che Dio nella sua magnificenza ha voluto fondare nell'uomo. Il costituirsi di questa fraternità, che può apparire un'utopia, è in realtà un'umile risposta all'amore infinito di Dio, una risposta naturale, istintiva, perché l'uomo «non può dimenticare - sottolinea Giaquina - di essere fratello di un Crocifisso che ha predetto il domani ma è morto nell'oggi di una croce. Da Lui, Cristo crocifisso ma risorto nella potenza dello Spirito, noi cristiani dobbiamo attingere la forza per costruire un mondo diverso con uomini nuovi, con uomini fratelli che, pur rispettando i diritti della giustizia, hanno la coscienza di dover dare il loro contributo alla formazione di una umanità che poggi sul principio della fraternità universale»⁶⁷.

⁶⁷ ID., *La rivolta*, cit., 307.

“L’UNICO METRO È CRISTO”

*La dimensione cristologica ed ecclesiologica
della chiamata alla santità
nel Servo di Dio Guglielmo Giaquinta*

Mario Pangallo

1. Alleanza e chiamata alla santità

Il contesto in cui si inserisce il mio contributo è il IV Convegno di Studi sul Servo di Dio (SdD) Guglielmo Giaquinta, che ha per titolo “Alleanza, chiamata, santità. Per un’antropologia ottimista”. Parto da quest’ultima espressione. Cosa vuol dire “antropologia ottimista”? Si tratta evidentemente di un’espressione dai molteplici significati. Credo che, innanzitutto, “antropologia ottimista” significhi, per il nostro SdD, una visione dell’uomo autenticamente e profondamente cristiana, e pertanto indichi la conformazione oggettiva a Cristo di ciascun battezzato, chiamato a esprimere anche soggettivamente, nell’esistenza concreta, il suo essere *alter Christus*. Ora, poiché Cristo è il Santo di Dio, cioè la stessa santità di Dio che si manifesta agli uomini nella sua sapienza incarnata, la prospettiva di un’antropologia ottimista, in senso cristiano, si esprime nella chiamata universale alla santità, di cui tratta il ben noto V capitolo della *Lumen Gentium*. Giaquinta, come ha sottolineato Mons. Marcello Bordoni nel suo intervento tenutosi nel 2004 in occasione del I Convegno di Studi a 10 anni dalla morte del SdD, è stato un precursore della visione conciliare della santità, andando oltre una concezione “elitaria” della stessa santità cristiana¹: basti pensare alla istituzione, da parte di Giaquinta, fin dalla metà del secolo scorso, della “Giornata della Santificazione Universale”, ancor oggi celebrata dal Movimento *Pro Sanctitate*, fondato dal SdD. Le due espressioni bibliche preferite dal SdD in tal senso sono: “Siate santi come Io sono

¹ Cf. M. BORDONI, *La vocazione universale alla santità in Giaquinta*, in: AA.VV., *Vocazione universale alla santità. Guglielmo Giaquinta a 10 anni dalla morte*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 2004, pp. 117-139.

Santo” (*Lev* 11, 44; 19, 2) e: “Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (*Mt* 5, 48, cf. *1Pt* 1, 16; *Gc* 1, 4). Ora, questa chiamata alla santità è inscritta e scaturisce dal progetto e dal patto dell’Alleanza, Antica e Nuova, all’interno del quale si delinea il ritratto dell’uomo nuovo, cioè del tipo di uomo che il cristiano è chiamato a essere e a divenire in Cristo, pienezza dell’alleanza tra Dio e il suo Popolo. In Giaquinta il collegamento tra alleanza e santità è così intimo che egli non esita a scrivere: “L’attuazione piena dell’alleanza è la santità che è effetto dell’azione dello Spirito Santo”². Dunque la santità è la spiegazione, il dispiegamento esistenziale concreto, di tutto il significato e di tutta la realtà dell’alleanza tra Dio e il suo Popolo. Soprattutto la santità esprime nella vita del credente l’essere in Cristo, e quindi il rapporto filiale sussistente tra i cristiani e Dio, Padre del Signore Nostro Gesù Cristo. Tutto questo è azione dello Spirito Santo, come il SdD sottolinea nella frase sopra citata, perché è per mezzo di lui che noi possiamo gridare “Abbà, Padre” (cf. *Rom* 8, 15); il che mette in rilievo la dimensione pneumatologica, oltre che cristologica, della santità. In questa prospettiva, intendo delineare la teologia della santità di Guglielmo Giaquinta sia nella sua dimensione cristologica-pneumatologica sia nella sua dimensione ecclesiologica.

2. La santità come conformazione al Signore Gesù

In tutti i suoi scritti il SdD si mostra proteso verso la conquista della santità, considerata come la risposta dell’anima all’amore di Dio più intensa possibile, vissuta al grado “massimo”. La vita spirituale sarà dunque, secondo il SdD, la costante ricerca del “di più”, nell’ubbidienza alla Volontà di Dio e nella conformazione a Cristo Gesù. “Non si tratta del semplice fatto di vivere in grazia - spiega il SdD - ma di vivere nell’abbondanza della grazia, cioè di vivere nell’abbondanza dell’amore”.³ E implora: “Dio Amore, infiammaci di amore!”⁴.

² *L’alleanza* (Esercizi Spirituali del 1975), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1994, p. 67.

³ *Programma di vita spirituale* (stesura del 1947), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1997, p. 21.

⁴ *Preghiere*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1995, p. 13.

Una meta così alta non può essere raggiunta senza un impegno sincero di conversione permanente, simile alla levigatura di una pietra: “Nella vita spirituale deve esserci quello sforzo, che i nostri antichi chiamavano via purgativa, di superamento del proprio io, delle proprie passioni, delle proprie tendenze. Nella vita mistica vi è il fenomeno delle notti oscure, di momenti cioè di oscurità in cui, senza che l’anima se ne accorga, avviene la potatura, la purificazione. Nel primo caso - vita spirituale - siamo noi, sia pur sempre con l’aiuto della grazia, che cerchiamo di potare le nostre tendenze; nel secondo caso - vita mistica - è piuttosto il Padre che pota perché si possa portare più frutto”⁵. In questo sforzo sono coinvolte tutte le virtù, teologiche ed umane, che devono armoniosamente contribuire a costruire l’”uomo interiore” (termine paolino caro alla tradizione agostiniana), vivificando “tutto l’organismo soprannaturale”.⁶ Il modello non può che essere Cristo: “L’unico metro è Cristo, è su Cristo che dobbiamo misurarci, sulle sue singole virtù”⁷. Nella spiritualità del SdD, in cui “la meta è l’eroismo”, non c’è spazio per nessuna forma di “quietismo”, che egli addita come “vero errore ascetico”⁸; al contrario, la vita spirituale è caratterizzata, in linea con la migliore tradizione ascetica, dall’*agere contra*, spesso richiamato dal SdD nei suoi Corsi di Esercizi Spirituali. Ciò spiega i frequenti riferimenti del SdD alle anime mistiche del Medioevo e ai grandi Santi dell’età della Controriforma cattolica, pur non entrando nella disputa teologica intorno alla chiamata alla vita mistica estesa a tutti i cristiani. Non c’è dubbio che l’uomo spirituale deve vivere in intimità con Dio Uno e Trino e abitare con il Signore Gesù: “La ‘statura dell’uomo interiore’ - scrive il SdD - non si raggiunge facendo molte preghiere e neppure pensando al Signore, fuori di noi, ma prendendo sempre più coscienza del nostro ‘convivere’ con la Trinità; questo è il senso più profondo di quell’espressione del Vangelo: *Se qualcuno mi ama noi verremo a*

⁵ *La pietra* (Esercizi Spirituali del 1979), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 146.

⁷ *La carità ci spinge*. Quaderni di revisione, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 12.

⁸ Cf., p.es., *Per essere dono* (Esercizi Spirituali del 1962), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1996, p. 16.

lui e faremo in lui la nostra dimora”⁹. L'intero libro intitolato *L'esperienza*, da cui è tratta la precedente citazione, è dedicato al tema dell'incontro personale con Dio. Che cosa dovrebbe essere la nostra vita? Un'esperienza con Cristo, prendendo sul serio la risposta di Gesù a chi gli chiedeva: “Maestro dove abiti?” - “Venite e vedrete”. L'idea stessa dei Centri di vita fraterna dell'Istituto secolare delle Oblate Apostoliche Volontarie *Pro Sanctitate*, fondato da Mons. Giaquinta, chiamati “Betania”, è generata dall'esigenza di “stare con Gesù”, sovente sottolineata negli scritti del SdD.

I cristiani devono essere “pazzi della pazzia di Dio”¹⁰, manifestata nel Discorso della Montagna, vera e propria “*magna charta* del Cristianesimo”.¹¹ Ciò richiede una totale disponibilità a fare la volontà di Dio, che il SdD raccomanda in particolare nello scritto *Eccomi*; le caratteristiche dell'*eccomi* dell'uomo di Dio sono illustrate a partire dall'Antico Testamento (l'*eccomi* di Abramo, di Giuseppe, di Samuele, ecc.) fino all'*eccomi* di Maria SS.ma e di Gesù Cristo. Mons. Giaquinta presenta l'*eccomi* di Gesù radicato nell'*eccomi* trinitario pronunciato dal Figlio al cospetto del Padre nell'atto di ricevere la missione salvifica a beneficio dell'umanità decaduta. Configurarsi a Cristo significa dunque imitare la disponibilità a fare la Volontà del Padre, soprattutto accettando la logica del sacrificio per amore: “La configurazione a Cristo - scrive il SdD - non può essere altro che la configurazione al suo Mistero Pasquale”¹². Essere disponibili all'azione di Dio in noi significa inoltre, concretamente, farsi strumenti del suo progetto provvidenziale: è questa la “legge della strumentalità”, come la chiama Giaquinta, che occupa nella spiritualità del SdD un posto centrale ed è l'anima dell'apostolato cristiano. Ognuno di noi ha una sua propria collocazione nel cuore di Dio e nel disegno di Dio, che deve saper scoprire e custodire,

⁹ *L'esperienza* (Esercizi Spirituali del 1978), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, pp. 80-81.

¹⁰ Cf. *Eccomi* (Ritiro spirituale del 1991), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 2001, p. 43.

¹¹ *Beati i puri di cuore*. Quaderni di revisione, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1990, p. 48.

¹² *Racemi*. Raccolta di pensieri - II Vol., ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 78.

valorizzando i propri carismi; il SdD lo insegna usando la bella immagine della “pietruzza bianca” dell’Apocalisse (2, 17): “Ciascuno di noi ha ricevuto una pietruzza bianca sulla quale il buon Dio ha scritto il nostro nome a caratteri d’oro e nessuno conosce questo nome se non il proprietario della pietruzza, cioè ciascuno di noi: è il segreto del Re. Viene da chiedersi se ci siamo accorti che il buon Dio ci ha dato questa pietruzza bianca con il nostro carisma, se abbiamo cercato di leggere quel nome particolare che il Signore v’ha scritto sopra, se tale pietruzza l’abbiamo ancora o l’abbiamo gettata via o venduta o barattata. È questo un vero problema giacché a ciascuno il Signore ha dato un proprio carisma”¹³. Secondo Giaquinta le tappe del cammino di perfezione della vita spirituale sono essenzialmente quattro: “La prima tappa consiste, qualora ce ne sia bisogno, nel passaggio dallo stato di peccato o di mediocrità a una vita autenticamente cristiana. La seconda tappa è data dal passaggio da una vita cristiana a una spiritualità vissuta che non si limita alla osservanza dei doveri cristiani e ai precetti della Chiesa ma li supera attraverso una preghiera più frequente e una buona vita sacramentale. La terza tappa potremo chiamarla del “di più” ed esige una chiara conoscenza di ciò che sia santità e uno sforzo generoso per corrispondere alla propria vocazione ad essa. La quarta tappa, quella apostolica, apre la via all’apostolato specifico, che consiste nell’aiutare i fratelli a percorrere l’itinerario ascendente già vissuto personalmente”¹⁴. In questo quadro egli delinea il “Programma minimo della vita spirituale” secondo il seguente schema:

1. Unione

a. Preghiera

- Meditazione (in senso stretto e in senso largo)
- Messa
- Comunione
- *Via Crucis*
- Rosario

¹³ *La pietra* (Esercizi Spirituali del 1979), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 147.

¹⁴ *La formazione del Movimento Pro Sanctitate, pro manuscripto*, Roma 1988, p. 60.

- b. Silenzio
 - Tempo (comune - grande)
 - Scopo (Unione abituale: raccoglimento/Comunioni spirituali/Freccie d'amore)
- 2. Trasformazione
 - a. Imitazione
 - Virtù:
 - Interiori (umiltà, purezza)
 - Esteriori [ubbidienza nella vita familiare, sociale, spirituale/carità (dolcezza, pazienza, generosità, apostolato)/povertà]
 - Doveri (famiglia/ufficio)
 - b. Mortificazione
 - Obbligatoria (umiliazioni/dolori)
 - Volontaria
 - interne (norme di S. Giovanni della Croce)
 - esterne (sonno, cibo, corpo).
- 3. Mezzi
 - a. Orario
 - b. Ritiri (annuali, mensili, settimanali)¹⁵

Il binomio Unione-Trasformazione esprime, tradizionalmente, il dinamismo della santità. “La santità - scrive il SdD - è l'imitazione perfetta di Cristo”; “non è altro che adesione incondizionata alla Volontà di Dio”¹⁶, “è amore e donazione ai fratelli” per la loro salvezza; per raggiungere la santità “dobbiamo imparare da Cristo ogni virtù, ma in modo particolare la sua donazione incondizionata”¹⁷. Se da una parte il SdD insiste nel presentare la santità come meta del cammino ascetico di perfezione, come si è visto, d'altra parte egli è ben consapevole che la santità è primariamente “una realtà che nasce per opera dello Spirito Santo” ed è radicata nel Battesimo come fosse il nostro “codice genetico soprannatu-

¹⁵ Cf. *Programma minimo di vita spirituale*, Staderini, Roma, 1950, p. 28.

¹⁶ *La teologia della croce* (Esercizi Spirituali del 1972), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1979, pp. 117-118.

¹⁷ *La santità* (Esercizi Spirituali del 1977; I ed. 1978) , ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1996, p. 37.

rale”, la nostra “circoncisione interiore”¹⁸. In questo senso la santità è sviluppo pieno e perfetto della vocazione battesimale, “attuazione dell’alleanza” nuova che in Cristo Dio Padre ha stretto con ciascuno di noi e consumazione completa dell’impegno di fedeltà che realizza concretamente la nostra amicizia con Dio. Il SdD parla continuamente nei suoi scritti della santità, in particolare nel Corso di Esercizi Spirituali del 1977, pubblicato appunto con il titolo *La santità*, in cui fin dall’introduzione egli richiama il capitolo V della *Lumen Gentium*, dove il Concilio Vaticano II tratta della “vocazione universale alla santità”. Si può dire che la vocazione universale alla santità è il “cavallo di battaglia” dell’apostolato del Movimento *Pro Sanctitate*, ben prima che tale espressione diventasse usuale e diffusa nel laicato cattolico; nella prospettiva della *consecratio mundi*, il SdD insiste in una concezione della santità non elitaria ma universale. È vero, come egli scrive, che la santità ha il suo vertice nella vita mistica¹⁹; ma in quanto è chiamata all’unione con Dio essa riguarda tutti gli uomini, perfino i fedeli di altre religioni. Scrive il SdD: “Il V capitolo della *Lumen Gentium* ha confermato la teologia e la spiritualità della vocazione universale alla santità, per cui si può dire con certezza che il disegno del Padre è di chiamare tutta l’umanità, attraverso Cristo, gli Apostoli e la Chiesa, verso la pienezza dell’amore, cioè verso la santità. Tutto il mondo è chiamato alla santità, anche i pagani, i Musulmani, gli Ebrei, gli Indù, i Buddisti, tutti. E non semplicemente alla santità nella loro situazione (anche a questo, ma come linea intermedia), ma alla pienezza della santità quale solo può trovarsi nella Chiesa cattolica, universale, nella Chiesa cioè che si espande dappertutto, che è fatta per tutti, in cui tutti devono entrare”²⁰. La Chiesa cattolica è dunque, propriamente, “area di santità”²¹. Il SdD raccomanda ai membri consacrati del Movimento *Pro Sanctitate* di inserire quotidianamente nella Santa Comunione un ricordo per la santificazione universale e di fare una Comunione settimanale per il medesimo

¹⁸ Cf. *La santità*, cit., pp. 67-77.

¹⁹ Cf. *La teologia della croce*, cit., p. 121.

²⁰ *La santità*, cit., pp. 46-47.

²¹ *Ibid.*, pp. 55-56.

scopo²². Nel volume *L'amore è rivoluzione* leggiamo: “Chi deve sforzarsi di divenire santo? Tutti. Chi deve far divenire realtà vivente l’utopia dei santi? Tutti. Chi deve realizzare la rivoluzione dell’amore? Tutti”.²³

Il laico non solo deve farsi santo ma deve far diventare santo tutto il Popolo di Dio; per questo è stata pensata e realizzata l’Organizzazione *Pro Sanctitate* in tutte le sue ramificazioni. Ebbe all’epoca una buona risonanza l’opuscolo a cura dei Gruppi *Pro Sanctitate: Santi: ci si nasce o ci si diventa?*, rivisto dal SdD, in cui, in modo semplice ed efficace, si indicavano i fini e i mezzi della santificazione universale. Il santo di oggi, scrive il SdD, deve essere uomo aperto, gioioso, dinamico;²⁴ soprattutto deve essere un cristiano capace di credere nell’”utopia dei santi”, espressione che compare più volte negli scritti di Mons. Giaquinta e che ci introduce nel tema più caratteristico del suo programma di vita spirituale: il “massimalismo evangelico”.

3. Il massimalismo evangelico

“La santità - scrive il SdD - consiste concretamente nel massimalismo inteso come vita”²⁵.

Che cosa intende Giaquinta con il termine “massimalismo”? “Il massimalismo - egli scrive - è pienezza di risposta, potenziamento della grazia battesimale”.²⁶ Dio nell’economia della salvezza ha rivelato un infinito amore per l’uomo, fino a giungere all’Incarnazione del Verbo e al Sacrificio redentore. Il cristiano è chiamato a corrispondere al massimo delle sue possibilità, con l’aiuto della grazia, a questo infinito amore che lo salva. Il massimalismo è dunque “risposta massima all’infinito amore di Dio”,²⁷ che si esprime lungo tre direttive: Dio, noi stessi, gli altri. Nei riguardi di Dio, il

²² Cf. *Guida pratica del Movimento Pro Sanctitate*, Tipografia delle Terme, Roma 1962, p. 21.

²³ *L'amore è rivoluzione*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1973, p. 231.

²⁴ Cf. *La santità*, cit., pp. 50-53.

²⁵ *La santità*, cit., p. 117.

²⁶ Cf. *La santità*, cit., pp. 84-85; 114-119.

²⁷ *La santità*, cit., p. 84; cf. *Per essere dono*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1996, p. 204.

massimalismo significa assumere l'impegno a crescere "sempre di più" nell'amicizia e nella comunione con Dio, cioè, in una parola, a crescere nello spirito della Nuova Alleanza. Nei riguardi di sé, il massimalismo significa assumere l'impegno a santificarsi sempre di più: Chi è santo diventi più santo, chi è giusto diventi più giusto (cf. *Apoc* 22, 11). Nei riguardi degli altri, il massimalismo significa totale donazione di sé al prossimo, massimo impegno nell'apostolato, sostenuto da vera carità verso tutti gli uomini: "L'apostolato è cosa sacra... nei confronti di tutti gli uomini: li cercheremo, li aiuteremo, li guideremo, non li lasceremo soli nel momento dello sconforto, li condurremo nel Cenacolo dell'amore, cioè nella Chiesa famiglia di Dio, perché possano godere con noi la gioia dei figli del Padre"²⁸. Il massimalismo evangelico non si identifica con una sola spiritualità, perché "tutta la Chiesa... deve camminare verso il massimalismo dell'amore, verso la santità"²⁹, e "la storia della Chiesa è la storia delle varie strade"³⁰; non c'è dubbio che esso rappresenti il punto centrale della spiritualità del Movimento *Pro Sanctitate* e dunque negli scritti del SdD è inculcato continuamente nei membri dell'Organizzazione. Prende forma una specie di "totalitarismo" o di "integralismo" spirituale, per usare le stesse espressioni del SdD, che vuol presentare un "programma integrale di cristianesimo", "affinché le anime possano raggiungere la pienezza della verità". Gli elementi che caratterizzano il massimalismo dell'amore sono:

- un particolare rapporto con lo Spirito Santo Amore, autore della santità;
- la teologia della croce e la sua continuazione nel tempo e nello spazio, cioè l'Eucaristia;
- il rapporto di fedeltà alla Gerarchia;
- la fraternità spirituale;
- la vocazione universale alla santità e quindi l'esi-

²⁸ *Andate in tutto il mondo*. Quaderni di revisione, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1981, pp. 12-13.

²⁹ *Racemi*. Raccolta di pensieri - I Vol., ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 23.

³⁰ *La santità*, cit., p. 117.

genza di annunciare e portare dovunque questo messaggio di Cristo ³¹.

Nello scritto completamente dedicato al *Massimalismo evangelico*³², il SdD precisa ancor meglio questi elementi, sintetizzando in alcuni principi fondamentali “il contributo del massimalismo”, e cioè:

“ 1) abbiamo un Padre nei cieli che ci ama infinitamente, veglia ininterrottamente su noi, ha inviato il suo unico Figlio chiedendogli di accettare la morte per la nostra salvezza;

2) Gesù, Verbo di Dio, è venuto tra noi per portarci il messaggio del Padre, inserirci in sé come tralci della vite, farci divenire suoi fratelli, figli del Padre e tempio dello Spirito, indicarci concretamente quale debba essere il nostro comportamento, morire per meritarcì la forza di fare questo e attrarci a sé con l'esempio del suo infinito amore;

3) noi dobbiamo corrispondere con tutte le nostre forze, e cioè al massimo, a tale amore del Padre e di Gesù accettando e attuando il messaggio ricevuto;

4) l'amarci tra noi come Cristo ci ha amato e cioè fino all'eroismo della morte, è un dovere che Gesù ci ha lasciato come sua volontà testamentaria;

5) tale unità e amore fraterni devono trovare una particolare espressione nella nostra fedele partecipazione alla vita della Chiesa centrata sulla Eucaristia, animata dallo Spirito e dalla presenza di Maria e poggiata su Pietro e gli Apostoli”³³.

Nell'opuscolo *Il Cenacolo ti invita* il SdD presenta il “testamento massimalista”, ovvero la missione di esprimere il massimo amore di Dio per gli uomini, affidata da Gesù alla Chiesa: “Tale testo massimalista, descritto accuratamente da Giovanni nei capitoli 13-17 del suo Vangelo, si può agevolmente riassumere in questi 5 punti:

1) amore cristologico: “amatevi come io vi ho amati”;

³¹ *Racemi*. Raccolta di pensieri - I Vol., ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 46.

³² *Massimalismo evangelico*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1977.

³³ *Ibid.*, pp. 12-13.

- 2) servizio vicendevole “io vi ho lavato i piedi”;
- 3) donazione eucaristica ai fratelli; Gesù si fa pane: “Prendete e mangiate”;
- 4) Unità trinitaria: “Padre, che siano una cosa sola come noi”;
- 5) Santità sacrificale: “io mi immolo perchè essi siano santificati”³⁴.

Il riferimento ai capitoli 13-17 del Vangelo di San Giovanni, interpretato con la chiave di lettura del massimalismo spirituale, è una costante nelle opere del SdD. Di fronte alle “divine esagerazioni dell’amore” il cristiano deve rispondere con il massimo sforzo di conformazione a Cristo e di servizio alla Chiesa. La vita cristiana deve dunque diventare una imitazione di quell’*excessus* di amore che è la Carità di Cristo, che spinge l’Apostolo Paolo *ad gentes*. Cristo è contemplato da Giaquinta come il Dio-Uomo donatosi completamente, fino all’esaurimento, senza risparmio. In questo consiste il “radicalismo di Cristo”, ampiamente analizzato dal SdD in molti scritti. Leggiamo nello scritto *Di te si dicono cose stupende*: “Potremo parlare di attuazione del piano di santità quando avremo amato al massimo il Signore e i fratelli”³⁵. In tale prospettiva il SdD combatte l’atteggiamento opposto al massimalismo, cioè il “minimismo spirituale” o “legge del minimo sforzo”, che Giaquinta definisce il “cancro della vita religiosa e spirituale”³⁶. Al “cristianesimo domenicale” il SdD oppone il “cristianesimo di profondità” e afferma: “Al cristianesimo domenicale, tentazione facile e ricorrente, noi oggi dobbiamo sostituire un ‘cristianesimo di profondità’, che implichi nel battezzato una piena accettazione del messaggio cristiano e una volontà decisa di viverlo fino in fondo”³⁷. L’esaltazione del “massimalismo”, ricorrente in tutti gli scritti del SdD, è una chiara indicazione di un aspetto caratteristico della personalità

³⁴ *Il Cenacolo ti invita*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1982, p. 3.

³⁵ *Di te si dicono cose stupende*. Raccolta di testi mariani, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 2000, p. 23.

³⁶ Cf. *Racemi*. Raccolta di pensieri - I Vol., ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1980, p. 27.

³⁷ *La rivoluzione dell’amore*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1971, p. 67.

sacerdotale di Guglielmo Giaquinta: egli si mostra animato da straordinario zelo apostolico e da un profondo desiderio di conformarsi a Cristo, soprattutto nell'essere dono di amore e di salvezza per l'umanità.

4. Il massimalismo evangelico, l'alleanza e la chiamata alla santità

Dopo questa analisi, riprendiamo la domanda iniziale e ci chiediamo: "Chi è l'uomo nuovo indicato da una antropologia cristiana ottimista?". Da quanto finora detto emerge chiaramente che l'uomo nuovo è colui che risponde di sì alla chiamata alla santità e vive concretamente, quotidianamente, il progetto del massimalismo evangelico. Ma qui può nascere l'equivoco di pensare che la risposta alla chiamata alla santità, nel senso del massimalismo evangelico, sia una prerogativa esclusiva della consacrazione religiosa nelle sue varie forme ecclesiali: ciò sarebbe in contraddizione con quanto evidenziato all'inizio del presente intervento circa la chiamata universale alla santità, a cui il SdD mostrò di credere profondamente fin dai primi anni del suo ministero sacerdotale. Ad un'attenta lettura degli scritti di Giaquinta ogni ombra di dubbio sparisce; scrive infatti il SdD nel libro *La chiamata*: "C'è da precisare che la risposta massimalista non si identifica con la consacrazione (ogni anima, consacrata o no, deve dare una simile risposta), ma certamente la consacrazione esige necessariamente, essenzialmente una risposta massimalista".³⁸ Analoghi pensieri sono sviluppati da Giaquinta in *Matrimonio o consacrazione?*, del 1970, e in altre opere. È vero dunque che ogni consacrazione richiede ed esprime una risposta massimalista, ma non è vero il contrario. La risposta massimalista alla chiamata alla santità è proposta dal Vangelo ad ogni uomo di buona volontà. La radice teologica della possibilità offerta a tutti i cristiani di dare, con l'aiuto della grazia divina, una libera risposta massimalista, è la realtà dell'alleanza. Per capire bene questo punto, dobbiamo brevemente seguire il SdD nella sua analisi biblico-teologica dell'alleanza. Nel libro che ha per titolo, appunto, *L'alleanza*, Giaquinta parla di "quattro alleanze": "La prima

³⁸ *La chiamata*, (Esercizi Spirituali del 1976), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1978, p. 89.

grande alleanza è con Abramo, il padre della nostra fede... La seconda è quella con Mosé, conclusa ai piedi del Monte Oreb. L'esperienza dimostra la incompiutezza e la povertà della prima e della seconda alleanza; di qui la esigenza di una terza, quella definitiva predetta dai profeti e attuata da Cristo, il cui significato si coglie soprattutto nella lettera agli Ebrei. La quarta è quella escatologica, dell'eternità, della *parusia*: Cristo tornerà per creare mondi nuovi. Tra l'alleanza di Cristo e l'alleanza escatologica della *parusia* c'è un periodo intermedio in cui si realizza l'alleanza di cui parla S. Pietro nella sua prima lettera".³⁹ Secondo Giaquinta i punti caratteristici della Nuova Alleanza in Cristo sono "rimettere i peccati", "avvicinare a Dio", "rendere perfetti".⁴⁰ Ogni cristiano è chiamato a misurare il livello della propria aspirazione alla santità confrontandosi con l'alleanza e chiedendosi: "La mia alleanza con Dio è interiore o piuttosto di tipo legalistico? È profonda, filiale? Come guardo al piano di santità collettiva concepito da Dio?"⁴¹ Questa presentazione dell'alleanza come piano di santità collettiva da parte di Dio richiama evidentemente una delle formule bibliche dell'alleanza: "Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio" (*Ez* 36, 28), formula che esprime la dimensione ecclesiale dell'alleanza e della stessa vita cristiana, intesa come chiamata alla santità. La Chiesa, Popolo di Dio, Nuovo Israele, è il "luogo" in cui si realizza la chiamata alla santità di ogni credente cristiano. Scrive Giaquinta: "C'è stato un logico e graduale ampliarsi del concetto di alleanza: l'antico e il nuovo Israele non sono due realtà distanti e differenziate, ma sono entrambe identicamente definite 'Israele', il che mostra che tra la prima Chiesa (il primo Israele) e la seconda Chiesa (l'Israele di Dio) c'è una continuazione. La Chiesa è il nuovo popolo eletto e alleato. S. Paolo ne parla continuamente quando afferma (cf. *Ef* 2, 13) che noi siamo veramente il popolo di Dio, il popolo eletto, coloro che sono stati riscattati con il sangue dell'Agnello, il popolo che ha stretto la sua alleanza con Dio nella Chiesa attraverso Cristo".⁴²

³⁹ *L'alleanza* (Esercizi Spirituali del 1975), ed. *Pro Sanctitate*, Roma 1994, pp. 21-22.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² *Ibid.*, p. 126.

“La Chiesa diventa luogo ininterrotto di alleanza per le singole anime”.⁴³ Come “luogo dell’alleanza”, la Chiesa è l’ambito vitale in cui il cristiano si trasforma in quell’uomo nuovo che è l’uomo rinnovato nel Battesimo e trasformato in Cristo. In questo senso, tutta la vita sacramentale significa la concretizzazione ecclesiale dell’alleanza.⁴⁴ Scrive il SdD: “L’alleanza del battesimo è l’alleanza sacramentale, punto di arrivo di alleanze intermedie che nascono dall’amore e che conducono alla completezza, alla personalizzazione e alla interiorizzazione dell’amore”.⁴⁵ L’obiettivo della completezza dell’amore, perfezione della Legge e conformazione vera a Cristo Signore, è dunque inscritto nella logica e nel dinamismo dell’alleanza, perché dall’alleanza deve scaturire “l’impegno del sempre più, che caratterizza il massimalismo evangelico”.⁴⁶ Questo impegno è certamente un impegno di libertà, di una libertà che il cristiano realizza dentro l’alleanza con Dio, vissuta non come una limitazione della libertà ma come un’esaltazione delle possibilità massime della libertà umana, che grazie all’alleanza si scopre capace di accogliere la Rivelazione e di essere purificata dal male ed elevata alla vita divina, obiettivo finale della santità. La chiamata alla santità rende dunque liberi, perché l’alleanza non è un vincolo di sudditanza imposto, ma una chiamata alla libertà nell’amore, che rinnova l’uomo profondamente, donandogli una vita che non è più secondo la carne ma secondo lo Spirito (cf. *Gal* 5, 16). Insomma, solo la santità rende pienamente liberi. Il SdD Giovanni Paolo II, che ha vissuto nel suo ministero il massimalismo evangelico, ha parole molto belle a questo proposito, che esprimono in sintesi quanto finora detto. A tal riguardo vi propongo una citazione della *Veritatis Splendor* inserita verso la fine del libro *L’alleanza*: “Chi vive ‘secondo la carne’ sente la legge di Dio come un peso, anzi come una negazione o comunque una restrizione della propria libertà. Chi, invece, è animato dall’amore e ‘cammina secondo lo Spirito’ (*Gal* 5, 16) e

⁴³ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 148-154.

desidera servire gli altri trova nella legge di Dio la via fondamentale e necessaria per praticare l'amore liberamente scelto e vissuto. Anzi, egli avverte l'urgenza interiore - una vera e propria 'necessità', e non già una costrizione - di non fermarsi alle esigenze minime della legge, ma di viverle nella loro 'pienezza'. Questa chiamata all'amore perfetto non è riservata solo ad una cerchia di persone. I comandamenti e l'invito di Gesù al giovane ricco sono al servizio di un'unica e indivisibile carità, che spontaneamente tende alla perfezione, la cui misura è Dio solo: *Siate voi dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste (Mt 5, 48)*".⁴⁷

Nel nostro cammino proteso verso una metà così sublime ci è di aiuto la Vergine Santissima, che il SdD, ex alunno del Seminario Romano Maggiore, invocava soprattutto come Madonna della Fiducia, Patrona del suo Seminario. Sul legame tra Maria, l'alleanza e la vocazione alla santità il SdD ci offre pagine molto belle. Cito solo un brano assai significativo in tal senso: "La nuova alleanza inizia non con la presenza del Verbo, ma con la presenza di Maria; infatti è solo come conseguenza dell'accettazione di Maria, solo dopo il suo *fiat*, che il Verbo pone la sua tenda in mezzo a noi; la realtà dell'alleanza, e quindi la storia della salvezza nel periodo definitivo, ha inizio, perciò, con la Madonna. Ella è come la lettera maiuscola di questa nuova alleanza".⁴⁸ Maria è modello di ogni santità ed è lei - afferma Giaquinta - che ha formato i santi lungo la storia della Chiesa.⁴⁹ Per questo il SdD parla di una "contemporaneità" di Maria lungo l'arco della storia della Chiesa e della storia personale di ciascun cristiano. "Sta a noi riuscire - scrive il SdD - a cogliere la sua presenza nella nostra storia, metterci in sintonia con lei, lasciare che lei collabori con noi, o meglio, disporci a collaborare con lei".⁵⁰

In tal modo impareremo a modellare sul "sì" di Maria il nostro "sì" alla chiamata alla santità da parte del Signore, rendendoci totalmente docili al suo disegno e alla sua volontà.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, n. 18. Cf. *L'alleanza*, cit., pp. 153-154.

⁴⁸ *L'alleanza*, cit., p. 157.

⁴⁹ Cf. *Di te si dicono cose stupende*, ed. *Pro Sanctitate*, Roma 2000, p. 16.

⁵⁰ *L'alleanza*, cit., p. 158.

IL SANTO

L'antropologia ottimista di Guglielmo Giaquinta

Francesco Asti

Introduzione

Nella rivelazione ebraico-cristiana Dio comunicando se stesso manifesta la natura e la missione dell'uomo. Fin dalle prime espressioni della Genesi gli autori sacri vogliono narrare di una relazione unica e irripetibile che si è stabilita fra Dio e la sua creatura. Tale incontro mostra che i due partners della storia vicendevolmente si conoscono, si amano anche dopo burrascose situazioni di allontanamento. Da questo legame fatto di esperienza di vita non nasce solo una teologia, ma anche un'antropologia, anzi nella misura in cui si riflette criticamente sui dati rivelati emerge forte il valore antropologico della teologia. Infatti quest'ultima non può essere definita solo ed esclusivamente un parlare di Dio, quanto piuttosto un parlare con Dio. L'esperienza di Dio è prima ed è fondativa di qualsiasi discorso su Dio. Se ciò non avvenisse, si rischierebbe di costruire sul nulla. Tale esperienza è segnata dalla quotidianità e dalla fatica della ricerca. In questo lavoro l'assimilazione della parola di Dio rivelata nei mezzi umani conduce l'uomo a un suo perfezionamento.

Dio fa alleanza con ogni uomo e con ogni donna; crea socialità e solidarietà. I dinamismi sociali dell'origine non sono da considerare nella loro natura eziologica, bensì nella loro funzione esistenziale. Dio è il partner del singolo e del gruppo. In questo intrecciarsi di relazioni la società umana acquista senso e significato; si mostra come una complessa struttura dove il valore spirituale e religioso risulta necessario e indispensabile per rendere stabili gli stessi legami sociali. Si potrebbe anche affermare che la rivelazione ebraico-cristiana mostra non solo la connessione esistente fra teologia e antropologia, ma anche la stretta dipendenza con un pensiero sociologico. Dio parlando all'uomo gli rivela anche la natura e il destino della società umana.

Chi è l'uomo? Che cos'è la società umana? Quale fine hanno? L'immagine che la Sacra Scrittura offre di queste realtà deve essere considerata "utopica" o è possibile che si realizzi in qualsiasi condizione storica?

Giaquinta intuisce i grandi temi teologici e spirituali che fanno da sfondo al rinnovamento della Chiesa Cattolica nel Novecento¹. Attraverso la categoria biblica dell'*alleanza* e della *chiamata* riscopre il valore della *santità* non come espressione utopica della vita, ma quale esperienza di Dio che si compie ogni giorno. Le sue meditazioni e le sue considerazioni teologiche aprono varchi di riflessioni che tenteremo di esporre delineando un'*antropologia spirituale*, capace di rispondere alle molteplici domande dell'uomo di oggi.

Grazie a figure luminose degli anni '50 il tema della santità diventa centrale nel dibattito teologico, ma potremmo dire, ritorna con forza nella predicazione e nella catechesi come effettiva e quotidiana esperienza di Dio. Mons. Giaquinta, l'Abate Soete, don Russolillo, P. Gabriele di Santa Maria Maddalena sono i mezzi umani con cui Dio comunica ancora oggi la sua parola di salvezza. Vere esistenze teologiche in cui si manifesta nella Chiesa l'amore di Dio per l'uomo². Lo stesso magistero pontificio in diverse occasioni ha mostrato come sia necessario per la crescita della Chiesa puntare sempre lo sguardo al perfezionamento dei suoi membri³. La riflessione sulla santità diventa più cogente quando si rileggono i capitoli della Costituzione

¹ G. GIAQUINTA, *La santità*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1996. ID., *La chiamata*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1978. ID., *L'alleanza*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1994. ID., *L'amore è rivoluzione*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1973. ID., *La rivolta dei samaritani*, La Guglia Editrice, Roma 1977. ID., *Il Cenacolo*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1982.

² M. MAZZEI, *Evangelizzare la santità. Storia e profezia*, edizioni *Pro Sanctitate*, Roma 1997, 22. G. RUSSOLILLO, *Faciamus Hominem*, 2 voll., Edizioni Vocazioniste, Napoli 2005. GABRIELE DI SANTA MARIA MADDALENA, *Intimità divina*, Monastero San Giuseppe-Carmelitane Scalze, Roma 1952.

³ In particolare: PIO XI, *Rerum Omnium*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. V, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 31, in *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001) 287-288.

Conciliare *Lumen Gentium* (39-42). Essi sono un monito e uno stimolo a verificare il cammino che sta compiendo il credente. Il dettame del Concilio sembra lontano nel tempo, ma rappresenta un punto nodale per accrescere la santità della Chiesa⁴.

Anche la produzione letteraria su questo argomento è vasta: si va dalla agiografia all'analisi teologica e spirituale del vivere del cristiano⁵.

Il nostro percorso di riflessione intende descrivere l'esperienza di Dio che l'uomo compie rileggendo gli scritti di Guglielmo Giaquinta. La sua antropologia ottimista si fonda sulla Parola di Dio meditata e vissuta nel quotidiano. Da questa sua esperienza nasce la riflessione teologica che diventerà proposta concreta di vita per ogni battezzato.

Nel trattare l'aspetto spirituale della sua antropologia bisogna, però, premettere necessariamente un elemento metodologico. Tale prospettiva è solo una parte di una realtà più complessa in cui entrano in gioco altri fattori intimamente connessi e determinanti per la spiritualità. Ad esempio non si può delineare un'antropologia spirituale prescindendo da ciò che il Giaquinta considerava della società (aspetto sociologico) oppure la santità è inserita in un contesto culturale caratterizzato da certe tendenze di pensiero (aspetto filosofico). Ancora la sua teologia risente del rinnovamento conciliare, per cui si possono delineare una teologia della rivelazione, una cristologia e una ecclesiologia. L'ambito spirituale si inserisce in una rete di relazioni disciplinari così come il pensiero di Giaquinta si manifesta.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione, *Lumen Gentium*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981.

⁵ R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradossi e tensioni*, Cittadella editrice, Assisi 1980². A. ANCILLI, *Santità*, in *Dizionario di Spiritualità dei laici*, vol. II, Edizioni O.R., Milano 1981. T. GOFFI, *Tracce di vita*, in B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 439-459. A. LOUF, *Lo Spirito prega in noi*, Ed. Qiqajon, Magnano-Bose 1995. H. MISZTAL, *Le cause di canonizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005. C. LAUDAZI, *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, Edizioni OCD, Roma 2006.

Descrivere l'uomo spirituale significa delineare un programma di santità. La riflessione del vescovo ci richiama al ruolo dei santi nel quotidiano. La rivoluzione è proprio questa: riportare la santità tra le maglie della storia, nel cuore del credente.

1. Il Dio, tre volte santo

Isaia sta dinanzi a Dio come quando un pellegrino si ritrovava nel tempio di Gerusalemme a pregare e vede la sua gloria, ma non muore, anzi gode intensamente della sua presenza. I Serafini incoronano Dio coprendosi la faccia e i piedi con le ali, mentre con le restanti volano gridando «Santo, Santo, Santo, è il Signore degli eserciti; tutta la terra è piena della sua gloria» (*Is* 6, 3). Isaia percepisce che la visione non è qualcosa estraneo alla sua persona, anzi è lui stesso presente nel manifestarsi della gloria di Dio. Ha chiara coscienza che è parte integrante della rivelazione divina, in quanto è interrogato e inviato per la missione. In questa esperienza estatica Isaia si apre totalmente al Dio che si rivela; è catturato e abbagliato dalla potente luce. L'uomo sperimenta la sua piccolezza e l'inadeguatezza a corrispondere a tale bellezza. Dio è tre volte santo; è impareggiabile il confronto. La sua santità fa restare senza fiato e l'uomo comprende così che a lui solo si addice al sommo grado tutto ciò che di bello, di buono e di vero vi è nella creazione. Il Santissimo è separato dall'uomo, perché spesso la sua creatura non si lascia guidare dalla sua volontà. Di conseguenza la distanza fra i due cresce e diventa insuperabile.

Isaia richiama la sua esperienza di Dio, ma è esperienza comune nel popolo di Israele che riconosce la sua vocazione a essere eletto fra gli altri popoli. Santità e separazione sono da intendersi non come semplice privilegio di casta, ma come un invito a essere testimone di Dio nel mondo là dove non è atteso. Israele e i profeti hanno dentro la presenza di Dio che si manifesta con potenza e con magnanimità per coloro che si convertono e cambiano i loro stili di vita⁶. Perché c'è bisogno della separazione per essere santo? La santità, allora, non è per tutti?

⁶ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 13-21.

La santità per il popolo di Israele corrisponde alla stessa realtà di Dio che ha manifestato il suo desiderio di avere per sé come eredità preziosa Israele. Il pio ebreo che vive la dimensione della Legge nella sua profondità ha nel volto i segni della predilezione di Dio, perché è stato chiamato, scelto ed eletto per essere suo per tutti i secoli. Dio ama chi vive la sua legge; lo ama, perché ha fatto con lui un patto rispettato con il suggello del sangue e della parola data. Mosè sperimenta l'essere scelto e inviato come presenza di Dio fra il popolo di Israele. La sua esemplarità di vita è coinvolgente, anche se il popolo percepisce quella separazione, per cui gli chiede di porre sul viso un velo quando non sta nella Tenda del Convegno. Il conversare con Dio e restare in vita si manifestano in un volto raggianti, quasi trasparente, per cui tutti possono contemplare in lui Dio che parla e invita alla conversione. Chi è ancora impastato dall'idolatria non può fare esperienza del Dio uno e vero. È troppo lontano dal suo amore; è ancora preso dalle realtà mondane. L'esodo è un vero processo di trasformazione del volto, perché chi parla con Dio nel peregrinare storico ha già qualcosa dell'eternità in se stesso. «Siate santi, perché santo sono io, il Signore vostro» (*Lev 19, 2*) indica il cammino che il popolo scelto e separato dagli altri deve compiere per essere guidato da Dio stesso nel deserto. L'esodo diventa anche per loro percorso di coscientizzazione per ritrovare in se stessi la santità dell'origine.

Gesù è il Santo di Dio (*Gv 6, 65-69*); è il vero accesso al Padre, perché è la via, la verità e la vita. Credere in lui conduce ogni uomo e ogni donna a incontrare il Padre e a vivere la sua santità quotidianamente⁷. Paolo afferma che il compimento della Legge ebraica avviene in Gesù, per cui anche i lontani, i Gentili, sono parte integrante dell'alleanza (*Ef 2, 1-22*). L'Apostolo sottolinea che per essere santi c'è bisogno di appartenere al popolo delle promesse, di avere la cittadinanza e la familiarità presente nella rivelazione ebraica. Queste caratteristiche sono fondamentali per affermare che il Dio di Israele si è rivelato in Gesù di Nazareth, per cui il tempo messianico si è ormai consumato. Tutti hanno veduto e hanno

⁷ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 33-42.

constatato che l'Atteso ha realizzato le promesse nel sacrificio della croce, per cui la Legge si è adempiuta. La cittadinanza e la familiarità denotano il diritto non solo pubblico dell'appartenenza, ma la condizione di figli che individuano Gesù come l'Inviato del Padre. Essere cittadini dei santi significa riconoscere la presenza salvifica di Dio nel contesto storico e sociale in cui si vive. Diventare popolo nuovo comporta una separazione non nel senso di estraniarsi dal resto del mondo quanto piuttosto vivere in esso coscienti di essere inseriti nella realtà nuova del Cristo. La lettera a Diogneto testimonia chiaramente il diritto di cittadinanza dei santi che sono testimoni esemplari dell'amore di Dio per gli esclusi, per gli ultimi della storia⁸. I cristiani abitano il mondo senza esserne legati, ma convinti di entrare un giorno nella loro vera patria acquistata da Cristo con il suo sangue.

La familiarità ci rimanda all'intimità che Dio stesso crea con la sua creatura. I linguaggi, l'affettività sono segni evidenti della predilezione di Dio in Cristo. Ciò è percepito dal credente che in Gesù riconosce la sua figliolanza. Gesù gli ha manifestato che è coerede delle promesse, perché è inserito in lui nel soffrire, nel morire e nel risorgere (*Rm* 8). La familiarità è indice della discendenza di Dio che chiama a sé la propria creatura, rompendo il muro di separazione che vi era fra i due popoli, Israele e il resto del mondo, e facendo pace con il sangue del Figlio. In Gesù proprio i lontani sono divenuti vicini per godere di quella familiarità che Dio ha nutrito da sempre per la sua creatura. Tali affermazioni rendono evidente che vi è la possibilità di incontrare Dio e di seguire i suoi insegnamenti. Ciò non riguarda solo il popolo di Israele, ma tutti coloro che credono e riconoscono Gesù come il Santo di Dio. Chi si è rivestito di Cristo riconosce la sua figliolanza divina e percepisce che in Gesù non vi è più schiavo o libero, greco o giudeo, uomo o donna, in quanto tutti sono una sola persona in Gesù Cristo. La conseguenza è evidente: se i pagani sono in Cristo appartengono alla discendenza di Abramo e sono eredi della promessa (*Gal* 3, 26-29). Tutti sono chiamati alla santità di Dio per mezzo di Gesù

⁸ G. CARRARO - E. D'AGOSTINI (curr.), *Lettera a Diogneto*, Servitium, Sotto il Monte 2000.

Cristo, per cui entrano a far parte dell'unica ed eterna alleanza che Dio ha voluto costituire nel Figlio. La santità di Dio è così fluïta nell'essere umano. I santi sono tutti coloro che riconoscono Dio e lo vivono nel concreto delle proprie vite. Hanno fatto alleanza nel suo Unigenito Figlio e si lasciano guidare dalla potenza dello Spirito rinnovatore.

Il Giaquinta conia il termine *massimalismo* per indicare non solo la realtà santa di Dio, ma l'aspetto morale e spirituale della risposta umana: «secondo la legge del massimalismo, cioè secondo quel tipo di dinamica che troviamo in Dio, il quale ha un comportamento massimalista nei nostri confronti: potendo fare le cose con molto meno preferisce farle con molto più (le divine esagerazioni!); potendo redimerci con un atto di amore e con una goccia di sangue, ha scelto il massimo, cioè la morte e la morte più ignominiosa»⁹.

Il massimalismo teologico è il frutto di un processo di esclusivizzazione, in quanto il Dio della rivelazione ebraico-cristiana vuole tutto per se stesso. Ciò non è una forma egoistica del divino, ma la sostanza di un rapporto unico e indissolubile fra il Creatore e la sua creatura, fra il Padre e ogni figlio. «L'esclusivizzazione è appunto essere completamente per Dio e di Dio»¹⁰. Quest'ultima considerazione fondamentale delinea la struttura del legame Dio-Uomo. L'essere l'uno per l'Altro è contrassegnato dalla dinamicità di un rapporto in cui per giungere a essere completamente una sola realtà spesso si sperimenta anche il negativo di un tale rapporto.

La dialettica del massimo manifesta la volontà di Dio di donare tutto senza riserve: «l'amore che Dio vuole da noi non è secondo la legge dell'indispensabile ma si muove sul principio del tutto; la fraternità che dobbiamo avere tra noi non è misurata dalla giustizia, ma è rapportata all'immolazione che Cristo ha scelto per mostrarci il suo amore»¹¹. Il massimalismo biblico mostra chiaramente che nell'esperienza quotidiana Dio si rapporta all'uomo uscendo da se stesso per essere totalmente della creatura. Viceversa l'uomo sperimenta spesso che il suo aprirsi a Dio è condizionato da reti-

⁹ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 114.

¹⁰ *Ib.*, 115.

¹¹ *Ib.*, 65-66.

cenze e da una vita vissuta al minimo delle sue potenzialità. È proprio nella dialettica dell'incontro che la creatura percepisce la familiarità e l'appartenenza a Dio riconoscendo in questo modo la sua poca adesione alle esagerazioni divine. La santità non è, quindi, solo sforzo morale, ma è riscoprire la propria origine divina e il fine della creatura fatta ad immagine e somiglianza del suo Creatore. Tutti sono chiamati a vivere l'amore di Dio nella propria vita esercitandosi nelle virtù fino al grado eroico.

Quando la santità è intesa come eccezione rispetto alla vita quotidiana, allora i *distinguo* diverranno modi concreti per non corrispondere a tale vocazione. Le separazioni saranno considerate categorie di pensiero fondamentali, per cui la vita morale sarà divisa da quella spirituale ed entrambe costituiranno ambiti diversi della teologia che sarà, in questo modo, troppo intellettualizzata. Il massimalismo evangelico, invece, evidenzia che vi è una unica realtà in cui le diverse dimensioni dell'uomo sono raccordate, perché si possa fare esperienza della comunione con Dio.

2. Gesù, modello e perfezionatore della fede

Il modello di santità è Cristo che insegna con la sua vita come ritornare ad abbracciare il Padre celeste (LG 40). Il suo sacrificio vespertino ha aperto nuovamente le porte del Regno all'umanità decaduta dal peccato grazie al dono dello Spirito che guida l'umanità alla verità tutt'intera. In Gesù il maestro e il modello coincidono; anzi Egli stesso ha coscienza che la sua vita e il suo insegnamento sono un'unica realtà a cui i discepoli devono far riferimento costante: «Portate su di voi il mio giogo e imparate da me che sono mite e umile di cuore» (Mt 11, 29). Il ristoro delle loro anime consisterà nell'aver realizzato il suo insegnamento vitale. Non è, quindi, una dottrina da imparare a memoria quanto piuttosto uno stile di vita in cui Dio guida e protegge i passi di coloro che si affidano a lui. Certo non è riducibile a pura prassi, in quanto il suo insegnamento riporta il discepolo a considerare tutta la storia della salvezza realizzando così la legge dell'amore per Dio e per il prossimo. Nel brano di Matteo Gesù propone l'idea dell'imitazione che non assume i tratti di un rinnegamento della personalità di chi imita quanto piuttosto l'assimi-

lazione nell'amore delle persone in questione. L'imitazione è il gioco dell'amata e dell'amante che reciprocamente si comprendono e si aprono nell'accogliersi a vicenda. Vi è un riconoscersi nei sentimenti tanto che Paolo esorta i suoi ad avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (*Fil 2, 1-11*). Tale assimilazione avviene, perché Gesù è l'origine dell'amore, di ogni perfezione che conduce la creatura a riconoscersi sua parte integrante. L'imitazione dei sentimenti è l'essere in unione santa.

Quali sono i sentimenti che costituiscono l'oggetto da imitare? Se la perfezione dei discepoli deve essere quella da Dio, la realizzazione è quella del cuore misericordioso di Cristo, amore offerto del Padre per ciascuno credente. Il volto del Padre è Gesù stesso; il cuore del Padre pulsa nel sangue offerto del Figlio che ama dello stesso amore oblativo di suo Padre. L'imitazione, dunque, è una via per giungere nelle profondità della divinità di Gesù; per mezzo di essa si tocca con mano l'amore infinito del Padre che riunisce tutta la creazione nella persona del Figlio che si è donato per rigenerare l'universo in vista della ricapitolazione finale. Nei secoli la sequela di Gesù è stata vissuta come un approfondire sempre più il legame del discepolo con il suo Maestro. L'imitazione viene recepita come piano educativo per entrare in comunione con tutta la Santissima Trinità. Tale esperienza si esprime con un atteggiamento di uniformità alla sua divina volontà. Il vissuto dell'uomo è orientato incondizionatamente a piacere a Dio. Queste espressioni hanno segnato la vita di tantissimi discepoli che hanno sperimentato l'unione a Dio per mezzo della santissima umanità di Gesù. L'uniformità si esprime particolarmente nel far proprio la ricchezza di sentimenti, quali la mitezza, la generosità, il dominio di sé, che mossero la vita di Cristo. Tali sentimenti maturano tutta la persona del credente fino a condurlo a scoprire nella sua anima l'immagine somigliante del Figlio di Dio. La lotta fra la carne e lo spirito spinge il credente a migliorare nella sua umanità tendendo sempre più all'incontro trasformante con Cristo. Il frutto dello Spirito in lui sarà il ritrovare un sano equilibrio tipico dell'alunno che segue il suo maestro (*Gal 5, 22*).

L'unità profonda che vi è fra le parole di Gesù e il suo modo di vivere lo rende speciale agli occhi di tutti: insegna

come un rabbino, ma vive come un profeta. Il cammino del suo discepolato è esigente non solo per l'idea di imitazione, ma soprattutto per la radicalità delle scelte. Gesù è un maestro esigente nelle sue scelte. Propone ai suoi una vita senza compromessi con il peccato e con la pigrizia spirituale. Il suo cammino è per i coraggiosi che si lasciano interrogare dal senso profondo della vita. La radicalità costituisce così la nota caratteristica della sua sequela in cui il discepolo è posto in un continuo atteggiamento di scelta. Infatti nei Vangeli ogni personaggio ha sempre un rapporto forte e a volte contrastante con Gesù di Nazaret. Quando tale rapporto è autentico, lo stesso Messia invita l'ascoltatore a diventare discepolo aprendo il cuore e la mente alla voce del Padre e ad accogliere la forza trasformante dello Spirito di Dio. Il Maestro chiede, quindi, ai suoi discepoli una radicalità di vita che è frutto dell'azione libera e liberante di Dio. Mettere il Padre al primo posto significa orientare diversamente le scelte vitali, gli interessi e le proprie aspirazioni. Il primato di Dio nella vita del credente è essenziale, perché possa compiersi una vera conversione del cuore. Dio viene prima di ogni scelta del discepolo, perché si possa realizzare la perfetta comunione con lui. Il programma di questa radicalità è rappresentato dalle Beatitudini (*Mt 5*). La felicità consiste nell'andare contro corrente, nel sovvertire il ragionamento umano per far emergere le esigenze di Dio. Il discorso di Gesù racchiude il valore della felicità per l'Antico Testamento con un'apertura universale sulla perfetta sequela che ogni uomo e ogni donna può compiere quando incontra Dio nella sua vita. Chi vuole realizzare la perfezione deve percorrere la via di Dio; una piccola via che ai più sembra stretta, quando non si lascia a Dio l'opera di salvezza. Coloro che sono miti, giusti, misericordiosi hanno come padre Dio, perché come bambini si sono affidati alla sua opera educativa. La qualità della vita sta nell'amare Dio e il prossimo con tutta la forza della mente, del cuore e della volontà (*Mc 12, 30*). L'origine di tutto il programma risiede nell'amore che trasforma, converte i cuori più induriti e le società più chiuse.

Tutti sono chiamati a essere discepoli di Gesù ognuno a secondo del grado dell'amore che lo muove a vivere gli insegnamenti del Maestro. La santità si realizza grazie all'amore

e al desiderio di piacere sempre più a Dio: «ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità» (LG 41). La carità rende il credente santo: non vi è solo lo sforzo morale, ma lo slancio dell'amore che attira e spinge nel cammino della vita. L'aspetto ontologico dell'essere originati da Dio non è separabile dall'aspetto morale, dal come un credente vive quotidianamente. La carità vissuta nell'imitazione di Cristo ha un risvolto etico, ecclesiale e sociale che è ben visibile nella storia dei santi. Ogni credente è chiamato da Dio a vivere la sua santità nel concreto dell'esistenza sperimentando il limite umano e la sovrabbondante ricchezza della sua grazia: «tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (LG 41). La cooperazione avviene nell'accogliere la grazia e facendola lavorare nell'intimità del credente.

3. La Chiesa santa

Il rapporto con Dio non è segnato da una staticità di comportamenti, ma è fortemente ecclesiale e sociale¹². La costituzione conciliare *Lumen Gentium* delinea il vissuto di santità della Chiesa e nella Chiesa. I Padri conciliari affermano con forza che essa è santa, in quanto il suo fondatore è santo (LG 39). La trasmissione di santità non è data da un processo analogico quanto da una realtà ancora più sublime che riguarda la rivelazione del mistero di Dio agli uomini. Gesù ha unito a sé la Chiesa come il corpo al capo, effondendo su di essa il dono dello Spirito per la gloria del Padre. L'ha unita a sé come lo sposo è congiunto alla sua sposa. L'immagine del corpo e della sposa specificano la natura della santità della Chiesa. Utilizzando le due metafore di S. Paolo, i Padri hanno voluto esprimere l'unione che Cristo ha sempre manifestato nei riguardi dell'essere umano durante la sua esistenza terre-

¹² G. GIAQUINTA, *La rivolta dei samaritani*, o.c., 191-218.

na. Gesù è il rivelatore del Padre e dello Spirito Santo e ha voluto far partecipe l'umanità di questa definitiva comunicazione di Dio. L'umanità così rientra nel progetto di Dio di offrire alla sua creatura la salvezza per mezzo del suo Unigenito Figlio e di condurla per la via della santità grazie all'opera dello Spirito di vita. Il mistero rivelato comprende l'umanità come partner indissolubile di quell'unione sancita attraverso diverse alleanze e conclusa con il suggello del sangue di Cristo.

L'alleanza è lo sfondo significativo su cui ruota il rapporto fra Dio e l'essere umano. Il suo amore per la creatura è così forte da volerle condividere la sua stessa vita, il suo stesso progetto. In quest'ottica il mistero di Dio comunicato agli uomini manifesta una realtà fondamentale: il legame con Dio accresce e matura l'essere umano, in quanto è posto come partner di dialogo con Dio stesso.

L'uomo è, quindi, *l'essere-per-il-mistero*, in quanto è parte integrante del mistero di Dio, anzi ne è il fruitore¹³. Compiendo l'alleanza Dio rende l'uomo fruitore dei suoi beni stipulando un patto di eterna unione nella reciproca fedeltà alle promesse date. L'uomo si apre al mistero, perché fa parte di esso, viene da Dio e a Dio ritorna. L'aprirsi alla presenza di Dio comporta un'uscita da se stesso per essere totalmente di Dio. Così l'uomo si percepisce quando si incammina verso Dio nel pieno rispetto del patto sancito. Ma ciò è vero soprattutto per Dio che esce da se stesso per mezzo del Figlio e dona lo Spirito per entrare nella piena comunione con la sua creatura. *L'essere per l'Altro*, quindi, è proprio del mistero comunicato da Dio, in quanto rispettare il patto significa entrare nella vita del contraente, conoscere le sue possibilità di riuscita, accordare fiducia nell'adempimento delle regole sancite. L'accordo sincero e motivato fra i due implica un vicendevole rispetto che matura nel corso dell'attuazione dell'alleanza. Il Giaquinta fa emergere tre caratteristiche fondamentali dell'alleanza biblica: il rimettere i peccati; l'avvicinare a Dio e il rendere perfetti¹⁴. Il primo punto sottolinea come il sangue di

¹³ K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Edizioni paoline, Roma 1978.

¹⁴ G. GIAQUINTA, *L'alleanza*, o.c., 38-40.

Cristo ha il potere di rimettere i peccati. Nell'Antico Testamento il sangue degli agnelli o dei tori non aveva questo potere. Solo Gesù Cristo può riscattare la creatura offrendo la sua stessa vita. Infatti il Figlio dell'uomo avvicina tutti al Padre, anzi lo rende più familiare. L'avvicinamento è una caratteristica importante, perché si possa fare effettivamente esperienza di Dio nel concreto di una esistenza. Infine il rendere perfetti ha il suo apice nella vita e nell'insegnamento di Cristo. La perfezione non è considerata da Gesù solo come una realtà intima del soggetto, ma una relazione che coinvolge il proprio rapporto con Dio e con gli altri.

Infatti le metafore del corpo e della sposa, usate da S. Paolo, ben esprimono il forte valore ecclesiale e sociale della santità. Esse richiamano la natura del patto; manifestano in maniera chiara e plausibile l'intima natura che lega Dio alla sua creatura (LG 7). Ad esempio il corpo indica appartenenza reale e concreta a Cristo. Entriamo in una realtà fondata ontologicamente: l'essere di Dio è partecipato alla sua creatura, per cui il patto è stabilito in base a una comune realtà: *consortes divinae naturae* (2 Pt 1, 4). L'uomo può corrispondere a Dio, in quanto ha il suo stesso essere, se pur la sua esistenza non coincide con la sua origine. Il corpo e il Capo denotano un'unità profonda, frutto di un'armonia fra le membra che crescono equilibratamente nel pieno rispetto delle varie funzioni delle membra. Tale metafora coglie il senso della comunione partecipata ai beni messianici, ma soprattutto indica che la Chiesa vive solo nella misura in cui il Capo l'ha unita a sé (Col 1, 15-18). La santità è resa evidente, in quanto tutta la realtà così costituita si dirige verso il regno promesso. Lo Spirito di Dio che «è unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo la vita, l'unità e il movimento» (LG 7). Tutta la Chiesa cresce per la presenza dello Spirito di carità che infiamma ogni membro per essere degni della Patria celeste.

Ancora più affascinante è l'esempio dello sposo e della sposa. La natura del patto è più evidente, per cui la santità è descritta come un incontro amoroso, come una stabilità da ricercare nell'amore sempre più forte fra i coniugi. Sposa di Cristo grida al mondo il suo amore per lo Sposo (Ef 5, 23-28). La metafora richiama l'identità e la relazionalità dei due

partners che nella comunione riconoscono le loro originalità. I due nell'intimità dei loro corpi e delle loro anime sono un'unità nella diversità delle proprie origini. Eppure si completano e si scambiano proprio quelle diversità che fa unico il loro rapporto. La Sposa-Chiesa diventa interprete dei desideri dello Sposo-Cristo, custodisce i suoi segreti e si strugge per il suo amore. Il Cantico dei Cantici diventa così esperienza di Cristo e della sua Chiesa. Tra quelle pagine si nasconde il senso profondo dell'amore di Dio per la sua creatura; si manifesta che la comunione fra lo Sposo e la Sposa ha un'origine divina. La Chiesa è voluta da sempre come Sposa di Cristo e tale progetto si è realizzato solo con il sacrificio di Gesù (*LG* 2). In questo rapporto lo Sposo è accanto e dinanzi alla sposa; si relazionano per una mutua crescita. S. Paolo parlerà dello sviluppo di tutta la Chiesa che nella fede e nella conoscenza di Gesù Cristo giungerà alla perfezione. Ciò indicherà la pienezza del Cristo (*Ef* 4, 13) unito alla sua Chiesa come il maestro guida i suoi alunni. È accanto per guidarla e dinanzi per amarla.

Nell'espressione misticamente appassionante di S. Giovanni Battista risuona la verità del rapporto fra Cristo e la sua Sposa. Un rapporto segnato dal sacrificio d'amore che rivela l'essere l'uno per l'altro: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire» (*Gv* 3, 29-30). La Chiesa vive l'intimità con Cristo che si rafforza per il dono dell'amore. Chi ama si dona senza misura e l'amore reciproco aumenta nel partecipare ai sacramenti della salvezza. Alla scuola della Parola e della frazione del Pane la Chiesa si forma, per essere sposa e madre di figli. Diventa così educatrice della sua prole. Dall'insegnamento del Signore nasce la vocazione della Chiesa a essere fedele interprete e maestra di vita. Il magistero della Chiesa non è superiore alla Parola di Dio, ma la serve e insegna ciò che ha ricevuto. È maestra, in quanto si fa interprete di vita secondo lo stile di Gesù. Nella semplicità e nella mitezza la Chiesa si raccoglie seguendo il suo Sposo.

Le metafore paoline ci aiutano a comprendere l'intima relazione fra il fondatore e la sua Chiesa. La santità dell'uno

viene vissuta dall'altra in un reciproco amarsi. È evidente che proprio grazie a tale rapporto la Chiesa scopre sempre più i suoi limiti e le sue imperfezioni. La santità si accresce nella misura in cui vi è forte la coscienza della propria fedeltà allo Sposo. Più ciò è chiaro, ancor più sono evidenti le mancanze e i pochi slanci di amore.

4. L'uomo spirituale

Giaquinta delinea una vera e propria antropologia ottimista per mostrare come la Chiesa nel suo cammino storico abbia avuto come suo interesse primario la salvaguardia dell'essere umano considerato come frutto eccellente della creazione. L'uomo è essenzialmente *forma dialogica*, in quanto è il partner privilegiato di Dio. «Dio, nonostante sia trascendenza assoluta, il tutt'Altro, si china verso la sua creatura per parteciparle il suo piano di amore comunicativo che si realizza nel rapporto con Lui e noi, sue creature...»¹⁵. Quando si vuole sottolineare la dialogicità dell'essere umano, entrano di diritto altre due espressioni che ne delincono la struttura e che Giaquinta ha ben presente: la partecipazione e la comunicazione d'amore¹⁶. Il suo pensiero non è in dissonanza dalla ricca e affascinante Tradizione orientale e dai grandi spirituali dell'Occidente.

Infatti basti ricordare come lo Pseudo Dionigi afferma l'eccellenza degli esseri ragionevoli rispetto a quelli sensibili, in quanto partecipano alla vita divina¹⁷. Essi, ricevendo da Dio stesso infiniti doni, sono i più vicini e, di conseguenza, più divini rispetto agli altri che partecipano diversamente all'Essere di Dio. Tale vicinanza è il frutto di una comunicazione d'amore di Dio che ha voluto una sua creatura simile a lui. A causa del peccato l'essere umano si è allontanato da Dio, ma ciò non ha distrutto il suo legame con lui, anzi si è nuovamente ristabilito nel sacrificio di Gesù Cristo che ha donato lo Spirito Santo quale soccorso alle cadute umane. Dionigi mostra come il processo di deificazione sia la missio-

¹⁵ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 23.

¹⁶ G. GIAQUINTA, *La chiamata*, o.c., 25-35.

¹⁷ DIONIGI, *I nomi divini*, V, 3, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi Editore, Milano 1983².

ne fondamentale dello Spirito di Dio che fa sentire la sua costante vicinanza attraverso i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Tale processo sarà caratterizzato dall'assimilazione a Cristo e dall'unione con Dio già vissuta nel concreto della storia in vista del possesso del regno eterno¹⁸.

La comunicazione divina non si limita solo all'essere e all'esistenza, ma soprattutto dona l'amore, costituente della forma dialogica, con cui l'essere umano percepisce la presenza di Dio nella sua vita e per mezzo del quale sperimenta il processo della deificazione e della fruizione di Dio. La relazione Dio-Uomo si costruisce grazie a una conoscenza amorosa fatta non solo ed esclusivamente di parole, ma di silenzi e di sguardi, per cui elevandosi nelle contemplazioni mistiche tutto l'uomo respira l'aria di Dio. In quest'unione il credente ha abbandonato i sensi e ogni attività intellettuale per appartenere totalmente a Dio¹⁹.

In Occidente l'esperienza estatica di Maria Maddalena de' Pazzi fa da sfondo alla sua teologia: «non più un solo Dio, ma mille, mille dij, un solo Dio in essentia e in tre Persone, ma mille, mille dij per partecipazione, comunione et unione»²⁰. La partecipazione umana all'Essere di Dio si manifesta in un moltiplicarsi di dei, in quanto chi vive di Dio sperimenta la sua comunione. I credenti uniformati dallo Spirito Santo alla vita di Cristo sono veramente altri dei. Essi mostrano che la Trinità Increata ha voluto benignamente abitare nel cuore del giusto rendendolo una sua immagine somigliante. In questo modo la presenza reale di Dio si fa toccare con mano nei suoi credenti che lo annunciano con la testimonianza della propria vita.

L'essere umano, creato per la gloria di Dio, sperimenta nel tempo la sua vicinanza a Dio e i repentini allontanamenti avendo come meta il possesso dei beni eterni. Nel prendere sempre più coscienza della sua origine e della sua dignità il credente desidera corrispondere alla voce di Dio aiutato nella risposta dall'azione dello Spirito Santo. L'opera di deificazione, di glorificazione, di santificazione è, in realtà, un proces-

¹⁸ DIONIGI, *Gerarchia Ecclesiastica*, I, 2-4.

¹⁹ DIONIGI, *Teologia mistica*, I, 1; 3.

²⁰ MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, vol. III, Cardini Editore, Firenze 1964, 58.

so di assimilazione alla persona di Cristo. In questo modo il credente sperimenta i sentimenti che furono propri di Gesù nei riguardi di Dio Padre e di ogni uomo.

Lo Spirito Santo rende spirituale il credente; lo apre alla realtà del mistero offrendo i mezzi necessari per corrispondere alla sua realtà originaria. Giaquinta così afferma: «la santità è una realtà che nasce per opera dello Spirito Santo. Da qui la necessità di dare spazio in tutta la vita spirituale allo Spirito Santo, perché è solo lui che forma in noi la santità, ovvero forma in noi il volto di Cristo»²¹. La Terza Persona della Santissima Trinità fa superare la barriera del peccato; fa avvicinare l'uomo a Dio additando la Patria Beata. È sempre lo Spirito che conduce con mano il credente ad assaporare la parola di Cristo e ad abbracciare il Padre rinnovando i sentimenti di figliolanza. In una pagina di altissimo spessore spirituale il vescovo ortodosso I. Brjanāninov individua la presenza trasformante dello Spirito: «Arrivi! Vedo l'immagine del tuo passo; vedo come arrivi non con gli occhi corporali, ma con il sentimento. Non dai né tempo né modo di riflettere sul chi tu sei! Inaspettato, appari nell'anima, invisibile, inafferrabile! Appari con indicibile dolcezza e soavità, assieme alla potenza e forza del Creatore, giacché trasformi tutto l'uomo: trasformi, ricrei, riedifichi, rinnovi la mente, il cuore e il corpo... Come devo chiamarti? Come raccontare di te ai miei fratelli? Come trasmettere loro il nome del Pellegrino entrato sotto il tetto della mia anima?»²².

L'intera esistenza del credente è sorretta dall'azione dello Spirito Santo, in quanto è Amore misericordioso del Padre e del Figlio. Nel loro reciproco amarsi la creatura percepisce il legame familiare che ha instaurato con Loro. Tale esperienza determina anche il percorso storico del credente che si apre all'azione dello Spirito d'amore attuando ogni dono di Dio e ogni virtù umana. L'itinerario di santità risulterà una perfetta unione fra la presenza corroborante dello Spirito e le energie dell'uomo. Tale collaborazione viene descritta dall'Apostolo Paolo come un camminare seguendo le mozioni dello Spirito: «Se viviamo in forza dello Spirito, camminiamo seguendo lo

²¹ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 31.

²² I. BRIJANĀNINOV, *Sulle tracce della filocalia*, Figlie di San Paolo, Milano 2006, 164-165.

Spirito» (*Gal 5, 25*). Nel soccorso attuato dallo Spirito l'uomo non perde la sua dignità e non viene lesa la sua libertà. L'aiuto offerto da Dio rinvigorisce le energie psico-fisiche dell'uomo; rafforza le sue motivazioni; dà slancio alle sue aspettative spirituali. La libertà dell'uomo è salvaguardata da Dio stesso che non si frappone fra l'uomo e le sue scelte concrete. Anzi è proprio in un clima di discernimento che il credente percepisce di non essere solo, ma di poter contare sull'assistenza di Dio nel compiere concretamente un cammino di fede nelle diverse e avverse circostanze storiche.

Grazie alla libertà il credente opta per Dio e si impegna a vivere la propria fede considerando il valore delle forze fisiche, delle occupazioni e dei doveri morali²³. In questo sano equilibrio si sviluppa il cammino di perfezione, in quanto il credente è aiutato da Dio a discernere il giusto e il perfetto in piena sintonia con la sua realtà affettiva e con la sua relazione al mondo e agli altri. Il fondamento della santità sviluppato da Francesco de Sales è fatto proprio dal Giaquinta che esprime a più riprese che non si può essere santi se non vi è un equilibrio sociale o psico-fisico. L'idea salesiana, nel determinare l'uomo spirituale, consiste nella ricerca di un sano equilibrio frutto non semplicemente di acquisizioni volontaristiche, ma di una presenza costante di Dio nel rapportarsi dell'uomo al mondo e agli altri. L'esercizio della santità deve essere proporzionato a una conoscenza profonda delle sue strutture fondamentali, pena un dimezzamento delle potenzialità umane. Infatti un esercizio ascetico non misurato sulle proprie forze può procurare danni al credente più che un aumento di santità. Un cammino di perfezione ha di mira l'aumento delle virtù, per cui il credente che vuole vivere la sua unione con Dio si sforza di testimoniarlo concretamente agendo con giustizia, con umiltà, con carità in qualsiasi occupazione.

La proporzionalità affermata dal vescovo ginevrino ci induce a considerare un problema fondamentale presente attualmente nella vita spirituale e che Mons. Giaquinta individua in un'espressione: *allergia all'ascesi*²⁴. L'uomo spiri-

²³ FRANCESCO DE SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, Edizioni paoline, Milano 1984, 27.

²⁴ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 93.

tuale è tale se sperimenta la forza dello Spirito in un percorso in cui si esercita a corrispondere a Dio come fa uno sportivo nella palestra. Per essere in buona forma atletica bisogna superare certi rischi. Il vescovo di Tivoli denomina tali difficoltà come pelagianesimo, quietismo e luteranesimo²⁵. In realtà sono delle estremizzazioni della vita spirituale, in quanto viene a mancare quel sano equilibrio frutto della proporzione fra le diverse componenti dell'uomo. Quando lo sforzo del soggetto è esagerato, il credente percepisce che gli è impossibile realizzare una vita santa, in quanto non vi è la relazione fruttuosa con Dio, ma solo con se stesso. Il disequilibrio della relazione, in questo caso, produce un'eccessiva fiducia in se stesso che si tradurrà successivamente in scoraggiamento e perdita di stima nelle proprie potenzialità. La superbia di voler riuscire a tutti i costi non fa intravedere le effettive energie che un credente possiede nel procedere nella vita spirituale. Le prime cadute minano la tracotanza dell'uomo spirituale, per cui si ritrova vuoto.

Il quietismo spirituale manifesta un atteggiamento negativo del credente, in quanto tutto fa dipendere da Dio, per cui non si impegna nel cammino di santità. In questo caso la dipendenza evidenzia la negligenza del credente nell'attuare i disegni di Dio nella propria vita. Il credente nasconde la sua fragilità e l'insicurezza nell'agire, affermando che «tutto solamente viene dall'azione travolgente dello Spirito Santo e di Cristo». Tale disequilibrio individua una forte carenza spirituale dell'uomo, incapace a collaborare con Dio e con gli altri. Il progetto di salvezza passa non senza del credente, ma con l'impegno del fedele a realizzare nel quotidiano la propria appartenenza a Dio.

Infine sottolineare troppo la negatività del peccato significa avere una visione antropologica dalle tinte fosche. «Lo sforzo non ha significato per la situazione di negatività in cui il peccato originale ha posto l'uomo e la santità non può esistere giacché non esistono le opere buone né la possibilità di realizzarle: anche se tutto è fatto con le migliori intenzioni è inquinato dal peccato, solo Cristo ricoprendoci con i suoi meriti può salvarci». La difficoltà proposta dal Giaquinta mostra un aspet-

²⁵ Ib., 93-94.

to della teologia e della spiritualità cristiana che mette in risalto la povertà dell'uomo e la grazia sanante di Cristo. Solo nel perfetto equilibrio dello sforzo umano, della fiducia nel Signore e della coscienza del proprio peccato possiamo realmente parlare di uomo spirituale. La proporzionalità ci indica che la santità è un cammino sottoposto a continue tensioni delle diverse parti. L'allenamento deve essere costante, se si vuole una perfetta forma fisica. Nella vita spirituale la meta può essere raggiunta solo quando il credente prende coscienza che si procede con gioco di squadra e nel rispetto delle regole.

5. Una società retta dallo Spirito Santo fra utopia e realtà

L'uomo spirituale, nella mentalità corrente, è spesso identificato come uno che vive al di là delle realtà sociali, separato dalla mischia del mondo, tutto proteso al raggiungimento della perfezione. In realtà tali considerazioni nascondono un falso ideale evangelico, in quanto l'intimismo non è una caratteristica del credente mosso e trasformato dallo Spirito Santo. L'uomo spirituale vive in un contesto ben delineato della società, in cui trova lo spazio necessario per esercitare e sviluppare i doni concessi da Dio per favorire la crescita dell'intera umanità.

Vi è, quindi, una dimensione sociale dell'uomo spirituale che necessariamente dobbiamo considerare se vogliamo costruire un'antropologia ottimista così come c'è stata consegnata dal Giaquinta. Su questo aspetto il vescovo di Tivoli ha lasciato pagine interessanti che meritano di essere studiate teologicamente.

Il teologo D. Chenu diceva ai suoi alunni che le intuizioni teologiche sono il frutto di esperienze spirituali intense capaci di determinare l'andamento storico del cristianesimo²⁶. L'esperienza spirituale cristiana possiede una forza oggettiva data dalla rivelazione di Dio e una componente soggettiva rappresentata dall'individuo che fa suo il messaggio rivelato. In questo dinamismo emerge fortemente il valore della relazionalità come componente essenziale che determina lo sviluppo non solo del singolo soggetto, ma soprattutto della realtà sociale. Il messaggio rivelato ha una forza aggregativa, capace di

²⁶ M. D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Genova 1982, 32; 55.

costruire legami in ogni latitudine e longitudine. L'esperienza spirituale del credente non solo produce pensiero, ma è alla base dei rapporti sociali. Il sentimento religioso non solo favorisce il crescere dell'individuo in forma armonica, ma sviluppa la società in vista di una qualità migliore della vita.

La perfezione dell'uomo spirituale consiste nel produrre legami stabili e arricchenti con le diverse realtà sociali tanto da poter realizzare una società a misura d'uomo: «non diciamo che le strutture temporali e il mondo debbono essere sacralizzati quasi che in se stessi debbano tendere alla santità, ma che gli uomini che in essi vivono devono poter attuare la loro vocazione alla perfezione del Padre. L'oggetto della nostra indagine sono direttamente i rapporti sociali tra gli uomini, che devono diventare espressioni e mezzo di santità»²⁷.

Giaquinta individua le difficoltà presenti in una certa cultura occidentale dove il cristianesimo è considerato come una pesante cappa sulle aspirazioni dell'uomo. Nel pieno dello sviluppo delle ideologie, il vescovo di Tivoli profetizza la loro caduta e il disfacimento dei poteri forti della politica. In *La rivolta dei samaritani* il liberalismo e il marxismo sono gli estremi di una situazione politica ed economica che ha perso di vista il valore della persona umana, inneggiando a facili speranze e tralasciando la forza esistenziale e sociale della religione. Smascherare le ideologie significa riconsegnare di nuovo all'uomo la possibilità di costruire una società più giusta, in cui lo spessore spirituale fa da forza coesiva delle diverse componenti umane. Il rischio non è dato solo dalle concezioni filosofiche o politiche, ma anche da una errata visione della religione. Il fondamentalismo nuoce allo stesso modo delle ideologie, in quanto estremizza il valore spirituale fagocitando la libertà dei singoli. Tale problema non è evidenziato dal Giaquinta che osserva il valore positivo della religione nel contesto sociale. Lo stesso cristianesimo deve essere vissuto in piena armonia con le diverse realtà della società se vuole essere effettivamente un motore di rinnovamento dell'umanità.

Il fulcro di questo rinnovamento è offerto dal vivere la fraternità sociale²⁸. Essa è la base dello sviluppo del movimento

²⁷ G. GIAQUINTA, *La rivolta dei samaritani*, o.c., 127.

²⁸ *Ib.*, o.c., 130-134; 191-196.

cristiano; è il motore della trasformazione sociale, in quanto delinea una rete di relazioni fondate sulla consanguineità di tutti i soggetti umani. Il significato di fraternità è, però, annullato dal comportamento egoistico di molti cristiani, per cui è diventato un aspetto dell'utopia cristiana e non, invece, la realtà costituzionale della società civile. La fraternità spirituale è il risultato della dialettica del massimo, in quanto amando totalmente Dio il credente costruisce rapporti determinati dal sacrificio personale.

La società, per Giaquinta, è retta dalla forza rigenerante dell'amore che dà vita a legami stabili e profondi. In questo modo essa è una vera e propria famiglia in cui sono superate le barriere di razza o di posizioni sociali sull'esempio delle primitive comunità cristiane. Chi ama vive il rapporto con Dio e con l'altro in uno slancio di condivisione e di partecipazione alle difficoltà altrui. La fraternità manifesta come la carica empatica non fagocita l'altro, ma lo rispetta nella propria crescita. L'amore di empatia si traduce in solidarietà, frutto di un lavoro collaborativo in cui ognuno offre il suo peculiare aiuto. L'amore fraterno si identifica con l'esperienza di santità. Il santo, quindi, è un cristiano che si impegna nella società apportando il suo contributo con quelle caratteristiche proprie della sua fede. La fraternità spirituale evidenzia che vi sono due aspetti capaci di rinnovare il soggetto e l'intera società: l'amore e la santità. Nella vita quotidiana del credente le due forze coesive agiscono dall'interno del soggetto per approdare alla trasformazione della società. Giaquinta osserva che la forza spirituale del cristianesimo nel tempo ha prodotto esempi notevoli di come le diverse realtà politiche ed economiche a contatto con il Vangelo possono perfezionarsi per il bene collettivo. Ciò non significa che si vuole rafforzare un potere temporale della Chiesa, quanto piuttosto sottolineare la forza trasformante del Vangelo che salvaguarda la persona umana e dà origine a una società più giusta.

Quando il credente ha scisso le due forze ha prodotto conseguenze negative sul piano individuale e sociale. Lo sdoppiamento ha promosso una morale del minimo indispensabile, per cui l'eroismo nella pratica delle virtù è diventato qualcosa di eccezionale, mentre si è scelto la via del precetto. Si

è identificata «l'essenza della vita cristiana non nella pienezza dell'amore di Dio, ma nel salvarsi, un giorno, dalle fiamme dell'inferno»²⁹. Ciò ha provocato lo sviluppo di un cristianesimo minimista e funzionale dannoso all'annuncio del Vangelo. Il credente si è, così, trincerato nell'espressione «santi ci si nasce, non ci si diventa», allontanando la santità dal quotidiano e modificando l'amore fraterno in atteggiamenti pietistici. La società, risentendo di questa scissione, ha inteso costruire un modello di vita senza Dio basandosi solo sulla realtà economica.

Giaquina traccia le linee portanti per una sociologia spirituale che abbia presente il dato rivelato e la sua concretizzazione storica³⁰. Il problema fondamentale è riportare nella Chiesa e nella società il vero significato della fraternità spirituale opponendosi con tutte le forze all'egoismo, all'individualismo esasperato e al senso di statalismo che nega il diritto del singolo e delle realtà comunitarie più piccole. Il vescovo offre un importante spunto di riflessione in un tempo, come il nostro, in cui fronteggiamo la forza della globalizzazione in ogni campo umano. La salvaguardia delle minoranze culturali e il rispetto di un certo federalismo sono contro i sistemi che privilegiano l'individuo in sé e lo Stato in sé come enti astratti senza considerare le reali situazioni storiche dell'individuo o di comunità che vivono in uno Stato. Il rispetto per la cultura altrui e lo sviluppo delle potenzialità personali sono necessarie in una società multirazziale. Il principio della fraternità prevede la personalizzazione dei cammini di ciascun individuo che fa parte di una società. Ognuno ha il diritto di sviluppare la propria personalità o le proprie convinzioni senza ledere gli altri, anzi lo sviluppo integrale di una società avviene solo quando ogni individuo cresce armonicamente.

Giaquina si spinge a sognare una fraternità cosmica, in cui tutti possono partecipare ai beni della terra e dell'intero universo. Il problema della partecipazione ai beni cosmici di ogni uomo può essere tradotto come il diritto di ogni individuo a usare le risorse primarie, energetiche e comunicative per migliorare la qualità della propria vita. Attualmente si osserva

²⁹ G. GIAQUINTA, *L'amore è rivoluzione*, o.c., 57.

³⁰ G. GIAQUINTA, *La rivolta dei samaritani*, o.c., 208-213.

una netta divisione fra i paesi industrializzati del Nord del mondo e il Sud povero. Il divario è accresciuto ancora di più, se consideriamo l'accesso alle nuove vie di comunicazione. La povertà non riguarda solo i mezzi di sussistenza, ma anche e soprattutto la possibilità di conoscere e di entrare in relazione con le diverse culture locali. La fraternità spirituale non è solo una caratteristica cristiana, ma deve essere la forza aggregativa delle diverse nazioni e razze umane, per cui lo sforzo sociale sarà la ricerca del bene comune al di là degli steccati nazionali o culturali. Giaquinta non intende sovvertire l'ordine pubblico, ma dare consistenza alla solidarietà umana fatta di concrete azioni nel rispetto e nella crescita di ogni individuo. Infatti la fraternità prevede un'etica che non è semplicemente uno studio casistico sui comportamenti umani quanto piuttosto una vera rivoluzione della coscienza umana: «la fraternità è vita che deve creare una mentalità ed esprimersi in forme libere e creative che non possono, in genere, rientrare in classificazioni precise»³¹. Ciò significa che il metro di misura della coscienza è sorretta dai principi della morale. Non vi può essere un minimalismo, un riduzionismo soggettivistico della morale pena l'annientamento della persona stessa. Giaquinta auspica una morale di tipo personalistico, in cui l'individuo in situazione è considerato nella sua interezza. Per realizzare tutto ciò bisogna considerare il concetto di giustizia che deve essere in piena sintonia con quello di fraternità: «lo Stato non imponga la sua presenza risolutiva quando sia possibile avere una soluzione dettata dall'amore fraterno. A condizione, si capisce, che sia di vera fraternità e non si tratti di una scusa o di una simulazione per nascondere ingiustizie o lesioni di diritto»³². Giaquinta considera che il cammino di fratellanza spirituale ha bisogno di uno sviluppo continuo e costante, per cui bisogna tener conto anche delle fragilità del singolo. L'intervento della giustizia consente di ristabilire quei legami di fraternità minati dal sopruso e dalle cattive scelte politiche ed economiche.

La società secondo Giaquinta si trasforma nella misura in cui vi è l'intervento positivo e propositivo del cristiano. In essa il credente costruisce spazi familiari capaci di realizzare

³¹ *Ib.*, o.c., 211.

³² *Ib.*, o.c., 212.

una comunità fondata sulla giustizia. Il percorso delineato potrebbe essere tacciato di poca aderenza con la realtà concreta, di aver delineato una società utopica, una nuova Città del Sole. Il fondamento sociale è una mistica dell'amore fraterno in cui ogni disordine viene regolato dal patto di consanguineità. In realtà le basi sociali offerte dal vescovo sono le linee portanti del vangelo: amore a Dio e al prossimo. Si dovrebbe, allora, affermare che il Vangelo stesso è utopico. In realtà l'esperienza dei santi nei loro contesti culturali e sociali dimostrano che il pensiero di Giaquinta è fondato e che i credenti hanno perso di mordente, per cui hanno preferito il minimo del precetto e non il massimo dell'amore oblativo. L'utopia giaquintiana si radica, invece, nella santità quotidiana di chi vuole fare una vera esperienza di Dio. Il soggettivismo spirituale è superato in una visione comunitaria della santità in cui le relazioni sociali mutano grazie a una forte e appassionante risposta ai desideri di Dio.

6. L'idea di santo

«Il santo è, contemporaneamente, risposta e parola dello Spirito Santo»³³. La profonda intuizione del Giaquinta riassume in una sola battuta l'essenza della santità cristiana. Individua due assi fondamentali che costituiscono la struttura portante del messaggio cristiano: la fede e la testimonianza. Il credente che vive la propria fede in una completa adesione al vangelo e lo rende efficace nel proprio contesto storico è il santo, in quanto si lascia trasformare dallo Spirito Santo. I santi canonizzati sono quelli della porta accanto; vivono una quotidianità esemplare. Pur differendo per carattere, cultura e nazionalità hanno qualche caratteristica comune rappresentata proprio dal loro rapporto con lo Spirito Santo. Giaquinta mostra, in questo modo, che l'originalità del santo dipende non solo da elementi soggettivi riguardanti la personalità del credente, ma dalla comprensione e assimilazione del mistero trinitario di Dio.

Il santo esplicita il suo processo di fede; rende evidente la coscienza del suo rapporto con Dio in ogni momento della sua vita. Tale cammino è costituito da una comprensione

³³ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 104.

sempre maggiore del mistero della Santissima Trinità. Il credente è consapevole di fare parte del progetto salvifico di Dio, per cui si apre sempre più alla sua presenza, gustando i molteplici aspetti del suo amore. In diverse occasioni Giaquinta afferma che la santità corrisponde esattamente con la vita mistica, volendo sottolineare che la partecipazione al mistero di Dio rende il credente santificato: «la chiamata mistica, secondo molti autori, è universale, cioè di tutti (anzi la santità consisterebbe appunto nella vita mistica)»³⁴; «secondo alcuni teologi tutti siamo chiamati alla vita mistica. In questa ipotesi l'ultima tappa del cammino di santità verrebbe ad essere un contatto eccezionale con Dio che si realizza ancora nel campo della fede, ma attraverso il dono della sapienza»³⁵. Non vi è, quindi, una distinzione fra la santità e la vita mistica, perché l'essenziale dipende dal rapporto con Dio, dalla grazia trasformatrice che fa del credente un degno testimone del Risorto.

Giaquinta aveva intuito che bisognava distinguere i fenomeni mistici dalla quotidianità di chi vive intensamente Dio scegliendo di corrispondere agli ideali evangelici a costo anche della propria vita. La vita mistica è vita santa anche se non tutti sono chiamati a vivere determinate esperienze mistiche. Lo studioso E. Ancilli si pone una domanda fondamentale: «chiamati tutti alla santità, siamo chiamati anche alla mistica? Può esistere un santo che non sia allo stesso tempo mistico e contemplativo?»³⁶. Risponde così: «chiamati tutti alla santità, non tutti sono chiamati alle esperienze contemplative propriamente dette. Tutti, invece, sono chiamati alla vita mistica, cioè, a quella pienezza di vita cristiana, in cui domina l'influsso dell'azione dello Spirito Santo a tal punto che non è più il fedele che vive, ma è Cristo che vive e opera in lui. In questo senso mistica e santità si fondono e si identificano ed esprimono con due nomi la stessa realtà, cioè il mistero cristiano, ricevuto nel battesimo, vissuto con pienezza e eroismo»³⁷.

³⁴ G. GIAQUINTA, *La chiamata*, o.c., 81.

³⁵ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 85.

³⁶ E. ANCILLI, *Santità*, in *Dizionario di spiritualità dei laici*, Edizioni O.R., Milano 1981, vol. II, 264.

³⁷ *Ib.*, o.c., 266.

Il nodo centrale è vivere in pienezza la vita cristiana, lasciandosi guidare dai doni di grazia fino a godere della vita eterna. Il santo, il mistico sono uomini e donne che vivono in piena sintonia con lo Spirito Santo che li rende somiglianti a Cristo nelle difficoltà di ogni giorno.

L'esercizio della fede non può essere separato dalla carità, per cui si potrebbe parlare di una *mistica dell'amore*, in cui il credente sperimenta la sua adesione al mistero grazie a tale sentimento. Giaquinta intende con l'espressione suddetta «quella lucidità interiore che nasce dalla conoscenza e dall'amore a un ideale, che ci porta a sapere esattamente quali sono le sue esigenze e ci spinge con violenza a viverle personalmente e ad attuarle sino in fondo senza compromessi, paure o tentennamenti»³⁸. La mistica è testimonianza verace del Vangelo; è condivisione delle povertà umane in cui è presente il Cristo compassionato. L'amore spinge il credente all'eroicità, al dono totale di sé, per cui il santo non fa compromessi con il potere umano, quando è in gioco il testimoniare Cristo. La carità muove il santo a superarsi, oltrepassando i propri limiti e peccati. Nel rapporto con Cristo il credente trova le energie tali da trascendersi per entrare nella comunione di Dio Padre. Per Giaquinta «spesso la mistica è proprio superamento della normale razionalità, in forza di una mozione interiore che fa varcare i limiti e spinge in zone di incognite e di pericoli in cui solo l'invisibile è luce e forza»³⁹. Tale riflessione non è forse anche e soprattutto del santo che si spinge con la carità fino all'eroismo della vita? Non è forse il santo, un innamorato pazzo di Dio che non fa conto delle regole umane per servire solo Cristo nel prossimo?

I folli dell'amore sono in realtà uomini e donne che, guidati, dallo Spirito Santo, vivono in pieno la propria santità. La dialettica del massimo è l'esplicitazione della follia per Dio. Il massimo nell'amore significa superare ogni limite umano per essere totalmente dell'Altro. Non vi è solo empatia, ma uniformità all'Altro nell'amore, per cui il dono di sé è il gradino più alto a cui l'uomo può aspirare.

Giaquinta esprime così il suo anelito alla pienezza della vita in Cristo, volendo esortare ogni credente a scegliere una

³⁸ G. GIAQUINTA, *L'amore è rivoluzione*, o.c., 143-144.

³⁹ *Ib.*, o.c., 145.

via della santità non sempre facile. Infatti il santo sperimenta il suo amore a Dio e al prossimo nel mondo, in cui diventa risposta e parola dello Spirito Santo. La dimensione storica nella santità cristiana non è annullata dalla prospettiva escatologica, anzi la meta finale irrompe nel tempo grazie all'umanità del Cristo e favorisce la crescita del singolo e della società civile. La storia e la vita eterna non sono in opposizione o in alternativa, ma nella persona di Gesù Cristo sono unite al fine di rinnovare l'intero universo. La comunione dei santi rappresenta la Patria Beata agognata da tutti, per contemplare Dio faccia a faccia. Lo stretto legame fra questi testimoni della fede e ogni credente, pellegrino nel tempo, viene sperimentato nella liturgia eucaristica. Nell'offerta oblativa di Gesù al Padre tutte le realtà create e increate trovano la loro armonia. Già nella storia la Chiesa, quando celebra il mistero di Cristo, anticipa l'infinita concordia del regno celeste.

Il santo è un uomo e una donna sociale, in quanto conoscono in profondità il loro tempo. Sono la risposta di Dio alle difficoltà della Chiesa e della società civile. La splendida vita interiore di questi credenti fa da motore all'intera società, attuando un vero e proprio processo di sacramentalizzazione. Ciò deve essere inteso come un continuo sviluppo della santità nei diversi contesti culturali e sociali trasformati dalla forza della testimonianza cristiana. La prima condizione per tale rinnovamento consiste nella conoscenza delle dinamiche politiche ed economiche del proprio tempo. Un santo non vive in isolamento, ma si impegna per la propria comunità a risolvere i problemi attuali alla luce della rivelazione cristiana. Giacinta afferma che non basta una conoscenza del mondo, ma bisogna amarlo. Ciò non significa assumere le mentalità contrarie all'annuncio del Vangelo, ma nel pieno rispetto delle diversità è necessario amare ogni uomo e ogni donna, «per i quali Cristo Gesù è morto sulla croce, ai quali il Signore ci ha mandato e ci manda come suoi apostoli e verso cui dobbiamo sentire l'amore»⁴⁰. Il santo è, quindi, un credente aperto alla ricchezza della diversità di culture e di religioni, perché in ognuno incontra Cristo che si è offerto per

⁴⁰ G. GIAQUINTA, *La santità*, o.c., 106.

la loro salvezza. L'amore fa superare gli egoismi di parte, per essere totalmente dell'altro sull'esempio di Gesù.

Per attuare la santificazione bisogna che il credente sia fedele a Cristo e alla Chiesa. Non vi è vera santità se non c'è la comunione con tutto il Corpo mistico. Quando c'è amore a Cristo, c'è anche piena appartenenza alla Chiesa. Il santo vive nella comunità cristiana; pensa e agisce in essa, perché sia immagine perfetta del Cristo. La Chiesa ha bisogno del santo come ne ha bisogno la stessa società, in quanto la sua testimonianza di fedeltà incita a un miglioramento dei rapporti interpersonali.

Profeticamente Giaquinta, conoscitore del suo mondo ed esperto d'umanità così si esprimeva: «il momento è compromettente, il tempo è divenuto esplosivo, il domani imprevedibile. È per questo che è necessario avere oggi stesso dei mistici della rivoluzione dell'amore, che sappiano divenire credibili per gli altri e riescano così ad aiutare tutti ad attuare il passaggio dell'utopia nella realtà... Viviamo tempi eccezionali, con la visione di eventi e di problemi ancora più straordinari che richiedono imperiosamente a noi una risposta generosa, anzi eroica. L'accettarli e il cercare di risolverli sul piano della santità significa inserirsi concretamente nel mondo della mistica dell'amore»⁴¹.

7. I mezzi della santità

Nel *Programma minimo di vita spirituale* il Giaquinta offre delle indicazioni importanti per camminare nella via della santità⁴². L'autore specifica che per minimo non significa una riduzione del livello spirituale del credente, ma è una visione generale sull'itinerario di perfezione; è «uno sguardo d'insieme che dia la nozione esatta di quello che bisogna fare e della meta verso cui bisogna tendere, con i mezzi necessari per arrivarci. Minimo, dunque, questo programma, quanto a formato, ma non per gli ideali che vuole proporre»⁴³. La proposta è rivolta a ciascun credente che voglia fare sul serio

⁴¹ G. GIAQUINTA, *L'amore è rivoluzione*, o.c., 148.

⁴² G. GIAQUINTA, *Programma minimo di vita spirituale, Pro Sanctitate*, Roma 1967⁵.

⁴³ *Ib.*, o.c., 7.

nello sviluppo della propria fede. I suoi interlocutori ideali sono messi dinanzi a delle questioni che possono sopravvenire quando si legge un tale programma spirituale: «si potrà obiettare che il “Programma minimo” è troppo schematico, che si insiste eccessivamente su aspetti negativi della vita cristiana, che alcuni suggerimenti hanno sapore monastico, che l’impostazione generale sembra più rivolta a un pubblico femminile che maschile, e via di questo passo. Ci vorrebbe un libro per rispondere a tali difficoltà e il “Programma minimo” non ha una pretesa così alta»⁴⁴. È evidente che l’intento di Giaquinta è aiutare il credente senza caricarlo nei dettagli, ma offrendogli spazi necessari per personalizzare il proprio cammino di crescita spirituale.

Il centro del programma è l’unione trasformante in Gesù eucaristico e appassionato. Il sacramento richiama l’unione di Cristo al Padre e l’unione della Chiesa a Cristo. L’adesione alla volontà del Padre avviene grazie all’ascolto della sua Parola e all’intensa partecipazione ai sacramenti.

La parola di Dio accolta come tale ha una potenza di azione tale da trasformare i cuori più induriti. S. Paolo ai Tessalonesi indica proprio questa esperienza come fondamentale per essere santi: «anche per questo non cessiamo di render grazie a Dio perché, avendo ricevuto da noi la parola di Dio, l’avete accolta non come parola di uomini, ma come è veramente, quale parola di Dio, che opera efficacemente in voi che credete» (*1 Ts* 2, 13). La Parola opera efficacemente per portare a compimento nel cuore dell’uomo la volontà di Dio, cioè rendere tutto il mondo espressione del suo amore. Tale realtà viene ancora di più rafforzata dalla partecipazione alla Mensa Eucaristica dove il credente sperimenta non sola la sua santità, ma anche quella della Chiesa stessa adunata per lodare e ringraziare Dio per i suoi benefici.

Il credente vivendo i sacramenti entra nel mistero di Dio che si lascia toccare nei suoi segni visibili. Ciò aiuta la santità del singolo come della comunità a ritrovare la presenza santificante dello Spirito. I mezzi di santificazione descritti nella *Lumen Gentium* rimandano alla sapienza della Chiesa che offre la preghiera liturgica e quella personale come fonte

⁴⁴ *Ib.*, o.c., 6.

di continuo dialogo con Dio. Non manca l'aspetto apostolico che libera la santità da ogni forma di intimismo sdolcinato e la visibilizza nel servizio attivo dei fratelli e nell'esercizio delle virtù. L'abnegazione e il sacrificio di sé sono la testimonianza più autentica del cammino di santità che un credente compie.

Per Caterina da Siena, ad esempio, il credente paragonabile ad un viandante si trova sul ponte che rappresenta Cristo per passare più agevolmente nel regno promesso. Su questo ponte vi è l'albergo-Chiesa la cui funzione è quella di rifo-cillare il viandante con i sacramenti e di sostenere la speranza nel possesso del regno: «Io ti proposi il corpo mistico della santa Chiesa sotto forma di una cantina, nella quale sta il sangue dell'unigenito mio Figlio; da questo sangue ha valore e vita tutti i sacramenti. Alla porta di questa cantina sta il Cristo in terra, a cui è commesso di somministrare il sangue»⁴⁵. La cantina è luogo dell'amore e del ristoro in cui tutti trovano la loro pace. L'immagine cateriniana rimanda a una riflessione necessaria: chi vive la comunione sacramentale già sperimenta nell'oggi il bene che godrà nel regno del Padre. Tutti sono chiamati alla vita santa seguendo gli insegnamenti di Gesù e vivendo il suo stile di vita: «tutti i fedeli sono invitati e tenuti a tendere alla santità e alla perfezione del proprio stato. Perciò tutti si forzano di rettamente dirigere i propri affetti, affinché dall'uso delle cose di questo mondo e dall'attaccamento alle ricchezze contrario allo spirito della povertà evangelica, non siano impediti di tendere alla carità perfetta» (LG 42). A tal proposito S. Francesco de Sales affermava: «la devozione deve essere vissuta in modo diverso dal gentiluomo, dall'artigiano, dal domestico, dal principe, dalla vedova, dalla nubile, dalla sposa; ma non basta, l'esercizio della devozione deve essere proporzionato alle forze, alle occupazioni e ai doveri dei singoli»⁴⁶. Non vi è distinzione di professioni o di condizioni sociali, ma tutti nella propria realtà vivono il discepolato, coscienti di essere parte integrante di Dio stesso, per cui la sua santità è anche la loro.

⁴⁵ CATERINA DA SIENA, *Dialogo della divina provvidenza*, Cantagalli, Siena 1994, 136; 234.

⁴⁶ FRANCESCO DE SALES, *Filotea*, III, 27.

Non bisogna, però, confondere i ruoli o i cammini, in quanto Dio chiama alla santità nella specificità della propria vita. È ancora il santo ginevrino che precisa quest'aspetto: «il prete nel suo cammino spirituale non è un laico; il laico nel suo percorso di fede non fa il prete; il religioso non sceglie di vivere la carità pastorale del prete; né il prete si costruisce il suo convento sulla scorta del religioso»⁴⁷. Quando regna l'incertezza sulla propria identità, anche il cammino di santità risulta difficile, anzi impercorribile. Nel proprio stato di vita bisogna desiderare lo Spirito Santo che trasforma il fedele nell'immagine somigliante del Figlio di Dio.

Giaquinta realizza il dettato conciliare sulle diverse vocazioni offrendo una via certa rappresentata dalla mortificazione. Ciò non deve essere interpretato come una cesoia che incombe sul cammino del credente, ma come l'esperienza di donazione. Infatti il vescovo di Tivoli individua nello sguardo a Cristo crocifisso la fonte dell'offerta di sé al Padre, l'origine di ogni mortificazione. Chi vuole superare la propria mediocrità deve guardare al Crocifisso che ispira pensieri di altissima abnegazione. La mortificazione, concetto ormai poco usato, ma non sostituito nella sostanza, riguarda i diversi esercizi ascetici che regolano il programma di una giornata come i digiuni, le penitenze o il retto esercizio dei sensi interni ed esterni del credente.

8. Imparare dai santi per una pastorale evangelica ed ecclesiale

La proposta di Giaquinta è di ritornare all'unità originaria fra amore e santità, fra esperienza di Dio e quotidianità. Si potrebbe riassumere in un'unica espressione: ritornare ai santi, perché dalla loro esistenza possiamo contemplare nel concreto come Dio ancora oggi opera⁴⁸. Non si tratta di dare una nuova veste all'agiografia, quanto piuttosto considerare le esistenze dei santi, fonte per la riflessione teologica e garanzia per una pastorale di comunione.

Nel primo aspetto bisogna superare una perplessità dovu-

⁴⁷ *Ib.*, o. c., III, 27.

⁴⁸ F.-M. LÉTHEL, *I santi come teologi*, in AA.VV., *La teologia spirituale*, *Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 2000, 613-621.

ta dal fatto che molti teologi non considerano i santi come materiale di prima scelta per impostare un trattato scientifico. La causa è dovuta alle variabili soggettive che presentano i singoli santi canonizzati, ma è proprio tale difficoltà la sfida e la forza per rinnovare una teologia, ferma a posizioni troppo intellettualistiche. Il santo è fonte di giovinezza per la teologia, in quanto vive nella propria soggettività la presenza di Dio in una rete di relazioni che coinvolge l'intera società umana. Il ricorso alla vita e alla riflessione che i santi hanno prodotto significa impostare un trattato a partire dall'esperienza vitale di Dio. Bisognerebbe evidentemente determinare il significato dell'aggettivo scientifico attribuito alla teologia, in quanto l'argomento centrale riguarda l'incontro dell'uomo con Dio. Per essere una teologia scientifica occorrerebbe delineare altri tipi di linguaggi non solo quelli assertivi, ma anche narrativi, poetici o figurativi. L'esperienza dei santi conduce a considerare la teologia in senso lato con un bagaglio di linguaggi ulteriori utili per descriverne l'incontro. Non c'è dubbio che il percorso sia difficile, ma non impossibile, perché si possa rinnovare la teologia in chiave esistenziale.

L'aspetto pastorale dei santi è la nota più interessante proposta da Papa Giovanni Paolo II, di venerata memoria, che usa un'espressione quanto mai particolare nella *Novo millennio ineunte*: «i percorsi della santità sono personali, ed esigono una vera e propria *pedagogia della santità* che sia capace di adattarsi ai ritmi delle singole persone»⁴⁹. Proporre una linea pedagogico-pastorale che abbia come riferimento essenziale la logica della santità cristiana significa sconvolgere i piani di lavoro delle parrocchie e ancora di più delle diocesi. Molti addetti ai lavori potrebbero obiettare circa l'impraticabilità di una programmazione della santità, perché considerata cosa troppo particolare. Eppure in questa espressione c'è tutta la sapienza e la tradizione della Chiesa! La santità riguarda la vita quotidiana di ogni membro della comunità ecclesiale, il rapporto sempre nuovo ed arricchente che ciascun battezzato instaura, attraverso Cristo, con Dio Padre. In una sola parola si tratta di una vera e concreta espe-

⁴⁹ NMI, 31.

rienza spirituale che nasce nelle diverse circostanze della vita e che trasforma tutta quanta l'esistenza del singolo come della comunità in cui vive.

Partire dall'esperienza spirituale pone evidentemente sotto gli occhi di tutti l'altezza, l'ampiezza e lo spessore della vita mistica cristiana sotto ogni aspetto a un livello maggiore. Non è possibile navigare sotto costa, ma bisogna prendere il largo e affrontare anche le difficoltà della navigazione. La navicella della Chiesa è chiamata per sua natura a veleggiare nei marosi della storia e chiamata a «riproporre a tutti con convinzione questa *“misura alta” della vita cristiana ordinaria*»⁵⁰.

Quale pastorale poter impiantare, partendo da una espressione così intensa quale *programmazione pastorale della santità*⁵¹? Tutta l'azione della Chiesa in se stessa e per se stessa è volta al raggiungimento della piena perfezione di ogni suo membro. Ma spesso questa realtà così semplice sembra essere disattesa, in quanto la prassi pastorale si ferma solo a un primo livello, quello della promozione umana senza inerpinarsi sui difficili sentieri della santità.

Tutte le strategie pastorali dovrebbero nuovamente riorganizzarsi su una nuova metodologia di lavoro in cui la persona diventa di nuovo il centro dell'interesse comune e non l'azione fine a se stessa.

I santi sono l'esempio vivente di come proporre una pastorale della santità. La testimonianza vera insegna e si propone come modello di vita. Basti pensare al flusso di spiritualità presente nelle diocesi e in particolare nelle parrocchie. Ogni realtà ecclesiale ha la sua storia di spiritualità da riscoprire e da proporre come modello di vita. Spesso gli addetti ai lavori non riconoscono le radici spirituali di certe devozioni, per cui è più facile abbattere che edificare e restaurare. Il santo è l'esempio di come, inserito nel suo contesto sociale ed ecclesiale, trasforma dal di dentro delle realtà senza manometerle. Libero interiormente, insegna una prassi di liberazione da ogni realtà che immobilizza il credente in concezioni stereotipate della propria fede. Costui in realtà è la concreta verifi-

⁵⁰ NMI, 31.

⁵¹ NMI, 31.

ca di un progetto pastorale in quanto ha di mira la santità personale e di tutta la comunità. Se ci avviciniamo alla storia di questi uomini e di queste donne, ci accorgiamo che le loro strategie pastorali, partivano dal considerare l'uomo e il suo effettivo cammino di perfezione. Essi cercavano itinerari percorribili per ogni fedele, utilizzavano le loro conoscenze pedagogiche e quella maestria tutta cristiana nel guidare ciascuno a Dio.

Ritornare ai santi significa riconoscere che la Chiesa vive il tempo dello Spirito. Entrare nelle loro vite riporta il credente a gustare la limpidezza del messaggio evangelico specialmente quando si ha sete e l'acqua è troppo lontana per abbeverarsi. Il santo è quell'acqua di cui ha bisogno il credente per continuare il suo cammino all'incontro con il Padre di Gesù Cristo.

LA PEDAGOGIA DELLA SANTITÀ IN GIAQUINTA

Marcella Farina

Premessa

«La santità è un concetto composito, come un prisma dalle molte facce di cui ciascuno esprime un aspetto della realtà senza pretendere di esaurirla. I vari aspetti della santità che verranno qui presentati sono tutti validi, nessuno di essi esclude gli altri ma, nel loro insieme, lasciano intravedere che cosa sia la santità. Questo spiega perché nell'ambito di una stessa teologia o spiritualità, come per esempio nel *Movimento Pro Sanctitate* che attualmente si esprime nella formula *massimalismo dell'amore*, si sia potuto, nel tempo, parlare in termini apparentemente diversi, sottolineando aspetti differenti. Non si tratta di discorsi che avanzano distruggendo il passato, ma di tentativi di studiare questo cristallo prismatico meraviglioso in cui ogni faccia offre una acquisizione nuova che eventualmente completa ma non certo distrugge le precedenti».¹

«Dio è il grande pedagogo del suo popolo [...] occorre [...] fermarsi un istante sul concetto di pedagogia di Dio e cercare di comprendere che cosa egli vuole insegnare e ottenere. Dio, in primo luogo, rispetta la volontà del suo Popolo che deve, però, realizzare una crescita dall'interno. La legge viene dall'esterno, ma deve maturare all'interno, e Dio sa e permette che il popolo, attraverso le sue cadute, infedeltà, punizioni, abbia la percezione della propria povertà. Questo il punto essenziale della divina pedagogia: far prendere coscienza al popolo della propria debolezza, della propria povertà, della propria nullità, perché possa abbandonarsi di più alla totalità di Dio. Solo così Dio può rimanere il Dio d'Israele, il Dio e il centro del suo popolo, e il guerriero o il condottiero o il re non potrà dire: "Io ho vinto, la mia spada ha vinto", ma dovrà dire: "È stato il Dio d'Israele che ha camminato dinanzi a noi"».²

¹ GIAQUINTA GUGLIELMO, *La santità*, Roma, ed. *Pro Sanctitate* 1996, 78s.

² Id., *L'alleanza*, Roma, ed. *Pro Sanctitate* 1994, 72s.

Ma ci si chiede: «A che serve che ci sia l'Amen di Dio se poi manca l'Amen dell'uomo? Ecco allora lo sforzo pedagogico di Dio per strappare all'uomo tale Amen, perché sia un Amen di amore. Si tratta di una pedagogia già presente nella prima formulazione di alleanza indicata nel rapporto con Abramo: Cammina dinanzi a me, alla mia luce, dinanzi al mio sguardo, rimani fedele a ciò che ti ho detto, sii perfetto, sforzati».³

Ecco l'opera educativa ecclesiale attraverso i vari ministeri, un'opera *ad intra* e *ad extra*, un'opera di introduzione nel cammino di conversione che conduce fino alla conformazione a Cristo, un cammino anche formativo rivolto ai formatori.

«Il Movimento cura, con i mezzi e i modi possibili, la formazione teologica, spirituale e tecnico-apostolica dei suoi membri, soprattutto associati. A tale scopo, oltre che organizzare particolari momenti o periodi di preghiera, di revisione e di studio specifico, presenta e segue il programma formativo proprio del Movimento».⁴

Il Servo di Dio Guglielmo Giaquinta già in queste poche battute mette in luce la sua prospettiva circa la vocazione alla santità e la sua accoglienza attiva da parte del credente nel cammino della vita.

Egli ha costantemente presente in ogni suo intervento la struttura teoantropologica della fede. Pertanto in ogni proposta, dal suo magistero espresso nelle varie forme di annuncio e catechesi alla vita liturgico-sacramentale, all'esperienza mistico-contemplativa, all'impegno attivo nel mondo secondo il massimalismo della carità, coinvolge costantemente il soggetto e il gruppo che interpella qui e ora, ossia nella storia personale, dentro la storia della famiglia umana, oltre che dentro il Movimento, a rispondere all'amore di Dio senza limiti, Amore eccessivo, con un amore analogo, radicale, totale, incondizionato.

Egli ha presente l'itineranza della fede, la vita escatologica che deve maturare fino alla *Parusia*, ha davanti agli occhi della mente e del cuore l'infinito e fedele amore di

³ *Ivi* 104.

⁴ *Id.*, *Statuto del Movimento Pro Sanctitate per la nazione italiana*, in *La formazione nel Movimento Pro Sanctitate*, Roma, *pro manuscripto*, 1988 n. 5 p 136 cf n 9, p 142-144. cf p 131-150.

Dio e la fragilità della creatura umana. È dentro la pedagogia divina che può realizzarsi il cammino della santità, una pedagogia che parte dalla creazione per giungere alla fine dei tempi.

Considerando la vita dell'associato e del Movimento *Pro Sanctitate* nello spazio e tempo, offre indicazioni per itinerari educativi e formativi. Lo si nota nelle conclusioni delle meditazioni e nelle domande che pone per interpellare alla riflessione operosa e alla verifica della vita, per un cammino più spedito verso la santità, secondo la logica del "di più".

Di qui la sua costante attenzione alla formazione, come emerge dallo *Statuto*, quale uno dei luoghi privilegiati per coltivare lo spirito del Movimento, quindi, i cammini di santità.

La sua è un'attenzione teorica e pratica, è operativa; è radicata in una ricerca e in un discernimento continuo, come ha sottolineato mons Pio Vigo.⁵

Egli è sempre un sacerdote di Cristo. Anzi è come un padre che vuole comunicare ai figli i tesori della sua vita. Svolge la sua esistenza come ministro, servo del Signore, nel triplice ambito ministeriale della Parola, del Culto-Sacramenti, della morale.

Le pubblicazioni del Movimento attestano questo triplice campo operativo, dagli Esercizi Spirituali, alle Conferenze, alla Direzione spirituale, all'Adorazione, alla Celebrazione dell'Eucaristia, alla vita spirituale portata fino alla conformazione a Cristo redentore.

Egli non offre delle proposte sistematiche, ma imputs che interpellano a camminare nelle vie del Signore; offre dei criteri di discernimento, dei contenuti dottrinali; comunica la grazia sacramentale, accompagna nella preghiera fino alla contemplazione mistica.

In un certo senso propone per provocare a tradurre le sue indicazioni in percorsi educativi a livello personale e comunitario.

Tradurre il suo messaggio spirituale in proposte educative è urgente, ma nello stesso tempo arduo, molto difficile, per non dire impossibile. Infatti al sottofondo delle sue iniziative

⁵ Cf Pio VIGO, *Presentazione*, in *L'alleanza* 6-11.

si scorge la consapevolezza che la santità abbraccia tutta la vita in tutte le sue dimensioni, per cui nulla va trascurato, dalle piccolissime cose quotidiane all'opzione fondamentale, alle scelte radicali.

È, però, urgente oggi, più che al tempo di mons. Giaquinta, percorrere la via dell'educazione, data l'emergenza da tutti rilevata che domanda una risposta coerente, per non scadere in discorsi retorici.

La Chiesa di Roma ha coltivato una costante attenzione al riguardo.

Tutti i fondatori e le fondatrici di opere e istituzioni educative hanno avviato in questa città iniziative al riguardo.

Benedetto XVI, fin dai primi Convegni ecclesiali ai quali ha partecipato come vescovo di Roma, ha richiamato l'importanza dell'educazione. Ci ha regalato anche una lettera programmatica interpellando le comunità e i singoli credenti a operare con coraggio e intelligenza, appoggiati alla speranza affidabile.

Tradurre in pratica i valori in un processo educativo e formativo comporta una riflessione di tipo operativo che verta sugli elementi sintetici capaci di svolgere la funzione di criteri di discernimento e di principi dinamici a livello antropologico.

Sulla educazione e sulla formazione e sui rispettivi modelli da reinventare esiste un confronto dialettico che chiama in causa molteplici scienze che si possono raccogliere nelle scienze dell'educazione. Giaquinta ne ha una certa consapevolezza parlando di pedagogia divina e di cammini verso il massimalismo dell'amore.

Anche qui siamo di fronte a una nuova emergenza.

Da queste annotazioni preliminari sono condotta a condividere delle riflessioni, organizzandole in tre nuclei nei quali segnalo istanze e principi ispiratori emergenti dal magistero di Guglielmo Giaquinta; snodi problematici, attese e prospettive attuali in campo pedagogico ed educativo; alcuni percorsi.

Nella pedagogia di Dio: istanze e principi ispiratori di Guglielmo Giaquinta

Soprattutto, non solo, nelle meditazioni su *L'alleanza* (1975) Guglielmo Giaquinta valorizza con una certa insisten-

za l'espressione "pedagogia di Dio": il Signore nel suo infinito amore guida l'umanità, da Eva fino alla fine dei tempi, in un cammino in cui proporziona i suoi doni come appello alla risposta d'amore, quindi con iniziative educative, talvolta anche drammatiche e dolorose, sollecita l'accoglienza e il dialogo.

«L'alleanza mosaica è la codificazione della infedeltà umana e i castighi sono la conclusione dell'alleanza violata (è la grande tematica della lettera ai Romani). Per comprendere quanto detto, occorre considerare la pedagogia di Dio.

L'azione e il comportamento di Dio con l'uomo hanno, infatti, un carattere essenzialmente pedagogico: la divina pedagogia vuole condurre l'uomo alla conoscenza, e quasi all'esperienza, della grandezza-santità di Dio e della povertà umana. La Legge, nel contesto della alleanza mosaica, ha una funzione pedagogica. S. Paolo, infatti, nella lettera ai Romani mostra una umanità e un popolo che sono sotto l'azione della divina pedagogia, per cui, attraverso l'esperienza del peccato, si rendono disponibili alla misericordia di Dio e quindi alla nuova alleanza.

A noi rimane difficile comprendere la divina pedagogia in quanto uniamo la violazione della legge con il peccato personale, la punizione, l'inferno; non riflettiamo che in tutta questa realtà, che non può essere negata, si inseriscono, poi, la divina misericordia e la responsabilità umana che spesso è condizionata. Dobbiamo saper vedere, anche nella pedagogia di una alleanza povera, la realtà dell'amore divino che conduce e che aiuta a maturare un popolo duro e difficile. Questa stessa pedagogia viene tradotta in termini umani attraverso i profeti che sono i divini pedagoghi appositamente inviati.

Essi sono, all'interno dell'alleanza, la voce di Dio che giudica e richiama all'alleanza violata ed esprimono il giudizio di Dio (cf. Elia, *1Re* 19, 3-4,9-18). Il patto, dunque, acquista nuova forza nelle parole dei profeti che richiamano al vero concetto di sacrificio e alle opere buone, promettono un nuovo tipo di sacrificio (Malachia), preannunziano un popolo nuovo dal cuore nuovo (Ezechiele) e un popolo profetico (Gioele). Questo perché, al fondo, rimane la disponibilità di Dio ad un nuovo e più sacro patto di alleanza, rive-

lato dai profeti, e, contemporaneamente, fonte di speranza per il popolo».⁶

Giaquinta riprende questi contenuti in altri suoi interventi, specie negli Esercizi Spirituali, riflettendo sulla chiamata (1976) e sulla santità (1975). Tre testi *L'alleanza*, *La chiamata*, *La santità* costituiscono una trilogia che, proposta negli Esercizi Spirituali dal 1975 al 1977, riprende quanto è già stato comunicato in altri scritti precedenti, sottolineandone l'aspetto dinamico, storico, quindi pedagogico-educativo, in una dimensione più comunitaria e sociale.⁷

Così sottolinea: «Esiste una alleanza di fondo e una alleanza in continua attuazione che realizza il passaggio tra quella di fondo e le singole situazioni. Essa ha, quale punto vertice, la santità. Si tratta di riuscire a cogliere il modo attraverso cui la santità, quale meta dell'alleanza, possa essere vissuta nella propria comunità, nella propria Chiesa locale e, in particolare, nel mondo di oggi.

Porsi sul piano della dinamicità o del dinamismo significa anche porsi in una situazione continua di creatività e di studio, di riflessione e di lavoro per quanto riguarda il campo apostolico, giacché tradurre il proprio apostolato in termini di alleanza vuol dire riuscire a portare il mondo, ovvero il proprio ambiente, ad una alleanza di amore verso Dio».⁸

Non entro nel merito dei contenuti teologici, essendo proposte relazioni *ad hoc*, colgo solo alcune istanze che possono essere ricomprese in senso pedagogico quali principi ispiratori di un'azione educativo-pastorale che si ispira al suo magistero.

⁶ GIAQUINTA, *L'alleanza* 194, cf pure 2,5,40,71s,75s,80,105,108s,191, ecc; Id., *La chiamata*, Roma, ed. *Pro Sanctitate* 15; Id., *La santità*, Roma, ed. *Pro Sanctitate* 30; Id., *La speranza*, Roma, ed. *Pro Sanctitate* 102-120.

⁷ Cf Id., *L'alleanza* 13s; Id., *Andiamo al Padre* (1966), *La speranza* (1967), *La preghiera* (1973), *Il Servus Jahvè* (1974), *La teologia della croce* (1972). In *L'uomo nuovo*, il Corso di Esercizi Spirituali proposti nel 1982, Giaquinta traccia il seguente itinerario: «Abbiamo già fatto, in questi ultimi anni, parecchi corsi di applicazione. Dopo grandi corsi di approfondimento, quali l'Alleanza, Andiamo al padre, la Santità, abbiamo avuto una serie di Esercizi Spirituali di applicazione, per esempio *La Pietra*, *L'esperienza*, *La testimonianza*, *La fedeltà*. Temi di applicazione alla vita concreta. Con questo vogliamo tornare sulla linea dell'approfondimento. Ma la preoccupazione è: quale pastorale per l'uomo nuovo?» (p. 2s).

⁸ Id., *L'alleanza* 141.

Dal magistero di Guglielmo Giaquinta emerge la sua fedeltà alla *Rivelazione* divina nelle sue molteplici espressioni, dalla Sacra Scrittura alla Tradizione, specie la Tradizione Patristica e Magisteriale, il riferimento ai Santi, quindi alla testimonianza di fede. La sua proposta è incarnata; evidenzia la concretezza del credere sia nella valorizzazione degli studi filosofici e teologici, sia nell'attenzione sapienziale profetica alla storia, nel discernimento dei segni dei tempi.

Da questo deriva il suo ritornare spesso alle fonti, per mettere in luce che il cammino personale di santità si realizza nella genealogia della fede in comunione diacronica e sincronica con le generazioni.

Conseguentemente la formazione e il cammino verso la santità, pur essendo un itinerario personalissimo, una risposta all'appello che Dio lancia in modo unico e singolare a ciascuno, non è mai attuato in solitudine, ma nella comunità credente, a partire dalla compagnia dei grandi testimoni della fede, da Abramo al Battista, fino ai Santi antichi e moderni, piccoli e grandi, ricchi e poveri, di varie vocazioni e appartenenze socio-culturali.

Si tratta di una esperienza di Chiesa, di comunione. Di qui anche il tratto che, pur riconoscendo al Movimento il carattere di prisma, quindi variegato negli aspetti, sente il bisogno di organizzare le proposte secondo i bisogni e gli obiettivi-mete spirituali dei vari soggetti in un itinerario comune.⁹

Offre un riferimento consistente alle fonti, riportando spesso ampi stralci biblici, patristici, conciliari, quasi a dire che tutto si svolge nell'*humus* di una ricca ecclesialità. Non svolge un'operazione di "taglia e cuci", come si potrebbe fare oggi con i mezzi informatici, dall'internet allo scanner. Egli seleziona dei brani con un intento eminentemente educativo: parte dal suo cammino interiore; mai propone parole, ma comunica vita, perché elabora le sue meditazioni, il suo insegnamento attingendo al patrimonio dottrinale, facendolo passare nella sua ricca esperienza di contemplativo e di apostolo.

Mons. Vigo Pio lo ricorda:

«Le meditazioni offerte da S. E. Mons. Guglielmo Giaquinta [...] mi hanno suscitato l'immagine di un padre di

⁹ Cf Id., *La formazione nel Movimento Pro Sanctitate, Origine e storia.*

famiglia che, chiamati i figli, comunica loro un segreto. Grande è il rispetto per la preziosità di ciò che vuole rivelare e vivo il desiderio di imprimere nel cuore, di chi ascolta o legge, le sorprendenti realtà avvertite nella contemplazione e sperimentate personalmente nella vita. I temi scelti e le parole usate manifestano la commozione per l'esperienza avuta e il grande beneficio riportato; testimoniano anche il bisogno di portare la propria famiglia fino al cuore dell'esistenza, per imparare a leggere nella verità il senso della storia, del mondo, della chiamata alla fede, della vocazione personale, della missione da svolgere. Le espressioni sono cariche di vita, ricche di intuizioni originali e di concetti ripetuti con sempre maggiori esemplificazioni; e offrono la visione gioiosa di Dio che si avvicina alla sua creatura, la "invade" con il suo amore infinito, per farla figlia, capace di accogliere e conservare il dono della santità. È importante oggi una tale chiave di lettura, circondati e insidiati come siamo da un esistere svuotato dei valori che edificano. La scoperta del "senso" eleva la vita dalla banalità, la difende dalla tentazione dell'accomodamento, la salva dalla grave caduta nella sfiducia. È necessario avere oggi una vita spirituale solida, rafforzata dalla fedeltà, esperta della azione salvifica di Dio, sempre disposto a risollevar chi è caduto».¹⁰

La Rivelazione divina, espressa nel Vaticano II come realtà teoantropologica in chiave di dialogo, ove Dio parla agli uomini come ad amici e gli svela i segreti della sua volontà, è colto nel suo nucleo fondamentale che è la proposta di amore che parte dalla creazione e giunge al banchetto eterno, avendo il suo centro nella storia nell'Eucaristia.

Sviluppa questi temi in tutti i suoi interventi. Nel libretto *L'alleanza* mostra come questa categoria percorra tutta la Sacra Scrittura e sia accolta dalla Tradizione e dalla Liturgia. Il Concilio la mette in rilievo ricomprendendola nella storia della salvezza. Giaquinta la presenta in tutta la sua ampiezza nelle quattro alleanze: con Abramo, con il popolo attraverso Mosè, in Cristo, nell'escatologia. Il compimento in Cristo,

¹⁰ In *L'alleanza* p 5 l'introduzione di mons. Pio Vigo vescovo di Nicosia che ho potuto conoscere all'indomani del sinodo sulla Vita Consacrata proprio a Catania in un incontro di religiose.

preannunciato dai profeti (Geremia, Ezechiele), opera il passaggio dal patto esteriore a quello interiore del cuore e dello spirito nuovo. Nelle quattro alleanze vi è un crescente senso di attesa e un progressivo manifestarsi e ampliarsi dell'amore di Dio che vivifica sempre più profondamente il cuore dell'uomo e della sua storia.

È come un cammino educativo nel quale Dio guida il suo popolo con i suoi interventi salvifici ora di disastro, ora di consolazione. Egli educa soprattutto mediante i suoi messaggeri, i profeti. Mette in rilievo il cuore nuovo, quindi la progressiva interiorizzazione dei valori salvifici, grazie all'opera dello Spirito creatore che ci conforma a Cristo. I profeti sono educatori, conducono in questa direzione. Così il rapporto dell'uomo con Dio si approfondisce, si interiorizza, e, nello stesso tempo, si dilata fino ad abbracciare tutte le genti, assumendo il carattere "sociale". Cristo compie l'alleanza che si realizza nel cuore dell'uomo, nella formazione del suo Corpo, il nuovo popolo di Dio, popolo santo e sacerdotale.¹¹

L'alleanza, categoria di origine giuridica, diventa, così, un termine che media un profondo significato spirituale, evidenziando la fedeltà di Dio alla sua parola, nonostante i tradimenti del popolo, il suo rapporto personale con la creatura umana che risponde con l'obbedienza e la conoscenza-amore. Gesù Cristo è sintesi della fedeltà di Dio e dell'amore divino e umano fino alla fine.

L'alleanza esprime, quindi, una relazione dinamica; immette in un cammino ascendente, in un rapporto d'amore che tende a crescere verso il raggiungimento del vertice: la santità.

¹¹ «La Chiesa è socialità, Corpo Mistico, quindi corpo, cioè unità. Noi tutti siamo *uno* in Cristo. Noi tutti formiamo una unità di cui, però, ciascuno è membro: non, quindi, unità amorfa, ma viva e vitale, con una propria realtà, per cui nell'unica alleanza che coinvolge tutto il Corpo Mistico si differenziano le varie alleanze specifiche che sono particolari, personali e anche di gruppo. Ciascuno è contemporaneamente portatore, e quindi responsabile e costruttore, almeno di una duplice alleanza: personale e collettiva. Nessuno può rinchiudersi nella propria alleanza, nella propria interiorizzazione, nella propria spiritualità personale disinteressandosi del fatto che la persona che ha accanto viva o no la sua alleanza: formiamo un solo popolo» (*ivi* 140).

Sul tema della santità ritorna in *La chiamata* attraverso una lunga analisi biblica e storico-salvifica. La vede come la realtà fondamentale nella vita dell'uomo e del cristiano, in quanto indica il profondo rapporto tra Dio e la sua creatura.

Dio chiama, si comunica perché ama. L'amore lo spinge ad uscire da Sé, dalla sua trascendenza per incontrare la sua creatura. La misericordia è l'anima della sua comunicazione. La sua presenza è una presenza d'amore, una presenza dinamica, vitale, che determina l'identità dell'uomo attraverso il "codice genetico soprannaturale", cioè il pensiero eterno divino al quale l'uomo corrisponde.

Nell'AT Dio chiama rivelandosi come sposo, madre, re, pastore, eleggendo il suo popolo e i singoli, mostrando che la chiamata personale è sempre in funzione della elezione del popolo.

Il NT è centrato soprattutto sulla figura di Cristo, chiamato e chiamante, rispettivamente in relazione al Padre e ai fratelli: egli, chiamato e mandato dal Padre, chiama e invita alla sua sequela, conducendo al Padre.

Ecco la Chiesa ove tante persone convergono in una varietà di vocazioni specifiche: «La Chiesa ha un significato specifico che non è quello della pura salvezza [...], ma di essere, prima di tutto, l'area dell'amore. Dio ci ha creato per quella pienezza di amore possibile solo nella Chiesa, perché è solo in essa che vi sono quei valori che costituiscono tale pienezza stessa».¹²

La riflessione sulla chiamata mette in evidenza l'aspetto dialogico della Rivelazione e l'importanza del ruolo dei due protagonisti. Il principio originario è Dio che ha l'iniziativa di rivolgersi all'uomo. L'uomo viene coinvolto in prima persona, diventa artefice della sua storia e della realizzazione della proposta di Dio. Dalla sua risposta Dio fa dipendere la realizzazione o meno del suo progetto d'amore, ossia la santità che ha valenza sociale, universale.

In modo specifico Giaquinta riflette sulla santità in *La santità* ove offre una sintesi di tanti anni di riflessione, di approfondimento, di studio, sempre con l'intento pedagogico, invitando a fare una revisione del proprio cammino verso la santità, in un clima di preghiera, di confronto con la Parola di

¹² Id., *La chiamata*, 75.

Dio, con la testimonianza dei Padri e dei Santi, aiutati dalla riflessione teologica, in un profondo pensare nella fede e secondo la fede.

Nell'indagine biblica evidenzia che l'aggettivo "santo" è riferito a Dio, il Santo per antonomasia: Ma il Santo, il trascendente, è il vicinissimo, il totalmente altro è il Tu dell'amore. La Bibbia delinea la storia della sua condiscendenza: Dio si china sulle sue creature, in particolare sulla persona umana fatta a sua immagine, con lei vuole intessere un dialogo di amore, fino a farla partecipe della sua vita divina, della sua santità.¹³

Il culmine di questo progetto amoroso e misericordioso è in Cristo.¹⁴ Egli ci dona il suo Spirito filiale che ci conforma a lui, nella misura in cui siamo docili alla sua azione. Cristo è la misura, il termine di paragone del nostro cammino di santità.

«Il piano di santità che Gesù ha portato con il suo messaggio e con il suo esempio l'ha poi consegnato completamente alla Chiesa perché fosse la Chiesa ad attuarlo. La Chiesa attua questo piano di santità nei confronti del mondo e della umanità vivendolo e diffondendolo».¹⁵

La vocazione universale alla santità si attua nella Chiesa, luogo in cui Cristo ha posto i mezzi spirituali che la favoriscono, a partire dal Battesimo. Di qui si irradia nel mondo.

Giaquinta svolge questo tema nel capitolo *Il santo uomo sociale*: il santo, inserito nel mondo, è principio dinamico, contemporaneamente parola dello Spirito e risposta alle attese dell'umanità, nella misura in cui corrisponde all'amore di Dio.

¹³ «C'è dunque un problema di trascendenza e insieme di condiscendenza: da una parte il Dio trascendente, dall'altra il Dio che discende attraverso la partecipazione. Si tratta però di una antinomia solo apparente perché al fondo c'è uno stesso piano che consiste nella volontà da parte di Dio di partecipare la propria realtà di amore alla creatura umana non abbassandosi Lui, ma elevando la creatura stessa. Questo, infatti è lo scopo del piano della condiscendenza e della partecipazione: elevare la creatura umana fino a Dio» (Id., *La santità*, 17).

¹⁴ «La santità non è qualcosa che viene dal di fuori, cioè la semplice parola di Dio, né qualche cosa che viene da dentro di noi e da noi stessi: la santità è una realtà che nasce per opera dello Spirito Santo. Da qui la necessità di dare spazio in tutta la vita spirituale allo Spirito Santo perché è solo Lui che forma in noi la santità, ovvero forma in noi il volto di Cristo» (*ivi* 31).

¹⁵ *Ivi* 43.

Cuore propulsore del massimalismo dell'amore è, infatti, Dio che ci ama di amore eccessivo e interpella alla risposta. Perché questa chiamata e risposta siano evidenti, occorre un gruppo propulsore, caratterizzato da dinamismo, fraternità, nello stile politico delle formiche.

L'itinerario pedagogico di Dio è portare dall'esterno all'interno. In questa direzione deve procedere ogni itinerario educativo e formativo.

«Dobbiamo saper vedere, anche nella pedagogia di una alleanza povera, la realtà dell'amore divino che conduce e che aiuta a maturare un popolo duro e difficile [...]. Nell'Antico Testamento a un certo momento appare un aspetto nuovo della alleanza: il cuore nuovo di cui parlano Geremia ed Ezechiele. L'esperienza da cui si parte è quella di una alleanza esterna e collettiva che non riesce a responsabilizzare e non viene osservata. Di qui l'esigenza di un nuovo tipo di alleanza interiore e personale. Tale fatto nuovo è presentato con il termine "cuore". La caratteristica del cuore, secondo gli Ebrei, è l'essere principio di vita, cioè centro delle passioni e delle emozioni: amore, odio, desiderio, volontà, gioia, tristezza, collera, coraggio, paura, orgoglio. Il cuore è anche sede della intelligenza, quindi ricettacolo delle idee, della memoria e centro della riflessione [...]. È ancora Dio che prende l'iniziativa dell'alleanza che diventerà fatto interiore, personale [...]. La conclusione della alleanza non è una legge, ma un rapporto vitale, un patto di amore, anche se espresso in forma di governo (teocrazia) e di "cuore nuovo" di cui parla Geremia.

Ezechiele parla di uno spirito nuovo come fatto interiore e dinamico. Quale è il significato dello Spirito nell'alleanza?

Per cogliere un primo significato bisogna riferirsi ai vari passi dell'Antico Testamento: *lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque* (Gen 1,2), dei Salmi e dei libri sapienziali, mentre la piena rivelazione si ha nel Nuovo Testamento: lo spirito è lo Spirito Santo e l'alleanza è la santità da lui prodotta. Si tratta, evidentemente, della santità pneumatologica: è lo Spirito, infatti, che opera in noi la santità cristologica sulla esemplarità di Maria, nella Chiesa e attraverso i sacramenti.

È evidente che il rapporto tra cuore e spirito è dovuto allo Spirito Santo che scrive nel cuore, e in questo c'è tutta la

dinamica tra la grazia e la santità. Il passaggio dalla vecchia alleanza della legge scritta alla nuova (Pasqua e Pentecoste) è di una chiarezza assoluta».¹⁶

Come si vede, esplicita la *dimensione teoantropologica della Rivelazione*.

Dal punto di vista *teologico* il volto di Dio è la Trinità, Dio amore, non solitudine, ma comunione. Egli, il Santo, non è fuori della storia, è vicinissimo, fedelissimo, infinito nella misericordia. Nella storia conduce il suo popolo e i singoli verso la meta. Li conduce con la sua presenza e le sue mediazioni, con i mezzi di grazia e di natura.

La risposta della *creatura* è una risposta d'amore, quell'amore che fa tutt'uno con la fede e la speranza. Così, i cammini di speranza sono pure cammini di fede e di amore, aprono al futuro, alla vita escatologica. L'uomo nuovo è l'uomo in esodo, tra il già e non ancora della santità, in un cammino di vita morale che dalla conversione giunge all'accoglienza delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo, aprendosi alla vita mistica.¹⁷

Dalla pedagogia alla mistica: ecco l'itinerario educativo cristiano, un itinerario di santità, non solo di conversione, un cammino di interiorità e di socialità, non intimistico, ma aperto al mondo nella scelta del bene nel bene, non per forza umana, ma per il dono della grazia.¹⁸ L'opera del formatore e dell'educatore è proporzionare gli interventi a seconda delle età e delle condizioni di vita.¹⁹

Portare al *di più*, al *massimalismo*.

«Esiste una differenza tra il vecchio e il nuovo popolo: il vecchio nasce per una azione iniziale dello Spirito [...] non

¹⁶ Id., *L'alleanza* 194s.

¹⁷ Id., *La speranza*, ove dedica due capitoli alla pedagogia della speranza (102-110, 111-120) anticipando con la mistica della speranza (92-101).

¹⁸ Ecco le tematiche svolte in *L'uomo nuovo*: L'uomo nuovo, la vita nuova (41-50), per la dimensione cristologica (33-40), il messaggio di Cristo all'uomo nuovo è il comandamento dell'amore (51-58), la struttura comunitaria dell'uomo nuovo (59-68), lo Spirito operatore del mistero di novità (69-77), il compito missionario (78-87), l'agonia caratteristica essenziale dell'uomo nuovo (88-95), l'utopia, la speranza (104-110), Maria la donna nuova (111-114).

¹⁹ Id., *La speranza* 111-121, cf 11.

genera i membri del popolo eletto, perché nascono per nascita naturale; nella nuova Chiesa lo Spirito Santo non solo è presente nella Chiesa sul popolo eletto, ma è Egli stesso che genera i nuovi membri del popolo eletto: noi siamo [...] opera dello Spirito Santo, noi siamo generati dallo Spirito Santo, noi siamo figli dello Spirito Santo».²⁰

Nel mondo bisogna essere seme di speranza, essendo pasta lievitante, pane profumato, pronto a lasciarsi mangiare dai fratelli: «Non è un cammino facile, ma non siamo soli. Il Signore, la Madonna ci sono compagni in questo nuovo cammino».²¹

Un'attenzione particolare mons. Giaquinta rivolge agli aderenti al Movimento, scandendo la formazione a vari livelli, da quella umana a quella cristiana, alla persona consacrata, alla oblata apostolica. La prospettiva è formare in sé l'anelito alla santità per trasmetterlo agli altri.²²

Questo itinerario del *di più* è sempre accompagnato dall'umiltà, dal riconoscimento della fragilità. Lo ha messo ben in evidenza nel trattare la pedagogia della speranza, contro il pessimismo e la superficialità, nel riconoscere che la memoria del passato non deve paralizzare, ma deve spingere in avanti, nella costruzione del futuro personale e collettivo. In un certo senso mons. Giaquinta spinge al massimalismo dell'amore e al massimalismo dell'umiltà, aprendo la via alla virtù di essere imperfetti.²³

Il compito arduo e ardito dell'educazione

Una Lettera programmatica

«Abbiamo tutti a cuore il bene delle persone che amiamo, in particolare dei nostri bambini, adolescenti e giovani. Sappiamo infatti che da loro dipende il futuro di questa nostra città. Non possiamo dunque non essere solleciti per la formazione delle nuove generazioni, per la loro capacità di orien-

²⁰ Id., *L'uomo nuovo* 77.

²¹ *Ivi* 114, cf 110.

²² Id., *Per essere dono*, rispettivamente 15-63, 67-110, 113-173, 177-237, 238-48, 249-53.

²³ PETER RICARDO, *Ritrovare il gusto del limite ovvero il diritto di essere imperfetti*, in *Ricerca di senso* 1.2003, febbraio 91-96.

tarsi nella vita e di discernere il bene dal male, per la loro salute non soltanto fisica ma anche morale.

Educare però non è mai stato facile, e oggi sembra diventare sempre più difficile. Lo sanno bene i genitori, gli insegnanti, i sacerdoti e tutti coloro che hanno dirette responsabilità educative. Si parla perciò di una grande “emergenza educativa”, confermata dagli insuccessi a cui troppo spesso vanno incontro i nostri sforzi per formare persone solide, capaci di collaborare con gli altri e di dare un senso alla propria vita. Viene spontaneo, allora, incolpare le nuove generazioni [...]. Si parla di una “frattura fra le generazioni”, che certamente esiste e pesa, ma che è l’effetto, piuttosto che la causa, della mancata trasmissione di certezze e di valori [...]. Sono in questione non soltanto le responsabilità personali degli adulti o dei giovani, che pur esistono e non devono essere nascoste, ma anche un’atmosfera diffusa, una mentalità e una forma di cultura che portano a dubitare del valore della persona umana, del significato stesso della verità e del bene, in ultima analisi della bontà della vita. Diventa difficile, allora, trasmettere da una generazione all’altra qualcosa di valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita. Tutte queste difficoltà, infatti, non sono insormontabili. Sono piuttosto, per così dire, il rovescio della medaglia di quel dono grande e prezioso che è la nostra libertà, con la responsabilità che giustamente l’accompagna [...]. La libertà dell’uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale.

Quando però sono scosse le fondamenta e vengono a mancare le certezze essenziali, il bisogno di quei valori torna a farsi sentire in modo impellente: così, in concreto, aumenta oggi la domanda di un’educazione che sia davvero tale. La chiedono i genitori, preoccupati e spesso angosciati per il futuro dei propri figli; la chiedono tanti insegnanti, che vivono la triste esperienza del degrado delle loro scuole; la chiede la società nel suo complesso, che vede messe in dubbio le basi stesse della convivenza; la chiedono nel loro intimo gli

stessi ragazzi e giovani, che non vogliono essere lasciati soli di fronte alle sfide della vita. Chi crede in Gesù Cristo ha poi un ulteriore e più forte motivo per non avere paura: sa infatti che Dio non ci abbandona, che il suo amore ci raggiunge là dove siamo e così come siamo, con le nostre miserie e debolezze, per offrirci una nuova possibilità di bene».

Di qui l'indicazione di alcune esigenze comuni di un'autentica educazione.

Il «bisogno anzitutto di quella vicinanza e di quella fiducia che nascono dall'amore: penso a quella prima e fondamentale esperienza dell'amore che i bambini fanno, o almeno dovrebbero fare, con i loro genitori. Ma ogni vero educatore sa che per educare deve donare qualcosa di se stesso e che soltanto così può aiutare i suoi allievi a superare gli egoismi e a diventare a loro volta capaci di autentico amore.

Già in un piccolo bambino c'è inoltre un grande desiderio di sapere e di capire, che si manifesta nelle sue continue domande e richieste di spiegazioni. Sarebbe dunque una ben povera educazione quella che si limitasse a dare delle nozioni e delle informazioni, ma lasciasse da parte la grande domanda riguardo alla verità, soprattutto a quella verità che può essere di guida nella vita.

Anche la sofferenza fa parte della verità della nostra vita. Perciò, cercando di tenere al riparo i più giovani da ogni difficoltà ed esperienza del dolore, rischiamo di far crescere, nonostante le nostre buone intenzioni, persone fragili e poco generose: la capacità di amare corrisponde infatti alla capacità di soffrire, e di soffrire insieme.

Arriviamo [...] al punto forse più delicato dell'opera educativa: trovare un giusto equilibrio tra la libertà e la disciplina. Senza regole di comportamento e di vita, fatte valere giorno per giorno anche nelle piccole cose, non si forma il carattere e non si viene preparati ad affrontare le prove che non mancheranno in futuro. Il rapporto educativo è però anzitutto l'incontro di due libertà e l'educazione ben riuscita è formazione al retto uso della libertà. Man mano che il bambino cresce, diventa un adolescente e poi un giovane; dobbiamo dunque accettare il rischio della libertà, rimanendo sempre attenti ad aiutarlo a correggere idee e scelte sbagliate. Quello che invece non dobbiamo mai fare è assecondarlo negli errori,

fingere di non vederli, o peggio condividerli, come se fossero le nuove frontiere del progresso umano.

L'educazione non può dunque fare a meno di quell'auto-revolezza che rende credibile l'esercizio dell'autorità. Essa è frutto di esperienza e competenza, ma si acquista soprattutto con la coerenza della propria vita e con il coinvolgimento personale, espressione dell'amore vero. L'educatore è quindi un testimone della verità e del bene: certo, anch'egli è fragile e può mancare, ma cercherà sempre di nuovo di mettersi in sintonia con la sua missione.

[...] Da queste semplici considerazioni emerge come nell'educazione sia decisivo il senso di responsabilità: responsabilità dell'educatore, certamente, ma anche, e in misura che cresce con l'età, responsabilità del figlio, dell'alunno, del giovane che entra nel mondo del lavoro. È responsabile chi sa rispondere a se stesso e agli altri. Chi crede cerca inoltre, e anzitutto, di rispondere a Dio che lo ha amato per primo.

La responsabilità è in primo luogo personale, ma c'è anche una responsabilità che condividiamo insieme, come cittadini di una stessa città e di una nazione, come membri della famiglia umana e, se siamo credenti, come figli di un unico Dio e membri della Chiesa. Di fatto le idee, gli stili di vita, le leggi, gli orientamenti complessivi della società in cui viviamo, e l'immagine che essa dà di se stessa attraverso i mezzi di comunicazione, esercitano un grande influsso sulla formazione delle nuove generazioni, per il bene ma spesso anche per il male. La società però non è un'astrazione; alla fine siamo noi stessi, tutti insieme, con gli orientamenti, le regole e i rappresentanti che ci diamo, sebbene siano diversi i ruoli e le responsabilità di ciascuno. C'è bisogno dunque del contributo di ognuno di noi, di ogni persona, famiglia o gruppo sociale, perché la società, a cominciare da questa nostra città di Roma, diventi un ambiente più favorevole all'educazione.

[...] Anima dell'educazione, come dell'intera vita, può essere solo una speranza affidabile. Oggi la nostra speranza è insidiata da molte parti e rischiamo di ridiventare anche noi, come gli antichi pagani, uomini "senza speranza e senza Dio in questo mondo", come scriveva l'apostolo Paolo ai cristiani di Efeso (*Ef 2, 12*). Proprio da qui nasce la difficoltà forse

più profonda per una vera opera educativa: alla radice della crisi dell'educazione c'è infatti una crisi di fiducia nella vita.

Non posso dunque terminare questa lettera senza un caldo invito a porre in Dio la nostra speranza. Solo Lui è la speranza che resiste a tutte le delusioni; solo il suo amore non può essere distrutto dalla morte; solo la sua giustizia e la sua misericordia possono risanare le ingiustizie e ricompensare le sofferenze subite. La speranza che si rivolge a Dio non è mai speranza solo per me, è sempre anche speranza per gli altri: non ci isola, ma ci rende solidali nel bene, ci stimola ad educarci reciprocamente alla verità e all'amore».²⁴

Ho riportato quasi per intero questa *Lettera* di Benedetto XVI, perché vi si trovano concentrati i temi, i principi ispiratori, le mete ideali, le preoccupazioni e le prospettive che hanno animato mons. Giaquinta.

Dall'Educazione alla mistica cristiana

Mons. Giaquinta usa l'espressione "pedagogia divina" nella quale include sia l'atto educativo, ossia l'educazione, sia la riflessione su di esso, cioè la pedagogia.

Vale la pena condividere alcune considerazioni su questi termini per individuare una possibile griglia di lettura del messaggio del nostro Autore in prospettiva educativa e pedagogica.

Il termine *Educazione* lo si fa derivare da *educare* e/o *educere*. *Educare* richiama il nutrire, l'allevare, il coltivare; quindi evidenza di più agli aspetti organici fisici. *Educere*, invece, pone l'attenzione di più sullo sviluppo degli aspetti interiori: l'immaginazione, l'emotività, l'osservazione, l'intelletto, la ragione, il giudizio, la relazionalità, l'espressività, operatività.

Il fine dell'educazione è la «promozione, strutturazione e consolidamento delle capacità personali fondamentali per vivere la vita in modo cosciente libero, responsabile e solidale nel mondo e con gli altri, nel fluire del tempo e delle età, nell'intreccio delle relazioni interpersonali e nella vita sociale storicamente organizzata, tra interiorità personale e trascenden-

²⁴ BENEDETTO XVI, Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione, 21 gennaio 2008.

za».²⁵ Mira alla «genesì della persona»,²⁶ alla sua crescita globale, integrale, unitaria, in quanto il *proprium* è favorire la «*strutturazione organica della personalità umana e del suo comportamento storico, cosciente, libero e responsabile e oggi, in un contesto di globale interdipendenza di vita, proattivamente solidale*», dentro un progetto di vita aperto al Trascendente. Presuppone una peculiare visione antropologica con le sue ricchezze e i suoi limiti; tiene presente il mistero della persona, la sua libertà, i suoi dinamismi di crescita, le sue mete ideali, le sue scelte, il suo destino storico e trascendente. Per noi è l'umanesimo ottimista che scaturisce dal Vangelo.²⁷

Educazione è una peculiare *attività* umana nella quale svolgono un ruolo particolare gli educatori - genitori e gli educandi - soggetti in crescita,²⁸ in un *rapporto* interpersonale nel quale si intrecciano molteplici relazioni, compresa la relazione con Dio. È un *processo - itinerario* di maturazione che coinvolge singolo e comunità. È *intenzionale*, perciò ha mete e obiettivi scanditi in una progettualità di interventi.

Le religioni, specie la religione cristiana, hanno svolto da sempre un ruolo importante in questo ambito. Oggi, nel nostro mondo pluralistico e in rapida trasformazione, sta emergendo una nuova consapevolezza circa la loro importanza, in quanto possono contribuire a interpretare in maniera più ricca l'esperienza umana, ad elaborare una cultura aperta alla trascendenza, a promuovere la solidarietà e la fratellanza universale di fronte alle sfide del fondamentalismo religioso e al deserto spirituale provocato dall'ateismo.

In questa vasta impresa l'*educazione cristiana* vuole dare il suo apporto valorizzando il ricco patrimonio educativo e pedagogico accumulato nei secoli, grazie alle esperienze, opere, congregazioni religiose e altre istituzioni.²⁹ Essa è un

²⁵ NANNI C., *Educazione*, in DSE 369. Il *Dizionario* è molto ricco, sviluppa svariati aspetti, dimensioni, prospettive sia scientifiche che pratiche, della realtà educativa e della ricerca su di essa.

²⁶ *Ivi* 372.

²⁷ *Ivi* 372.

²⁸ Intesi in senso ampio cf P. GIANOLA, *Educando*, in DSE 362-363; Id., *Educatore*, in *ivi* 365-367; G. GROppo, *Educatore cristiano*, in *ivi* 367-368, cf pure le voci relative alle istituzioni, ambienti e ambiti dell'educazione.

²⁹ Cf G. GROppo *Educazione cristiana*, in DSE 382s. Z. Trenti, *Educazione religiosa*, in DSE 394-396.

processo unitario nel quale converge la maturazione umana e quella cristiana dei singoli credenti e delle comunità.

In quanto umana intende promuovere la libertà per una vita più genuinamente umana; favorisce una *crescente capacità critica* di fronte alle aspirazioni e ai progetti di vita propagandati dalla cultura dominante; alimenta la passione fattiva per la verità contro ogni forma di scetticismo e relativismo; accende nella coscienza la gioia di porsi concretamente al servizio del vero e del bene in un progetto di vita autenticamente umano, ardentemente missionario; orienta, quindi, verso un impegno serio, realistico, concreto di umanizzazione del mondo.

In quanto cristiana mira a sviluppare il germe della vita divina ricevuto nel Battesimo, fino alla piena configurazione a Cristo, in un continuo processo di conversione e di crescita nella vita teologale.

Di qui gli *obiettivi di crescita nella vita di fede* mediante l'assimilazione vitale del messaggio evangelico, l'introduzione progressiva nella vita liturgico-sacramentale con una comprensione progressiva della dimensione misterica dell'esistenza cristiana in intimo rapporto di culto e vita, nella vita morale con una conoscenza sempre più profonda e attiva della proposta evangelica in un vero tirocinio di pratica cristiana, nella scoperta vocazionale e nell'iniziazione all'apostolato ecclesiale e alla missionarietà.

È un processo che coinvolge tutte le componenti delle comunità ecclesiali, dalla famiglia alla scuola, ai gruppi giovanili, alle associazioni, ai movimenti. Presuppone una comunità umana e credente adulta, coerente con l'opzione fondamentale di fede, in un progetto di vita unificante la persona che assume una peculiare valenza educativa.

Convertirsi è iniziare un cammino ove non si identifica il punto di partenza con la meta, ma è tensione verso di essa, sperimentando costantemente la distanza tra l'ideale e il reale, nelle ambiguità e tensioni storiche, nell'accettazione e valorizzazione dei tratti caratteristici delle singole età della vita. Un posto speciale spetta alle nuove generazioni, in particolare al mondo giovanile, per il fatto che in queste età si elaborano le coordinate esistenziali e i progetti di vita che dovrebbero orientare le scelte di futuro.

L'educazione cristiana è un vero "apprendistato", lungo e faticoso; mira all'acquisizione e al consolidamento di quelle strutture dinamiche che sono le virtù. Presuppone la presenza di testimoni i quali per i giovani sono un efficace aiuto in quanto mostrano nel concreto che è possibile la conversione e la crescita in Cristo.³⁰

Sull'educazione, quindi sull'educazione cristiana, nei secoli si è sviluppata una vasta e articolata riflessione che oggi abbraccia ambiti scientifici: dall'ambito filosofico e teologico, a quello storico e giuridico, economico, sociale, psicologico, comunicativo, metodologico.

La storia soprattutto moderna, più precisamente del '900, potrebbe suggerire non pochi rapporti con mons. Giaquinta. Sarebbe un altro studio da fare.³¹

La molteplicità delle scienze mette in luce la complessità dell'educazione, ma anche il bisogno di sintesi tra conoscenze scientifiche e saggezza di vita che favorisca il discernimento nel servire in modo corretto la crescita della persona in umanità, cioè nell'amore.³²

Le sfide attuali nel campo educativo evidenziano l'urgenza di una nuova *paideia* che porti a *ripensare globalmente* l'educazione, la formazione, l'istruzione, e porti ad elaborare una *humanitas* nel contesto attuale pluralistico, in dialogo e nel confronto interdisciplinare e interculturale, ripensando la vicenda umana e la sua crescita nella sua globalità, per prospettarne uno sviluppo dal volto umano per ogni persona e per tutta la persona.

Queste considerazioni sono *fondamentali nel ripensare* la prospettiva pedagogica di mons. Guglielmo Giaquinta. A tito-

³⁰ Ivi 382-384; Id., *Pedagogia cristiana* 854-857, Id., *Teologia dell'educazione. Origine identità compiti*, Roma, LAS, 1991; CIARDELLA P. - GRONCHI M. (a cura di), *Testimonianza e verità*, Roma, Città Nuova 2000; CAVAGLIÀ P. - CHANG H.C.A - FARINA M. - ROSANNA E. (a cura di), *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio. La via dell'educazione*, Roma, LAS 1998.

³¹ Cf NANNI C., *Pedagogia*, in DSE 851-854 offre una sintesi delle fasi di maturazione; LANFRANCHI - PRELLEZO, *Educazione*; FIZZOTTI E., *Psicologia dell'atteggiamento religioso. Strategie, percorsi e prospettive*, Trento, Erikson 2006.

³² Cf SECCO L., *La pedagogia dell'amore. Amare nelle diverse età della vita*, Roma, Città Nuova 2006.

lo esemplificativo evidenzio alcuni snodi, istanze e prospettive che ci interpellano più direttamente.

Sono interessanti le annotazioni circa la pedagogia cristiana e la teologia dell'educazione fatte da Giuseppe Groppo che al riguardo è un'autorità scientifica.³³

Egli distingue la teologia dell'educazione dalla pedagogia cristiana, in quanto la prima è di natura teologica ed esercita nei confronti delle scienze dell'educazione, compresa la pedagogia, la funzione *critica, stimolatrice, integratrice*. È *critica*, in quanto propone un'antropologia e una teleologia che permettono una più ampia e profonda conoscenza del mistero della persona umana, delle sue strutture, della sua condizione storica, dei suoi fini. Così, favorisce un discernimento delle antropologie e teleologie che sono alla base delle diverse teorie pedagogiche. È *stimolatrice*, perché permette di scoprire prospettive nuove, inedite sull'educazione, che possono aprire la strada a nuove teorie e nuovi percorsi. È *integratrice*, perché propone la novità cristiana, la chiamata alla filiazione divina, alla santità, promuovendo percorsi di conversione che mirano alla santità, alla meta escatologica.

Oggi la teologia dell'educazione dovrebbe svolgere *quattro impegni specifici*.

Con l'aiuto delle scienze dell'educazione dovrebbe in *primo luogo* recensire i principali problemi che le culture attuali pongono alla fede delle comunità cristiane in campo educativo e pedagogico; *in secondo luogo* dovrebbe assumere con vivo senso critico le attese delle comunità cristiane circa la natura e i contenuti della salvezza cristiana, i problemi dell'autonomia delle realtà e finalità temporali, il significato della funzione umanizzatrice dell'educazione; *in terzo luogo* dovrebbe studiare a fondo i processi di conversione e di crescita cristiana, per comprendere in qual modo possono diventare contemporaneamente processi di autentica promozione e maturazione umana; *infine* dovrebbe arrivare a tracciare i parametri fondamentali di un itinerario di crescita e maturazione umano-cristiana sia a livello personale che comunitario definendo nello stesso tempo le componenti essenziali dell'educazione cristiana.

³³ GROPPA, *Pedagogia cristiana* 856; Id., *Teologia dell'educazione* 1195.

Oggi queste istanze sono quasi unanimemente condivise grazie alla svolta conciliare che ha accolto l'istanza moderna della centralità del soggetto e l'ha ricompresa alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa, offrendo un nuovo e più fecondo contesto per riflettere sull'educazione ispirata ai valori evangelici. Ha promosso il rinnovamento della teologia nelle sue molteplici articolazioni. Questo favorisce il confronto tra scienze dell'educazione e scienze teologiche.³⁴

Al riguardo la Pontificia Facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium" sta offrendo un ricco contributo, in quanto fin dalle origini ha posto alla base delle scienze dell'educazione le scienze teologiche e filosofiche. Uno dei contributi più significativi è senza dubbio la ricerca interdisciplinare avviata su Maria e l'educazione di Gesù Cristo e del cristiano.³⁵

La ricerca è appena avviata.

Resta aperto tutto il campo della mistagogia. La proposta cristiana dovrebbe condurre a coniugare educazione e mistagogia.

Il termine *mistagogia*, da *mysterion* e *agen*, significa "guidare", "iniziare" all'esperienza del Mistero. Quindi, è un intervento "educativo" *sui generis* in quanto accompagna le persone sulla strada che conduce all'esperienza del Mistero rivelato

³⁴ *Gaudium et Spes* 22 è il testo fondamentale che guida l'antropologia anche di mons. Giaquinta. Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem* lo riprende in chiave mariana e femminile. Benedetto XVI lo tematizza in risposta alle nuove istanze socio-culturali e socio-religiose (cf FARINA M., *La Verità di Cristo nella storia: Testimonianza e dialogo. La via dell'educazione*, in *PATH* vol 5 [2006] 143-175). La Chiesa Italiana l'ha sempre presente nelle sue proposte pastorali (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, "Rigenerati per una speranza viva" (1Pt 1,3): testimoni del grande "sì" di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno Ecclesiale Nazionale, 29 giugno 2007). In questa direzione vanno i *Forum del Progetto culturale*.

³⁵ M. FARINA - M. MARCHI (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. La pedagogia interroga alcune fonti biblico-teologiche*, Roma, LAS 2002; G. LOPARCO - M.P. MANELLO (a cura di), *Maria nell'educazione di Gesù Cristo e del cristiano. Approccio interdisciplinare a Gv 19,25-27*, Roma LAS 2003; M. DOSIO - M. GANNON - M.P. MANELLO - M. MARCHI (a cura di), "Io ti darò la maestra...". *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, Roma LAS 2005. In ambito formativo cf DEL CORE PINA - FISICHELLA MARIA (a cura di), *Il noviziato tra vecchi e nuovi modelli di formazione*, Roma, LAS 2008.

da e in Cristo.³⁶ Comporta l'iniziazione al Mistero, la celebrazione e l'assimilazione progressiva e vitale della Rivelazione quale autocomunicazione di Dio Trinità attraverso i Sacramenti, la progressiva conformazione al Figlio di Dio.

È, quindi, un processo personale favorito dalla mediazione di una persona che introduce e accompagna all'esperienza di Dio. A livello antropologico si radica nella coscienza creaturale - la persona umana immagine divina - portata a pienezza nella vita filiale ove il credente sperimenta di essere il "tu" di Dio nell'amore, di avere in Lui la fonte della vita, la forza della propria crescita, la propria meta, grazie a Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, che nella sua santissima umanità ci ha rigenerati, facendoci partecipi nello Spirito della sua vita filiale; ci ha raccolti come figli dispersi nella famiglia di Dio.

Il processo mistagogico comporta diversi momenti e tappe che possono essere articolate analogicamente ai processi educativi, nella consapevolezza che qui in modo singolare emerge il primato di Dio, il suo comunicarsi alla creatura in un rapporto di amore paradossalmente paritario, in un cammino che termina nella visione beatifica.

Se l'educazione insiste di più sulla responsabilità umana, sempre tenendo presente che il Signore è la sorgente, la via e la meta di ogni cammino educativo, l'itinerario mistico mette più in rilievo la gratuità di Dio che si fa presente nella vita del credente e la trasforma, sempre tenendo presente che tutto ciò si attua grazie al "sì" della creatura.

Si tratta, quindi, di due punti di vista di pensiero e di azione, convergenti nella sorgente e nelle mete ideali e per molti aspetti anche nel percorso storico.

Sulla dimensione mistica vi sono altri interventi che tematizzano l'apporto di mons. Giaquinta.

³⁶ Cf AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2004; G.G. PESENTI, *Mistagogia*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998, 820-823; della stessa Editrice cf le diverse collane di Mistica, quali "Testi Mistici", "Esperienza e fenomenologia mistica", "Studi Carmelitani"; cf pure F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003; Id., *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

È un campo interessante non solo di ricerca, ma anche di confronto per itinerari spirituali e pastorali.

Alcuni percorsi nella prospettiva umanistico-mistica di Guglielmo Giaquinta

In conclusione vorrei segnalare alcuni elementi che mi sembrano fondamentali per procedere nello studio del pensiero e dell'opera di mons. Giaquinta.

- Siamo interpellati ad accogliere la sua proposta, individuandone un principio di semplicità e di essenzialità.
- Egli è vissuto in un tempo in cui bisognava informare, la dimensione formativa dell'annuncio sembrava più evidente. Oggi vi è una società obesa di parole, pertanto è necessario sobrietà nelle parole per giungere a parole-testimonianza-fecondità sociale.
- Il centro è l'amore di Dio che conduce all'umanesimo ottimista della creatura fatta di amore e per amore.
- L'amore è logica nel cammino della vita: la logica della carità deve vivificare la grammatica del quotidiano.
- Nella ecclesialità e nella famiglia umana nasciamo, cresciamo, maturiamo nel senso della vita come vocazione e missione.
- La nostra crescita è secondo una spiritualità sociale, profondamente mistica e non intimistica.
- È concreta; sa valorizzare i mezzi di natura e di grazia, ed è aperta al dono di sé fino all'oblazione redentiva sull'esempio di Cristo, della Vergine e di tanti testimoni.
- Operiamo nella valorizzazione dei tre ambiti missionari e di santificazione: Parola, Culto-Sacramenti, vita morale.
- Siamo interpellati ad elaborare percorsi concreti educativi e formativi che scaturiscano dall'esperienza professionale e spirituale, sull'esempio di mons. Giaquinta che proponeva quanto contemplava e viveva, perciò lo irradiava.
- La ricerca di itinerari non deve portare a schematismi e burocrazie, ma deve accompagnare nel cammino di conversione verso la santità tutte le categorie di persone, distinguendo il punto di partenza dal punto di arrivo.

- La ricerca del bene nel bene, il di più, fa sì che i membri del Movimento *Pro Sanctitate* debbano essere come segnali che richiamano alla carità perfetta, un po' come fa la vita religiosa con la pratica dei consigli evangelici.

In compagnia

La nostra abitazione è nel Signore il quale ci conduce ai fratelli. Ogni iniziativa ha in lui il suo luogo di nascita, di sviluppo, di attuazione, nella semplicità, in compagnia della Madonna.

«Non amiamo le cose complicate, difficili, cerimoniose, troppo architettate, ma la semplicità, che è l'espressione e la traduzione in termini nostri della semplicità evangelica.

Nel Vangelo guardate la figura di Gesù: una figura profondamente umana, semplice, tranquilla, serena, sorridente, non complicata, non sofisticata, spontanea, divina, soprannaturale, familiare; guardatelo nelle parabole, guardatelo nei vari episodi, guardatelo anche negli insegnamenti più alti: Gesù è sempre semplice, buono, dolce, familiare, immediato».³⁷

Maria è sempre presente quale madre: «Un posto tutto particolare tra le vocazioni occupa la vocazione della Madonna. In lei ritroviamo, sia pure in gradi altissimi, gli stessi elementi e le stesse componenti presenti in noi e, in primo luogo, il codice genetico soprannaturale. Se c'è infatti una creatura nella quale la presenza e la esistenza di un codice genetico soprannaturale è evidente questa è la Madonna, perché Maria nasce immacolata, il che vuol dire che Dio, dall'eternità, avendola predestinata a diventare la Madre divina, la chiama all'essere in una condizione particolare che, secondo il Suo piano, è il presupposto necessario perché lei possa attuare tutto il resto della sua missione [...]. Che la Madonna possa essere sempre per noi il centro polarizzante, che sia lei a guidarci nell'attuazione delle nostre vocazioni».³⁸

³⁷ Id., *Per essere dono* 249.

³⁸ Id., *La chiamata* 131, 136.

CONCLUSIONI

Gaetano Zito

Dopo aver approfondito, nei Convegni precedenti, la lezione di Giaquinta sulle tre virtù teologali e sul Dio-Trinità, i lavori di questa quarta giornata di studio sono ruotati essenzialmente attorno ad alcune domande: quale visione dell'uomo ha Giaquinta? quali sono i fondamenti della sua antropologia? a quali prospettive è necessario orientare l'uomo di oggi per favorire in lui la pienezza della sua dignità di persona? In verità, sembra che il riferimento ai tre termini-chiave, alleanza-chiamata-santità, assunti quali riferimenti peculiari per la comprensione dell'antropologia e della sua connotazione ottimista in Giaquinta, dalle relazioni ascoltate hanno fatto emergere nuove domande e nuovi percorsi di ricerca insieme alle risposte.

Mi limito a segnalare alcuni spunti da quanto i relatori, con grande competenza, ci hanno oggi consegnato. L'uomo è chiamato a recuperare, nel nostro tempo soprattutto, la sua dimensione di icona di Dio, che è l'archetipo, e a vivere la pienezza della sua chiamata alla libertà, aperto alla speranza, testimone dell'agape. La santità in questa prospettiva, è il contrario della mediocrità, è il coraggio di prendere sul serio la vita e il battesimo (Colzani). Se tutta la storia della salvezza è la storia di Dio che insegue l'uomo lungo le strade della storia, per Giaquinta l'alleanza è il luogo dell'ottimismo antropologico, sancito da Gesù nella parabola del Padre misericordioso (Moriconi). L'antropologia di Giaquinta è eco dell'antropologia dei Padri della Chiesa e dipende essenzialmente dalla lezione agostiniana, registrata nel *De Trinitate*, dell'uomo immagine della Trinità, e dalla lezione di Ireneo di Lione dell'uomo immagine di Cristo che, a sua volta, è immagine visibile del Padre invisibile. Questa immagine di Dio l'uomo è chiamata a manifestarla nella fraternità (Gisana).

L'antropologia ottimista di Giaquinta è, dunque, la proposta di un uomo nuovo nell'alleanza con Dio in Cristo, consegnata attraverso la Chiesa e i sacramenti, e nella conformazione a Cristo risponde alla chiamata alla santità (Pangallo).

L'ideale di Giaquinta è poter guidare ciascun uomo sulle vie di Dio, per colmare il vuoto, il desiderio di Dio, il desiderio di felicità insito nella persona. L'antropologia proposta da Giaquinta è, pertanto, reale, concreta e rende l'uomo aperto al mistero, all'incontro con Dio, in relazione dinamica e creativa con gli altri uomini (Asti). Volendo cogliere la portata della proposta di Giaquinta per l'oggi, ci si rende conto che egli si pone come un educatore, che sa derivare la sua pedagogia dalla pedagogia di Dio, è padre spirituale, è uomo mistico, pastore, teologo, autore di testi che aiutano l'uomo a sanare le frammentazioni dell'oggi (Farina).

Il lavoro di questa giornata mi pare possa riassumersi nel lavoro di un pittore o, piuttosto, nel lavoro coordinato di più pittori finalizzato alla realizzazione di un'opera d'arte: uno ha approntato la cornice (Colzani), un altro ha preparato la tela (Moriconi), poi sono state date le pennellate di base a tinte forti (Gisana), altri hanno provveduto a comporre l'immagine con colori vivaci (Pangallo e Asti) e, infine, con delicatezza e fine precisione sono stati rifiniti i contorni (Farina).

Anche questo convegno ci ha, dunque, consegnato materiali rilevanti per qualità e quantità, che sarà necessario riprendere con calma per poter desumere tutta la portata per la conoscenza di ciò che Giaquinta ha insegnato, continua ad insegnare, ha vissuto e continua a sollecitarci a vivere. Questi risultati, infatti, ci interpellano a livello personale. Lasciarli soltanto sul piano dell'acquisizione culturale equivarrebbe a sminuirne la portata e a fargli torto. In riferimento alla relazione di base di Colzani, possiamo dire che l'estasiata bellezza è necessario che si muti in impegno dell'agape, per veicolare l'articolata e intrinseca dimensione di alleanza-chiamata-santità della vita cristiana con una presenza nella storia carica di ottimismo cristiano, testimoni ed educatori di speranza nel tempo e nel luogo in cui ciascuno di noi vive la propria vicenda umana.

L'antropologia ottimista espressa da Giaquinta forse può suggellarsi con l'affermazione del Concilio Vaticano II: «Chi segue Cristo, uomo perfetto, diventa lui pure più uomo» (*Gaudium et spes*, 41).

INDICE

SALUTO		
<i>Teresa Carboni</i>	pag.	5
PRESENTAZIONE		
<i>Gaetano Zito</i>	»	9
<i>Oltre l'antropocentrismo</i>		
L'ICONA E L'IDOLO		
<i>Gianni Colzani</i>	»	13
1. L'uomo: realtà iconica ed ek-statica	»	15
2. Dall'icona all'idolo: la pretesa idolatrica	»	20
3. Verso una nuova concezione della persona	»	23
3.1. <i>Chiamati a libertà</i>	»	25
3.2. <i>Aperti alla speranza</i>	»	28
3.3. <i>Testimoni dell'agape</i>	»	30
Conclusioni	»	33
LA FEDELTA' DEL SIGNORE È PER SEMPRE		
<i>Riflessione sul senso delle Alleanze nella Bibbia</i>		
<i>Bruno Moriconi</i>	»	35
1. Dio non desiste dal suo progetto "uomo"	»	36
2. Il senso delle Alleanze	»	38
3. La benedizione di tutti i popoli in Abramo	»	43
4. L'alleanza con Israele	»	46
5. L'alleanza in Cristo mediante lo Spirito	»	46
5.1. <i>La promessa del cuore nuovo</i>	»	47
5.2. <i>Lo Spirito della libertà filiale</i>	»	49
Conclusioni	»	51
LA RELAZIONE DELL'UOMO CON DIO		
NELLA SPIRITUALITÀ DI GIAQUINTA		
<i>Echi di antropologia patristica</i>		
<i>Rosario Gisana</i>		
1. L'uomo immagine della Trinità	»	55
2. Lineamenti di antropologia in chiave relazionale	»	58
2.1. <i>L'essenza della relazione con Dio</i>	»	60
2.2. <i>Il segno di una relazione "dinamica"</i>	»	66
3. La dilatazione di un rapporto massimale	»	72
Conclusioni	»	81

“L'UNICO METRO È CRISTO!”.

La dimensione cristologica ed ecclesiologica della chiamata alla santità nel Servo di Dio Guglielmo Giaquinta

Mario Pangallo

1. Alleanza e chiamata alla santità	»	85
2. La santità come conformazione al Signore Gesù	»	86
3. Il massimalismo evangelico	»	92
4. Il massimalismo evangelico, l'alleanza e la chiamata alla santità	»	96

IL SANTO

L'antropologia ottimista di Guglielmo Giaquinta

Francesco Asti

Introduzione	»	101
1. Il Dio tre volte santo	»	104
2. Gesù, modello e perfezionatore della fede	»	108
3. La Chiesa santa	»	111
4. L'uomo spirituale	»	115
5. Una società retta dallo Spirito Santo fra utopia e realtà	»	120
6. L'idea di santo	»	125
7. I mezzi della santità	»	129
8. Imparare dai santi per una pastorale evangelica ed ecclesiale	»	132

LA PEDAGOGIA DELLA SANTITÀ IN GIAQUINTA

Marcella Farina

Premessa	»	137
Il compito arduo e ardito dell'educazione	»	150
Dall'Educazione alla mistica cristiana	»	154
Alcuni percorsi nella prospettiva umanistico-mistica di Guglielmo Giaquinta	»	161
In compagnia	»	162

CONCLUSIONI

<i>Gaetano Zito</i>	»	163
---------------------	---	-----

