

L'uomo, via della Chiesa

Karin Heller

Facoltà di Teologia, Lugano

Per i vescovi, i preti, i diaconi, i fedeli, chiamati a rispondere a tutti coloro che cercano aiuto presso la Chiesa, il compito è particolarmente difficile: come annunciare il Vangelo di Cristo a uomini con reazioni sovente istintive, avidi di potere, dominati da desideri numerosi rispetto alla felicità e preoccupati di scongiurare sciagure? L'uomo contemporaneo, secondo le vicende, brama o rigetta Dio stesso e il suo Cristo con lo Spirito Santo conformandosi a canoni del piacere e della *malchance* stabiliti e accolti da lui. Questi canoni riguardano in particolare la vita in coppia, l'ammissione dei divorziati-risposati ai sacramenti della Chiesa, il sacerdozio della donna.¹

Per noi, non si possono risolvere queste difficoltà della fede cercando di coprirle con un discorso "pio", "logico" e "scientifico". L'uomo d'oggi potrà considerare la fede allo stesso tempo come compatibile e incompatibile con i modelli antropologici proposti dal post-marxismo, dal liberalismo e dal dirigismo economico, quando scoprirà le corrispondenze profonde tra la Rivelazione e la natura umana.

Nel presente articolo vogliamo parlare di tre temi essenziali dell'antropologia teologica. In un primo tempo conviene afferrare i rapporti tra la Parola di Dio, le parole degli uomini, l'umanità e le società. Questo studio permetterà di arrivare al secondo

¹ Cfr. al riguardo: J. RATZINGER, *Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa*. In: "L'Osservatore Romano" - 30 giugno-1 luglio 1989, p. 7.

punto, cioè: considerare nuovamente la teologia dell'Incarnazione per scoprire come l'uomo è creato "a immagine di Dio". Infine, cercheremo di rispondere a un problema attuale: l'amore tra Dio e l'umanità, tra l'uomo e la donna, sono possibili, sono auspicabili?

1. UMANIZZAZIONE DELLA PAROLA FINO ALL'INCARNAZIONE

La parola è un elemento costitutivo essenziale dell'uomo, poiché essa gli permette di orientarsi nell'universo vasto e complesso in cui è nato, chiamato a muoversi e a morire. Questa realtà della vita umana è all'origine di un vero compendio del comportamento umano all'interno del quale i miti hanno un posto peculiare. Il mito, infatti, al contrario di ciò che pensano ancora oggi, purtroppo, numerose persone, non è il prodotto dell'immaginario, una fiaba, ma la traduzione di un fatto in parole, anche se l'immaginario può contribuire in modo importante alla sua elaborazione.² La sua potenza risiede nel fatto che è sempre **creatore**. Fonda o disfa un mondo. Il mito spiega all'essere umano come funzionano la vita e la morte. Di conseguenza, ha una funzione **rivelante**. Permette all'uomo di affrontare la **verità** della sua vita e della sua morte. Il mito risponde quindi a un problema fondamentale di ogni educazione in cui la verità dell'essere umano è una cosa inseparabile da un'altra, cioè: sapere se e come si può vivere con questa verità.

Grazie all'uso del simbolo e del linguaggio simbolico, il mito apre all'uomo diverse possibilità quando sfrutta a fondo le ambivalenze di ogni simbolo. Permette di scoprire le verità su se stesso non in maniera pura e dura, ma all'interno di una "storia" che permette di aprire gli occhi su un dettaglio o di chiuderli su altri. Il mito rende sopportabili i lati spiacevoli, perfino orribili, della vita. **Attesta che la felicità, la vita sopportabile, sono accessibili.** Perciò i miti hanno sempre un carattere terapeutico: «ci sgravano, ci rendono lieti; grazie a loro, l'ansia diventa latente e si trova nel tempo assunta».³ Di conseguenza, il mito ha sempre un aspetto **redentore**.

Gli elementi messi in risalto finora appaiono nei due racconti della creazione contenuti nei tre primi capitoli della *Genesi*: in Genesi 1, è la Parola che crea tutte le cose. In Genesi 2, Dio, quando indirizza all'uomo la sua parola, dà un senso alla sua esistenza che consiste nel preservare dalla morte la creazione e tutti gli esseri viventi. In

² Il dizionario greco-francese di A. Bailly dà per questo termine come significato di base: *parole, discours*. Per Michel Meslin il mito è «un'esplorazione simbolica dei rapporti con gli esseri e con il divino. È grazie al mito che l'uomo può afferrare mediante "una storia" i difficili rapporti che gestiscono l'universo, compreso i rapporti con il divino e con Dio stesso» (M. MESLIN, *Pour une Science des Religions*, Seuil, Paris 1973, p. 222).

³ Cfr. AA.VV., *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, M. FUHRMANN (hrsg.), Wilhelm Fink, München 1971, 1990², p. 528.

seguito, Dio dà all'uomo maschio il potere di nominare, cioè di attribuire una funzione, **una ragione d'essere**, agli animali; quest'attività culmina nell'esclamazione dell'uomo di fronte alla donna per riconoscere in lei «l'osso delle sue ossa e la carne della sua carne» (Gen 2, 23). Poi, in Genesi 3, il serpente introduce in tutta la creazione ordinata un disordine espresso in termini di lotta, di dolore, di seduzione-dominazione, d'ingratitudine. Quando riprende la Parola di Dio trasformandola dà inizio a un modo di vivere che è una contraffazione mortale della Parola e della vita donate da Dio.

Per gli autori biblici, la Parola di Dio è quindi vita dell'universo e degli uomini. In Israele dove parla secolo dopo secolo, la Parola adotta un modo d'essere fondamentale alla comunicazione tra individui e società. Ciò che la Parola adotta dal mondo è il rito e il mito inseparabili l'uno dall'altro. Grazie alla sua capacità creatrice delle intelligenze e delle libertà umane invece, la Parola annuncia una **storia nuova**. Attraverso il mito e il rito dimostra nei fatti prodotti da essa, nei significati emessi da essa, quale è il Dio che l'invia e parla in essa.⁴ In questo modo è data all'umanità e insegnata a Israele un'immagine ricreata, riformata della divinità. Nello stesso movimento, la Parola presenta di nuovo con pazienza una maniera d'essere-uomo-con-Dio. Una nuova via è prescritta all'essere umano per diventare un uomo che vive con il Dio di Israele.

Questa prescrizione è rivelata da Dio e avviene con l'alleanza conclusa con Abramo. Stabilisce una comunità di destino molto particolare tra il Dio di Abramo e la discendenza del patriarca. Essa si scopre come le primizie di ciò che Dio ha promesso. Questa discendenza non è soltanto uscita da una volontà della carne, ma prima di tutto dalla fede in ciò che Dio ha annunciato. In questo modo, la messa al mondo dei figli di Abramo non avviene nelle condizioni di un mercanteggiamento, di un Dio che si vende e dell'uomo che compera il suo favore; ma si realizza a motivo dell'uomo che crede e spera e Dio che provvede gratuitamente (Gen 22, 8). Nell'essere stesso e nell'agire di ognuno dei membri del popolo di Abramo appare quindi un'“immagine” dell'uomo, un tipo d'uomo, finora mai considerato nell'umanità.

2. L'UMANITÀ DI CRISTO

L'affermazione di Gesù concepito per opera dello Spirito Santo è per molti cristiani sia una “fiaba”, sia un’“assurdità”. Per gli uni, Gesù è stato concepito come tutti i bambini del mondo, ma di lui si diceva che era “Figlio di Dio”. Per gli altri, l'umanità di Gesù cessa progressivamente di essere “umana”. La rinchiudono in un'immagine irreale di un dio onnipotente apparso sulla terra. Questa concezione dell'uma-

⁴ Cfr. L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1962. In quest'opera, lo studio della Parola e del suo rapporto con i miti e riti è uno dei più luminosi accessi a una teologia dell'Incarnazione del Verbo.

nità di Gesù scarta a poco a poco la realtà della croce e l'appello a seguire Gesù nella sua morte per risorgere con lui. Finisce col ridurre la fede cristiana a un moralismo.

Per riconoscere la dimensione veramente umana dell'umanità di Gesù, occorre inanzitutto scoprire come Dio la prepara nell'umanità peculiare della razza nata simultaneamente dalla fede e dalla carne di Abramo.

Questo riconoscimento non è possibile alle sole forze umane. È l'opera della sapienza e dello Spirito dati ai profeti; sapienza e Spirito non sono mai mancati a Israele affinché si stabilisca, giorno dopo giorno, una comunione tra l'uomo che rimane sottomesso al peccato, e Dio la fedeltà del quale è inalterabile. Mediante la sapienza e lo Spirito, Dio stesso ha preparato in Israele un posto poiché sia un giorno occupato dal proprio Figlio. Questo posto è quello del Figlio di Davide, Figlio di Abramo (Mt 1,1), pegno e compimento della promessa divina. Di conseguenza, l'umanità di Gesù è veramente umana perché è iscritta all'interno di una verità antropologica dell'essere umano, cioè: essere costituito per aver qualcuno a capo; l'umanità è in modo inseparabile corpo e capo, voluta da Dio per aver a capo il Messia-Re.

Poi, l'umanità di Gesù è veramente umana a motivo dell'identità trascendente di Gesù che entra nel divenire degli uomini avendo un rapporto trascendente con lo Spirito. Per capire tale affermazione, occorre tornare alla creazione di Adamo; nella genealogia di Gesù presentata da Luca, Adamo è designato come «figlio di Dio» (3,38). Per gli uomini, la difficoltà consiste nel non poter concepire un'umanità diversa da quella composta da uomini infedeli, impotenti a far sparire l'ingiustizia, la malattia e la morte.

La Bibbia oppone a questa *verità della cultura* la propria verità: l'umanità di Adamo esce da Dio. Il peccato e la morte che intervengono in seguito non cambiano niente a questa costituzione fondamentale. Ora, il riconoscimento di questa verità di fede non è possibile alla sola carne umana. Nasce dall'ascolto fedele di Dio che dichiara in permanenza di aver creato l'uomo per la vita e non per la morte. L'identità specifica dell'umanità di Israele è quindi inseparabile da una rivelazione data con l'autorità di Dio e accolta nella fede; questa rivelazione insegna agli uomini d'Israele come sono *figli di Dio*.

La concezione di una Madre-Vergine non basta per riconoscere l'umanità specifica di Gesù. L'annuncio rivolto a Maria che concepirà un figlio senza conoscere uomo non le dà il segreto dell'identità del Messia. Ci vuole una rivelazione. «Lo Spirito santo scenderà su di te». Senza la dichiarazione di Dio, la concezione per opera dello Spirito rimarrebbe per Maria un atto estraneo della carne umana. Maria è quindi introdotta nel mistero dell'essere santo che nascerà da lei; con l'autorità di Dio, è manifestato e dato il dono dello Spirito, e Maria risponde con la propria fede. Anche nel caso della donna graziata che è Maria, la carne umana non può riconoscere l'identità del Figlio e l'umanità unica del Figlio. Dio, che fa nascere la fede nella sua Parola, è l'unico a poter introdurre l'umanità in modo giusto nel mistero dell'Incarnazione del Figlio.

In questo modo la fedeltà di Gesù nel mondo è manifestata come una fedeltà

eterna. Di conseguenza, l'umanità del Figlio esiste soltanto come grazia e fonte di grazia. Essa verifica il rapporto trascendente delle due persone procedure, il Figlio e lo Spirito Santo, con la persona non-proceduta del Padre. È nell'umanità di Gesù concepita per opera dello Spirito Santo, che Dio si riconcilia con il mondo. La missione dello Spirito che opera la concezione di Gesù, mira difatti in Gesù alla consacrazione tutta intera a Dio «per salvare il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1, 21). A motivo del posto unico di Messia, Capo dell'umanità, e in ragione dell'identità unica del Figlio venuto per prendere questo posto, l'umanità trova nella concezione di Gesù per opera dello Spirito un nuovo inizio della sua vita e la sua risurrezione con il suo Messia e nella potenza dello Spirito.

Quanto all'uomo, si considera o in attesa o indietro rispetto alla Parola di Dio che crea la vita e la salva. In questa posizione, l'uomo parla o non parla in comunione di grazia. Niente può sostituirsi a questa comunione di grazia quando si tratta di parlare di Dio, poiché «Dio solo parla bene di Dio».⁵ Quest'affermazione ricorda la fonte dalla quale dipende ogni teologia pratica autentica che vuole evitare *l'ubriachezza verbale* quando parla di Dio. Occorre quindi per il teologo e il pastore frequentare e ascoltare la Sapienza di Dio. All'ascolto partecipato, bisogna aggiungere, però, l'esperienza della vita di grazia, la nostra introduzione, la nostra associazione, alla vita stessa di Dio che è vita tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: una comunità d'esistenza eterna, la gioia della concordia che oltrepassa ogni opera del nostro immaginario.

3. LO SPOSALIZIO: UN PROBLEMA TEOLOGICO ESSENZIALE DELL'ANSIA ANTROPOLOGICA, RELIGIOSA E CONIUGALE

Lo studio teologico del rapporto sponsale tra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa, tra l'uomo e la donna uniti nel sacramento del matrimonio, è inseparabile dalla coscienza dell'unità tra Dio, Creatore e Salvatore della sua creatura, e questa stessa creatura. La difficoltà attuale di riflettere in maniera teologica sulla vita dei sessi proviene da una volontà semplificatrice. Si traduce in questi termini: «sposo-sposa, è un modo di parlare che svanisce con l'Antico Testamento. Nel Nuovo, rimane soltanto la filiazione».⁶

Questa posizione induce una concezione secondo la quale i sessi rischiano di conservare soltanto un significato biologico e affettivo. Dietro tutto questo dibattito si profila ultimamente la domanda seguente:

- il sesso di Cristo è un accidente inevitabile e senza portata, o
- è una concessione alla cultura per la quale ogni essere importante era un uomo maschio, o

⁵ Cfr. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954. p. 236.

⁶ Cfr. al riguardo come esempio: H.U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes, Einsiedeln 1971³, pp. 156-157.

- il sesso di Cristo comporta una rivelazione irriducibile del disegno creatore, redentore e santificante di Dio per l'umanità, che è composta di uomini e donne.⁷ Intendiamo collocare la nostra riflessione nella prospettiva dell'ultima proposizione.⁸

Rispetto ai dibattiti che agitano i cristiani sul tema della coppia, della condizione matrimoniale e di quella femminile, occorre tornare alla costituzione originale dell'uomo e della donna creati «**due in una sola carne**» (Gen 2, 24). L'originalità della concezione biblica dell'uomo e della donna consiste in questo: la donna non è un compimento dell'uomo che si aggiungerebbe **dal di fuori**; secondo il testo stesso della Genesi, lo sforzo dell'uomo maschio di trovare un tale compimento nelle creature già esistenti non va a finire. Ma Dio salva l'uomo maschio dalla solitudine quando apre la sua carne; essa è unica fonte dell'essere umano maschio e dell'essere umano femmina. Ormai la carne unica è condivisa, scambiata tra loro due.

Per la Bibbia, la parità tra l'uomo e la donna si manifesta in questo nuovo modo di esistere: «**due in una sola carne**». La difficoltà dei dibattiti attuali proviene dall'errore rispetto all'origine stessa dell'uomo e della donna. Questi non costituiscono due soggettività che si incontrano. Non c'è all'origine un **IO-TU**, ma **per mezzo di un dono di Dio** un **LEI, SONO IO**. L'essere umano globale è potenzialmente in se stesso **Lei e Io**. Ciò che è alla base, non è quindi un soggettivismo in due, ma un **altruismo** messo in attività mediante la distinzione dei sessi, la quale è l'opera di un terzo, Dio stesso. Di conseguenza, la distinzione non è un semplice problema del linguaggio che proviene dall'esteriorità, dalla distanza, dalla disuguaglianza, ma è un problema d'alterità creata esclusivamente **per l'amore**.

La non-confusione di queste alterità appare soltanto nell'esercizio dell'amore. Più l'amore è sviluppato in una comunione sempre più alta, più il problema dell'esteriorità sparisce e più la confusione appare impossibile. Ognuno degli attori dispone liberamente dell'altro nell'altro di ciò che è e di ciò che ha. Quest'antropologia di Genesi 2 è presentata come una rivelazione, una decisione di Dio per l'uomo. Non può essere confusa con ciò che le religioni della natura e le scienze umane immaginano dei sessi e dei loro rapporti.

Quando Gesù definisce lo statuto dell'uomo e della donna, torna a questo mistero della volontà di Dio nascosto all'inizio delle coppie.⁹ Tra Dio e Adamo è rivelato un disegno divino. Dio apre la carne di Adamo per rendergliela come Eva, e per iscrivere **l'atto di gratitudine** verso Dio nella sola carne dell'uomo-umanità.¹⁰ Il ministero eucaristico è quindi da comprendere a partire da questa sola carne condivisa, scambiata tra l'uomo e la donna.¹¹ I termini «sposo», «sposa» contengono un senso divino nascosto.

⁷ Cfr. al riguardo delle due prime posizioni: *La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté*, in "Lumière et Vie" 224 (Settembre 1995). La terza posizione, che è la nostra, non è considerata in nessuno dei contributi pubblicati da questo numero.

⁸ L. BOUYER colloca la sua riflessione sul problema dell'ammissione delle donne ai ministeri ordinati nella stessa linea. cfr. *Le métier du théologien*, pp. 172-173.

⁹ Cfr. Mt 19, 4-5 e par.

¹⁰ Cfr. Gn 2,23. Quando dice: «osso delle mie ossa, e carne della mia carne», Adamo, salvato dalla solitudine, rende grazie a Dio.

Alla luce della rivelazione veterotestamentaria, Gesù si attribuisce il titolo divino di Sposo nell'ora in cui viene e nell'ora in cui Israele raggiunge il compimento. Facendo così, Gesù compie il disegno segreto di Dio. Il rapporto di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, con il popolo eletto è dichiarato inseparabile dal fatto che l'essere umano è uomo e donna. Lo sposalizio tra Cristo e la Chiesa è conforme a ciò che Dio ha voluto nell'Eden, quando ha creato Adamo per Eva e quando ha condotto Eva ad Adamo.

In questo modo Gesù, quando viene nel mondo, lascia al Padre il compito della preparazione e dell'iniziativa proprie a colui che decide ed è obbedito e che per mezzo di Adamo, poi per mezzo di Israele, prepara Maria, la figlia di Sion a concepire il Figlio, il Verbo eterno di Dio. La preminenza del Padre stabilisce quindi una **parità reale** tra il Figlio eterno consegnato alla Sposa e la Chiesa consegnata dal Padre al Figlio unico, suo Sposo. La presenza carnale del Verbo eterno non schiaccia la Chiesa, poiché lo stesso Padre consegna l'uno all'altra per una comunità d'esistenza. Coloro che il Padre ha condotto a lui, il Figlio, il Figlio li conduce al Padre. Quando comunica alla Chiesa lo Spirito presso il Padre, Gesù dà alla Chiesa la capacità di compiere in questo mondo le sue opere e opere più grandi ancora di quelle compiute nel momento del suo passaggio in mezzo agli uomini¹¹.

Secondo la Bibbia, la *gratia gratis data* è consegnata da Dio a uomini concreti. Essa può trasformare i rapporti tra i sessi e salvarli dalle corruzioni. Esse sono la bravosia, la dominazione e la riduzione dell'altro ad una "cosa"; trasformano questo genere di rapporto amoroso in un antitipo dell'amore. Tutto il problema sta quindi nello scoprire il matrimonio cristiano, i ministeri ordinati, e il sacerdozio comune dei fedeli, nella dinamica dell'amore creato da Dio quando ha costituito l'umanità uomo e donna. Lì solo sono poste in permanenza le condizioni di uno scambio: un dono per essere ricevuto, e una gratitudine la quale manifesta la realtà del dono.

CONCLUSIONE

La beatitudine consiste nel riconoscere che il Verbo eterno di Dio si è consacrato all'umanità al di là di tutti i suoi bisogni. Le azioni del Figlio di Dio nella sua condizione di Verbo eterno e di Figlio oltrepassano tutti i limiti dell'utilità, poiché sono l'intera consacrazione dell'amore.

Quanto all'essere umano, deve scoprire che è chiamato a consacrare se stesso allo stesso modo; lo è con tutto ciò che è e per mezzo dello Spirito diffuso nel suo cuore in seguito alla Morte-Risurrezione-Ascensione di Gesù Cristo. Ogni essere umano si rivela creato a *immagine di Dio* nel modo in cui si considera di fronte al Verbo di Dio generato eternamente dal Padre.

¹¹ Cfr. al riguardo: K. HELLER, *Le sacerdoce et la relation homme-femme*, in ID., *Et couple il les créa*, Cerf, Paris 1997, pp. 177-188.

¹² Cfr. Gv 14,12.