

L'OTTIMISMO CREAZIONALE DI SAN JOSEMARÍA

*Santiago Sanz Sánchez**

«Il Signore ha voluto che noi suoi figli, che abbiamo ricevuto il dono della fede, manifestiamo l'originaria visione ottimistica della creazione, l' "amore per il mondo" che palpita nel cristianesimo»¹.

In queste pagine vorrei riflettere teologicamente, pur se in modo necessariamente incompleto, su questa affermazione di San Josemaría, che si trova, per così dire, nel cuore del messaggio che Dio ha affidato a questo santo sacerdote del XX secolo, per cercare di cogliere le sfide e le provocazioni di tale messaggio per l'odierna teologia della creazione. Desidero introdurre la mia riflessione seguendo tre suggerimenti.

1. TEOLOGIA DEI SANTI, TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ, TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

In primo luogo, terrò presente un'interessante indicazione di Hans Urs von Balthasar, il quale, alla fine della prefazione al suo noto sag-

* Pontificia Università della Santa Croce.

¹ *Forgia*, n. 703. In realtà, questo testo si ritrova in un documento precedente, rivolto ai fedeli dell'Opus Dei. «Ha voluto il Signore che, con la nostra vocazione, manifestiamo quella visione ottimista della creazione, quell'amore per il mondo che palpita nel cristianesimo» (*Lettera 9-I-1959*, n. 19). Soltanto che dove prima si leggeva "vocazione", ora si legge "fede", perché il messaggio non è destinato esclusivamente ai suoi figli spirituali, ma a tutti i cristiani. (La traduzione in italiano dei testi di San Josemaría è mia, salvo ovviamente nel caso delle opere già tradotte e pubblicate). Ho attinto questi testi, come la maggior parte di quelli che citerò di opere inedite, da E. BURKHART - J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, 3 voll., Rialp, Madrid, 2010-2013; questa vasta opera, che nel suo insieme supera le 1500 pagine, costituisce lo studio teologico più completo fatto fino a questo momento sugli insegnamenti di San Josemaría.

gio *Solo l'amore è credibile*, del 1963, scriveva: «Superfluo aggiungere che la trattazione che segue non contiene nulla di fondamentalmente nuovo, che anzi essa cerca di seguire principalmente il pensiero dei grandi santi della tradizione teologica: Agostino, Bernardo, Anselmo, Ignazio, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, Teresa di Lisieux... Quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli»².

Questo bisogno del teologo di andare dai santi per ascoltarli non è, per così dire, un mero esercizio devozionale, ma si inserisce nel contesto del rinnovamento della teologia avvenuto nel corso del secolo XX, costituendone uno dei capisaldi, e che consiste nella ripresa del vincolo esistente fra teologia e spiritualità o, se si vuole, tra teologia e vita. Questo è il secondo suggerimento, che vorrei accogliere da un'altra importante figura del XX secolo, Jean Daniélou. In un noto articolo del 1946, che ha esercitato una notevole influenza sullo sviluppo di un nuovo modo di fare teologia, Daniélou criticava la separazione fra teologia e vita che si osservava nel panorama teologico a lui contemporaneo. Citando il P. de Montcheuil, si lamentava del fatto che «pur avendo a che fare con le verità più valide e le più attuali, la teologia dà un'impressione di assenza o di irrealtà»³. Alla radice di una tale impressione si trova, sempre secondo il de Montcheuil, una dissociazione tra l'esercizio della ragione teologica e la esperienza spirituale di cui questa trae la sua origine⁴. Proprio per questo, sottolinea Daniélou, «non è più possibile dissociare, come è stato fatto in troppi casi nel passato, teologia e spiritualità [...]». È un tratto saliente del pensiero attuale lo sforzo per congiungere di nuovo, come al tempo dei Padri della Chiesa, la teologia e l'ascesi, perché esse si completino l'una attraverso l'altra»⁵.

² H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2002 (orig. 1963), 9-10.

³ J. DANIELOU, *Gli orientamenti attuali del pensiero religioso*, in G. PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 97-124 [orig. *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 79 (1946) n. 249, 5-21], qui 101.

⁴ «Quando si domanda a una teologia di rinnovarsi, non le si domanda di esprimersi in una nuova filosofia, ma di assimilare l'esperienza spirituale da cui è nata questa filosofia» (*ibidem*).

⁵ *Ibidem*, 119. Un'ascesi non chiusa nel soggetto individuale, ma intimamente ecclesiale e missionaria, è appunto una delle esigenze per questa nuova teologia: «tener conto dei bisogni delle anime, essere animata da uno spirito di apostolato, essere impegnata interamente nell'opera di edificazione del Corpo di Cristo» (*ibidem*).

Va detto, non come inciso ma come elemento appartenente alla sostanza della proposta, che Daniélou concepisce la costituzione di una nuova teologia spirituale interessata a «lo studio della nostra condizione di figli di Dio e specialmente a definire la vocazione del laico cristiano»⁶. Qui si inserisce il tentativo di ridare in particolare al matrimonio, come anche all'attività del credente nel mondo della politica, il loro significato cristiano forte⁷. Con questo si apre la grande questione del valore che il teologo deve riconoscere a tutte le realtà umane, in quanto «una svalutazione dei valori temporali non appartiene allo spirito del cattolicesimo»⁸. Questo riconoscimento del valore delle realtà create nulla toglie alla novità radicale del Mistero Pasquale di Cristo, che è mistero di morte e risurrezione; si tratta invece, da parte del teologo, di «situare i valori in una visione totale dell'uomo cristiano e, di conseguenza, mostrare bene

⁶ *Ibidem*, 120. Pochi anni prima, nel 1940, parlando del laico nella Chiesa, Romano Guardini aveva scritto: «La sua natura non può essere definita negativamente – come avviene tanto spesso, nel senso che il laico non abbia alcun *ordo* sacro. In verità egli rappresenta la prima e fondamentale forma dell'uomo credente. Mentre il presbitero serve direttamente la Rivelazione, egli è riferito in modo particolare al mondo; ma il mondo è creazione di Dio. La responsabilità per esso gli è affidata quale compito cristiano [...]. La salvezza dell'anima per lui si compie in quanto egli procura che il mondo si faccia giusto davanti a Dio [...]. La volontà di Dio non pende al di sopra del mondo, ma sta in esso – nel fatto che il mondo è così com'è» (R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2000, 49; orig. *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg 1940, 20). Tra i vari tentativi che la teologia cattolica conobbe in quegli anni per capire il senso della missione trasformatrice che il cristiano porta avanti in mezzo al mondo, spicca il progetto del teologo belga Gustave Thils di una *teologia delle realtà terrene* (*Théologie des réalités terrestres*, 2 voll., Desclée de Brouwer, Bruges 1946-1949). Questa ed altre proposte pubblicate poco dopo (Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris 1953; J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris 1953) sono alla base degli insegnamenti conciliari contenuti nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che cercano di orientare positivamente l'autentico impegno dei cristiani per il perfezionamento delle realtà temporali. Per un'analisi delle somiglianze e differenze dell'insegnamento di San Josemaría rispetto ad alcuni di questi autori, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 85-89.

⁷ DANIELOU, *Gli orientamenti*, rispettivamente, 121 e 122.

⁸ *Ibidem*, 122. Riproduciamo il contesto della frase citata: «Il compito del teologo appare qui duplice. Da un lato, egli deve riconoscere a tutte le realtà umane il loro valore. E a questo proposito, vi è qualcosa di interamente legittimo nella reazione attuale contro una svalutazione dei valori temporali che non appartiene allo spirito del cattolicesimo. La svalutazione delle creature, legittima sul piano spirituale che si collochi da un punto di vista pratico e pedagogico, diventa illegittima quando si trasforma in giudizio teologico» (*ibidem*, 122-123).

il primato della nuova creazione operata nell'uomo dalla grazia, la quale si dischiude nelle virtù teologali»⁹.

Queste considerazioni ci portano dritti verso il terzo suggerimento che mi prefiggo di accogliere, e che riguarda la situazione concreta della teologia della creazione proprio nel secolo appena trascorso. Qui l'autore che ci sollecita è Joseph Ratzinger / Benedetto XVI, che da decenni ha richiamato l'attenzione sull'importanza del dogma (a volte dimenticato) della creazione e la necessità di una nuova riflessione su di esso nel contesto presente¹⁰.

Altrove ho avuto modo di descrivere la situazione della dottrina della creazione nel XX secolo. Si è passati da una visione che tendeva a ridurla a mero prologo distaccato della teologia della redenzione, ad una situazione opposta, propensa all'assorbimento della dottrina della creazione in quella della redenzione¹¹. Se nel primo caso una visione

⁹ *Ibidem*, 123.

¹⁰ Limitandoci alle opere e contributi di Joseph Ratzinger dedicati esclusivamente al tema della creazione, segnaliamo: *Schöpfung*, in J. HÖFER – K. RAHNER (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IX, Herder, Freiburg i/B 1964², coll. 460-466; *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in H.J. Schultz, *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München 1969, 232-245; *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburger Universitätsreden (68), Pustet, Regensburg 1980 (*Im Anfang schuf Gott - Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg i.B. 1996, 77-94); *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Pustet, Regensburg 2009. Ovviamente, si possono trovare riferimenti all'importanza della creazione in molte altre opere di Ratzinger. Per uno studio e raccolta di testi, cfr. J. RODRÍGUEZ MAS, *La doctrina sobre la creación y el pecado original en la teología de Joseph Ratzinger. El valor de la categoría de relación*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae 2013. Per quanto riguarda Benedetto XVI, senza pretesa di esaustività, segnaliamo: *Discorso nell'Udienza generale*, 9 novembre 2005; *Discorso ai membri della Curia romana*, 22 dicembre 2005; *Omelia a Regensburg*, 12 settembre 2006; *Fede, ragione e università* (Discorso a Regensburg), 12 settembre 2006; *Discorso a Verona*, 19 ottobre 2006; *Angelus*, 28 gennaio 2007; *Incontro col clero della diocesi di Roma*, 22 febbraio 2007; *Meditazione nell'Aula del Sinodo*, 6 ottobre 2008; *Discorso ai membri della Curia romana*, 22 dicembre 2008; *Omelia nella solennità dell'Epifania*, 6 gennaio 2009; *Esort. Apost. Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 8; *Omelia nella Veglia Pasquale*, 23 aprile 2011; *Discorso nella sede romana dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 3 maggio 2012; *Messaggio ai partecipanti al Meeting di Rimini*, 10 agosto 2012.

¹¹ Cfr. S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, EDUSC, Roma 2003; più brevemente *Id.*, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, «*Annales Theologici*» 18 (2004) 111-154.

troppo ottimista dei valori naturali aveva potuto guidare verso una sorta di giustapposizione della creazione rispetto alla grazia, nel secondo invece il rischio è che le categorie proprie dell'economia storica della salvezza (in particolare la nozione di *kenosi*) possano non solo oscurare la specificità dell'agire creatore di Dio, ma anche essere indebitamente applicate all'essere divino stesso¹². A questo proposito mi sembrano lucide le parole che Benedetto XVI rivolgeva a un gruppo di sacerdoti pochi anni fa: «Negli ultimi decenni, la dottrina della Creazione era quasi scomparsa in teologia, era quasi impercettibile. Ora ci accorgiamo dei danni che ne derivano. Il Redentore è il Creatore e se noi non annunciamo Dio in questa sua totale grandezza – di Creatore e di Redentore – togliamo valore anche alla Redenzione. Infatti, se Dio non ha nulla da dire nella Creazione, se viene relegato semplicemente in un ambito della storia, come può realmente comprendere tutta la nostra vita? Come potrà portare veramente la salvezza per l'uomo nella sua interezza e per il mondo nella sua totalità? Ecco perché per me, il rinnovamento della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza»¹³.

In continuità con queste riflessioni si trova ciò che l'allora cardinale Ratzinger scriveva qualche anno prima, nel 2002, precisamente a proposito della canonizzazione di San Josemaría: «Tra gli uomini – anche cristiani – del nostro tempo, c'è chi pensa che, dopo la creazione, Dio si sia "ritirato" e ormai non abbia più alcun interesse per le nostre cose di tutti i giorni. Secondo questo modello di pensiero, Dio non potrebbe più entrare nel tessuto della nostra vita quotidiana»¹⁴. Commentando l'affer-

¹² Cfr. S. DEL CURA ELENA, *Creación "ex nihilo" como creación "ex amore": su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*, «*Estudios Trinitarios*» 39 (2004) 55-130, qui 91-93, dove si apre ad una applicazione dell'idea di *kenosi* alla creazione, fermo restando che *stricto sensu* la *kenosi* si deve riferire solo alla croce di Cristo, e proprio per questo, si prendono le distanze dall'idea di un'inclusione della *kenosi* nell'essere stesso di Dio. È significativo che nella versione in italiano dell'articolo, pubblicata pochi anni dopo, lo stesso autore evita dilungarsi sulla questione, dando forse l'impressione di aver abbandonato tale applicazione: cfr. *Id.*, *Creazione e salvezza in prospettiva trinitaria*, «*Lateranum*» 75 (2009/1) 199-243, qui 227.

¹³ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della diocesi di Bolzano-Bressanone*, 6 agosto 2008.

¹⁴ J. RATZINGER, *Lasciare operare a Dio*, «*L'Osservatore Romano*», 6 ottobre 2002.

mazione del Signore sulla costante attività di Dio Padre (cfr. Gv 5, 17), l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede sosteneva che l'atteggiamento di Escrivá, cioè la fiducia in un Dio che non si è ritirato dal mondo, che opera adesso e che ci chiede di metterci a sua disposizione, contiene un teocentrismo «che è per me un messaggio di grandissima importanza. È un messaggio che conduce al superamento di quella che si può considerare la grande tentazione dei nostri tempi: la pretesa cioè che dopo il *big bang* Dio si sia ritirato dalla storia. L'azione di Dio non si è "fermata" al momento del *big bang*, ma continua nel corso del tempo sia nel mondo della natura che nel mondo umano»¹⁵. Questo riconoscimento del primato di Dio e della sua azione nel nostro mondo e nella nostra storia non equivale ad una resa o disimpegno, ma al contrario, nel caso concreto della fisionomia dell'Opus Dei, l'istituzione fondata da San Josemaría, esso conduce ad una «apertura incondizionata a tutte le sfide di questo mondo, sia nell'ambito accademico, sia nell'ambito del lavoro, sia nell'ambito dell'economia, ecc. Chi ha questo legame con Dio, chi ha questo colloquio ininterrotto può osare rispondere a queste sfide, e non ha più paura; perché chi sta nelle mani di Dio cade sempre nelle mani di Dio. È così che scompare la paura e nasce, invece, il coraggio di rispondere al mondo di oggi»¹⁶.

Come è noto, al centro della predicazione di San Josemaría c'è l'invito a "santificare il lavoro". Ebbene, quando in un'intervista rilasciata negli anni '60 gli venne chiesto di illustrare brevemente questo messaggio, lui iniziò la sua risposta indicando la difficoltà di spiegarlo in poche parole, in quanto «in questa espressione sono impliciti concetti fondamentali propri della teologia della creazione». E aggiunse subito dopo: «Quel che ho sempre insegnato – da quarant'anni a questa parte – è che ogni lavoro umano onesto, sia intellettuale che manuale, deve essere realizzato dal cristiano con la massima perfezione possibile: vale a dire con perfezione umana (competenza professionale) e con perfezione cristiana (per amore della volontà di Dio e al servizio degli uomini). Infatti, svolto in questo modo, quel lavoro umano, anche quando può sembrare umile e insignificante, contribuisce a ordinare in senso cristiano le realtà temporali – manifestando la loro dimensione divina – e viene assunto e

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

incorporato nell'opera mirabile della Creazione e della Redenzione del mondo. In tal modo il lavoro viene elevato all'ordine della grazia e si santifica: diventa opera di Dio, *operatio Dei, opus Dei*»¹⁷.

Tenendo presenti i suggerimenti sopraindicati, che non pretendono di offrire un panorama completo ma che sicuramente delineano elementi rilevanti del pensiero teologico attuale, e le parole appena trascritte, vorrei presentare in ciò che segue alcuni spunti che mostrino come dagli insegnamenti di San Josemaría, un santo del nostro tempo, possa trarre profitto la riflessione teologica sulla creazione.

Mi concentrerò in particolare su tre aspetti: il legame tra creazione e redenzione; il valore delle realtà create; la nozione di unità di vita. Successivamente prospetterò, in dialogo critico con alcune proposte recenti, ciò che a mio avviso è il punto che sta alla base di tutto ciò: una rivalutazione dello stato originario. E concluderò con l'enumerazione di alcune conseguenze, anche pratiche, di questa rivalutazione di una teologia dello stato originario, che danno alla riflessione teologica sulla creazione un realista ottimismo creazionale.

2. IL LEGAME TRA CREAZIONE E REDENZIONE, TRA CRISTOCENTRISMO E AUTONOMIA DELLE REALTÀ CREATE

Il punto di *Forgia* citato all'inizio come ispiratore di queste pagine, contiene una seconda parte che, per così dire, concretizza quell'ottimismo creazionale: «Pertanto, non deve mai mancare lo slancio nel tuo lavoro professionale, e nel tuo impegno per costruire la città terrena»¹⁸. Anche se il punto finisce qui, una versione precedente dello stesso testo continuava così: «allo stesso tempo, come discepoli di Cristo che *hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri* (Gal 5, 24), cercate di mantenere vivo il senso del peccato e della generosa riparazione, di fronte ai falsi ottimismo di chi, *nemici della croce di Cristo* (Fil 3, 18), fondano tutto sul progresso e sulle umane energie»¹⁹.

¹⁷ *Colloqui*, n. 10. Per un'analisi teologica di questa dottrina, in rapporto agli insegnamenti del Magistero conciliare e posteriore, si veda P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsá, Pamplona 1986, specialmente 42-46.

¹⁸ *Forgia*, n. 703.

¹⁹ Lettera 9-I-1959, n. 19. Cfr. *È Gesù che passa*, nn. 95-101.

La visione positiva del lavoro e in generale delle attività umane non è frutto in San Josemaría di un naturalismo ingenuo. Se, da una parte, afferma con convinzione che «è tempo che i cristiani dicano ben forte che il lavoro è un dono di Dio e che non ha alcun senso dividere gli uomini in categorie diverse secondo il tipo di lavoro; è testimonianza della dignità dell'uomo, del suo dominio sulla creazione; promuove lo sviluppo della sua personalità, è vincolo di unione con gli altri uomini, fonte di risorse per sostenere la propria famiglia, mezzo per contribuire al miglioramento della società in cui si vive e al progresso di tutta l'umanità»²⁰; dall'altra, deve subito aggiungere: «Per il cristiano, queste prospettive si dilatano. Il lavoro appare infatti come partecipazione all'opera creatrice di Dio, il quale, avendo creato l'uomo, gli diede la sua benedizione: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra" (Gn 1, 28). E inoltre il lavoro, essendo stato assunto da Cristo, diventa attività redenta e redentrice: non solo è l'ambito nel quale l'uomo vive, ma mezzo e strada di santità, realtà santificabile e santificatrice»²¹. In questo modo, Josemaría interpreterà l'innalzamento di Cristo sulla Croce in chiave cosmica: «Cristo, morendo sulla Croce, attrae a Sé l'intera creazione; e, nel suo nome, i cristiani, lavorando in mezzo al mondo, devono riconciliare tutte le cose con Dio, situando Cristo sulla vetta di tutte le attività umane»²².

Questi testi, ed altri che potrebbero aggiungersi, mostrano che la predicazione del nostro santo si muove dinamicamente sui due binari della creazione e della redenzione, visti appunto in una unità dinamica. La specificità di questa sua predicazione, nel contesto delle prime decadi del XX secolo, faceva fatica ad aprirsi strada: «Nei primi anni della mia attività pastorale, quando cominciai a predicare questi concetti, alcuni non mi capirono, altri si scandalizzarono: si erano assuefatti a sentir parlare del mondo sempre in senso negativo. A me il Signore aveva fatto comprendere – e io cercavo di far comprendere agli altri – che il mondo è buono perché le opere di Dio sono sempre perfette, e che siamo noi uomini che rendiamo il mondo cattivo con il peccato. Dicevo

a quell'epoca, e continuo a dire adesso, che dobbiamo amare il mondo, perché nel mondo ci incontriamo con Dio, perché nelle cose e negli avvenimenti del mondo Dio ci si manifesta e ci si rivela. Il male e il bene si mescolano nella storia umana, e il cristiano deve essere quindi una creatura capace di discernere; ma questo discernimento non lo deve condurre mai a negare la bontà delle opere di Dio: al contrario, lo deve condurre a riconoscere il divino che si manifesta nell'umano, persino dietro la nostra stessa debolezza. Un bel motto per la vita cristiana si può trovare in quelle parole dell'Apostolo: "Tutte le cose sono vostre, voi di Cristo e Cristo di Dio" (1 Cor 3, 22), per potere così realizzare i progetti di questo Dio che vuol salvare il mondo»²³.

In realtà, la base dogmatica sulla quale poggia l'insegnamento di San Josemaría segue uno schema dottrinale piuttosto tradizionale, come si vede in questi paragrafi: «Il mondo, figli miei, le creature tutte del Signore, sono buone. La Sacra Scrittura ci insegna che, conclusa l'opera meravigliosa della Creazione, stabiliti il cielo e la terra con il loro splendido corteo di esseri (cfr. Gn 1, 31), Dio contemplò tutto ciò che aveva fatto, e vide che tutto era molto buono (Gn 1, 31). Fu il peccato di Adamo che ruppe questa divina armonia della creazione. Ma Dio Padre, giunta la pienezza del tempo, inviò al mondo il suo Figlio Unigenito per ristabilire questa pace: perché, redimendo l'uomo dal peccato, *adoptionem filiorum reciperemus* (Gal 4, 5), fossimo costituiti figli di Dio, capaci di partecipare all'intimità divina; e perché così fosse anche possibile a quest'uomo nuovo, a questa nuova branca dei figli di Dio (cfr. Rm 6, 4-5), di liberare la creazione intera dal disordine, restaurando tutte le cose in Cristo (cfr. Ef 1, 9-10), che le ha riconciliate con Dio (cfr. Col 1, 20). [...] Il Signore ci chiama perché lo imitiamo come figli suoi carissimi – *estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi* (Ef 5, 1), siate imitatori di Dio, come figli suoi molto cari –, collaborando umilmente e ferventemente al divino proposito di unire ciò che è spezzato, di salvare ciò che è perso, di ordinare ciò che l'uomo ha disordinato, di guidare verso il suo fine ciò che si smarrisce: di ristabilire la divina concordia di tutto il creato»²⁴.

²⁰ È Gesù che passa, n. 47.

²¹ Ibidem.

²² Colloqui, n. 59.

²³ Colloqui, n. 70.

²⁴ Lettera 11-III-1940, n. 2. San Josemaría cita la Scrittura secondo la Volgata o la sua traduzione al castigliano (concretamente Ef 1,10: "restaurar" invece di "recapitular"). Cfr. È Gesù che passa, nn. 112 e 183; Colloqui, n. 114.

Ristabilire, dunque, la divina concordia di tutto il creato; si potrebbe dire che questo è il compito di Cristo redentore, e questo è anche il compito del cristiano in mezzo al mondo. E quindi San Josemaría vede con grande naturalezza i testi neotestamentari sul rapporto dinamico della creazione a Cristo, come si evince da un suo commento all'inno della lettera ai Colossesi, preso dalla sua predicazione orale, del quale riproduco alcuni brani: «*Quoniam in ipso condita sunt universa...*, in Lui furono create tutte le cose nei cieli e nella terra, quelle visibili e quelle invisibili (Col 1, 16). Cosa è l'Opus Dei se non un riflesso di questo? Dobbiamo accendere nella vita quotidiana quella luce del cielo, quel tesoro infinito di grazie, che sono nascoste in Dio. Ma le dobbiamo comprendere: scoprire il *quid divinum* – come mi avete sentito ripetere centinaia di volte – presente in tutte e ognuna delle situazioni ordinarie della nostra vita.

»[...] *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt* (Col 1,16), tutte le cose furono create per mezzo di lui e in vista di lui [...]. *Et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant* (Col 1, 17); Egli è prima di tutte le cose, e tutte sussistono in lui. Ditemi se queste parole non si possano applicare anche a quest'Opera di Dio, che viene a compiere quel compito apostolico di mettere Cristo sulla vetta e nel nocciolo di tutte le attività degli uomini: *et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Gv 12, 32). Perché nessuna di quelle attività oneste è esclusa dall'ambito del nostro lavoro, che diventa manifestazione dell'amore redentore di Cristo. Noi, con la grazia della nostra specifica vocazione cristiana, divina, siamo strumenti di Dio per cooperare nella santificazione del mondo dall'interno della società civile [...].

»Tutte le cose della terra, dunque, anche le creature materiali, anche le attività terrene e temporali degli uomini, devono essere portate a Dio – e ora, dopo il peccato, redente, riconciliate –, ognuna secondo la sua propria natura, secondo il fine immediato che Dio le ha segnalate, ma sapendo vedere il loro ultimo destino soprannaturale in Gesù Cristo: perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli (Col 1, 19-20). Dobbiamo mettere Cristo sulla vetta di tutte le attività umane»²⁵.

²⁵ *Appunti da una meditazione*, 29-IX-1967 (AGP, P18, 330-331).

In queste parole troviamo sostanzialmente un'armonia fra una decisa difesa dei valori umani e naturali, e quindi della legittima autonomia delle realtà create, e una non meno decisa sottolineatura cristocentrica, che vede la croce di Cristo come centro redentore della storia. In altre parole, osserviamo un nesso dinamico fra l'ordine della natura e quello della grazia, come si evince anche da questo brano di una sua *Lettera*: «Creati e costituiti come corona e capo della creazione corporea, siamo stati ordinati per natura a servire Dio e a rendergli culto di adorazione, di amore e di lode. Oltre a ciò, per un decreto libero e interamente gratuito, senza che ci fosse da parte nostra esigenza o titolo alcuno, Dio ci elevò alla partecipazione della natura divina, ad essere figli suoi adottivi per grazia, e poter così arrivare in cielo alla contemplazione e al gaudio della sua Trinità nell'Unità [...]. Unico è il nostro ultimo fine, di fatto soprannaturale, che raccoglie, perfeziona ed eleva il nostro fine naturale, perché la grazia suppone, raccoglie, sana ed eleva la natura»²⁶.

3. IL VALORE DELLA NATURA CREATA. MATERIALISMO CRISTIANO

Nell'insegnamento di San Josemaría risuona dunque in modo forte l'affermazione del valore dell'ordine della creazione. «Questo è il grande ardimento della fede cristiana: proclamare il valore e la dignità della natura umana e affermare che, mediante la grazia che ci eleva all'ordine soprannaturale, siamo stati creati per conseguire la dignità di figli di Dio [...]. La coscienza della grandezza della dignità umana – particolarmente eminente e ineffabile, per il fatto di essere stati fatti, per la grazia, figli di Dio – forma, assieme all'umiltà, una cosa sola nel cristiano, dato che non sono le nostre forze a salvarci e a darci la vita, bensì il favore divino»²⁷. Come dicevamo prima, e si può apprezzare nel testo, quest'affermazione non è mai una esaltazione quasi pelagiana della natura umana, ma è sempre accompagnata dal riferimento alla sua origine e al suo destino in Dio. «Questo concetto teologale dell'uomo dista dal concetto puramente

²⁶ *Lettera 19-III-1967*, nn. 58 e 59.

²⁷ È *Gesù che passa*, n. 133, dove si legge anche: «Tanta audacia sarebbe davvero impossibile se non si basasse sul decreto di salvezza di Dio Padre e non fosse stata confermata dal sangue di Cristo, e riaffermata e resa possibile dall'azione incessante dello Spirito Santo».

umano e naturale, quasi tanto come dista Dio dall'umanità. Siamo uomini, di carne ed ossa, non angeli. Ma anche nel corpo, per l'influsso dell'anima in grazia, ridonda quella divinizzazione, come un anticipo della risurrezione gloriosa»²⁸.

Il punto è che, come agli inizi del cristianesimo, di nuovo «la nostra epoca ha bisogno di restituire alla materia e alle situazioni che sembrano più comuni, il loro nobile senso originario, metterle al servizio del Regno di Dio, spiritualizzarle, facendone mezzo e occasione del nostro incontro continuo con Gesù Cristo»²⁹. Lontano sia dal dualismo che dal monismo, «il senso cristiano autentico – che professa la risurrezione della carne – si è sempre opposto, come è logico, alla *disincarnazione*, senza timore di essere tacciato di materialismo. È consentito, pertanto, parlare di un *materialismo cristiano*, che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito»³⁰.

In questi testi, paradigmatici dell'insegnamento del nostro santo, possiamo vedere come l'affermazione del valore della realtà creata, materiale e spirituale, nasca non da una ragione staccata dalla fede, ma proprio dalla fede che professa l'incarnazione e risurrezione del Figlio di Dio, misteri che non sono separati, anzi poggiano, come loro fondamento, sul mistero della creazione. È dunque la fede cristiana che «ci porta a vedere il mondo come creazione del Signore, apprezzando tutto ciò che è giusto e bello, riconoscendo la dignità di ogni persona, fatta a immagine di Dio, ammirando il dono specialissimo della libertà, grazie al quale siamo padroni dei nostri atti e, con l'aiuto divino, possiamo costruire il nostro destino eterno»³¹.

In questo senso, appare in Josemaría, come nei primi Padri della Chiesa, una visione profonda del legame fra la fede nella creazione e i sacramenti, in particolar modo il mistero eucaristico. «Il mondo non è cattivo: perché è uscito dalle mani di Dio, perché è creatura sua, perché Jahvè lo guardò e vide che era buono [...]. Che cos'è questa Eucaristia – ormai imminente – se non il Corpo e il Sangue adorabili del nostro Redentore, che si offre a noi attraverso l'umile materia di questo mondo

– vino e pane –, attraverso gli “elementi della natura, coltivati dall'uomo”, come l'ultimo Concilio ecumenico ha voluto ricordare»³².

Appartiene al binomio incarnazione-risurrezione, legato alla fede nella creazione, una essenziale dimensione escatologica. «Unirci in comunione con il Corpo e il Sangue del Signore, viene ad essere per noi, in un certo senso, come scioglierci dai legami di terra e di tempo per trovarci di già con Dio nel Cielo». San Josemaría precisa subito che questo significato escatologico dell'eucaristia «potrebbe però essere frainteso: e lo è stato ogniqualvolta si è voluto presentare la vita cristiana come qualcosa di esclusivamente “spirituale” – spiritualista, voglio dire –, riservato a gente “pura”, eccezionale, che non si mescola alle cose spregevoli di questo mondo, o tutt'al più le tollera come una cosa a cui lo spirito è necessariamente giustapposto, finché viviamo sulla terra»³³. Come dirà con una frase tanto concisa quanto impegnativa, occorre imparare «a vivere ogni istante con vibrazione d'eternità»³⁴.

4. UNITÀ DINAMICA DI CREAZIONE E STORIA: L'UNITÀ DI VITA

Nell'eucaristia ha luogo la trasformazione sostanziale del pane e del vino nel Corpo e Sangue del Signore. In questo modo, si rende chiaro che le realtà di questo mondo, se unite al mistero eucaristico, possono essere trasformate in qualcosa di grande, in vita con Dio. Con delle parole pronunciate con una particolare solennità, San Josemaría insegnerà che «vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che deve essere – nell'anima e nel corpo – santa e piena di Dio: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali». Anzi, ammonirà subito

³² *Colloqui*, nn. 114-115. Queste parole, come quelle citate nelle note 29 e 30, appartengono ad una importante omelia, pronunciata nel campus dell'Università di Navarra, il cui titolo esprime con chiarezza l'ottimismo creazionale di San Josemaría: *Amare il mondo appassionatamente*. La citazione del Concilio Vaticano II corrisponde a *Gaudium et spes*, n. 38.

³³ *Colloqui*, n. 113. «Non vi è – non può esserci – contrapposizione tra il servizio a Dio e il servizio agli uomini; fra l'esercizio dei nostri diritti e doveri civili, e quelli religiosi; tra l'impegno per costruire e migliorare la città terrena, e la convinzione che camminiamo in questo mondo diretti alla patria celeste» (*Amici di Dio*, n. 165).

³⁴ *Amici di Dio*, n. 239.

²⁸ Lettera 24-III-1931, n. 3.

²⁹ *Colloqui*, n. 114.

³⁰ *Colloqui*, n. 115.

³¹ È Gesù che passa, n. 99.

dopo: «o sappiamo trovare il Signore nella nostra vita ordinaria, o non lo troveremo mai»³⁵.

Vorrei sottolineare che qui l'unità di creazione e redenzione non appare come qualcosa di ormai raggiunto, ma si realizza in modo dinamico, cioè nella vita, e proprio per questo acquista importanza una espressione tipica del fondatore dell'Opus Dei, e cioè quella di "unità di vita"³⁶. La conformazione a Cristo del cristiano e del mondo non è un qualcosa di dato, ma una chiamata, un compito. La santificazione del mondo e dell'uomo – creati per mezzo di Lui, in Lui e in vista di Lui – non è un processo necessario irreversibile, ma si inserisce nell'ambito della storia e della libertà create, che sono dinamicamente aperte all'intreccio fra l'azione di Dio e quella dell'uomo³⁷. Da qui il monito: «c'è un qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire»³⁸.

È frequente trovare nella predicazione di San Josemaría esortazioni a fare delle cose profane qualcosa di sacro³⁹, a trasformare la prosa quotidiana in poesia⁴⁰, a fare divine le cose umane come il re Mida

³⁵ *Colloqui*, n. 114.

³⁶ Su questo punto, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 3, epílogo, 617-653.

³⁷ «Dio, nel crearci, ha corso il rischio e l'avventura della nostra libertà. Ha voluto una storia che sia una storia vera, fatta di autentiche decisioni, e non una finzione né un gioco. Ogni uomo deve fare l'esperienza della sua personale autonomia, con ciò che comporta di sorte, di sondaggio e, in alcune occasioni, di incertezza. Non dimentichiamo che Dio, che ci dà la certezza della fede, non ci ha rivelato il senso di tutti gli avvenimenti umani» (*Las riquezas de la fe*, articolo pubblicato sul giornale ABC, Madrid, 2 ottobre 1969).

³⁸ *Colloqui*, n. 114.

³⁹ «Era necessario riconciliare la terra con Dio, in modo tale che il profano – restando profano – diventasse sacro, consacrato a Dio, fine ultimo di tutte le cose» (*Lettera 9-I-1932*, n. 2). Più ancora, come scrive in una delle sue omelie: «Non c'è nulla che sia estraneo alle attenzioni di Cristo. Parlando con rigore teologico, senza limitarci a una classificazione funzionale, non si può dire che ci siano realtà – buone, nobili, e anche indifferenti – esclusivamente profane: perché il Verbo di Dio ha stabilito la sua dimora in mezzo ai figli degli uomini, ha avuto fame e sete, ha lavorato con le sue mani, ha conosciuto l'amicizia e l'obbedienza, ha sperimentato il dolore e la morte» (*È Gesù che passa*, n. 112).

⁴⁰ «Quando un cristiano compie con amore le attività quotidiane meno trascendenti, in esse trabocca la trascendenza di Dio. Per questo vi ho ripetuto, con ostinata insistenza, che la vocazione cristiana consiste nel trasformare in endecasillabi la prosa quotidiana. Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria» (*Colloqui*, n. 116). Cfr. *È Gesù che passa*, n. 50.

trasformava in oro tutto quello che toccava⁴¹; a fare, in definitiva, delle realtà ordinarie qualcosa di straordinario⁴².

In tutte queste espressioni si può scorgere come presupposto la distinzione fra il sacro e il profano, fra natura e grazia, fra il divino e l'umano, non in un senso, diremmo col linguaggio teologico, estrinsecista o di giustapposizione, ma vedendo appunto l'unione fra loro come compito, chiamata, missione, come qualcosa non necessariamente raggiunto ma da fare, perché, secondo un'espressione che gli piaceva molto ripetere, «il Signore ha aperto i cammini divini della terra»⁴³. Si tratta quindi dell'unione dell'uomo con Dio, e quindi di un'unione che non si avvera, per così dire, nell'ordine della necessità ontologico-sostanziale, ma in quello della libertà storico-personale.

Su questo punto, l'insegnamento del nostro santo si trova in continuità con quanto scriveva Schmaus nella sua celebre *Dogmatica*: «chi esalta il soprannaturale a scapito della natura, solo apparentemente si illude di essere più pio di un altro. In realtà mette in pericolo il soprannaturale stesso considerandolo come qualcosa di naturale. Infatti se non vi è più la natura non potrà più esistere neppure un di sopra e un al di là della natura medesima. In questo, l'al di là stesso diviene un di qua. Comprendiamo allora perché la Chiesa primitiva ha combattuto con tanta energia ogni svuotamento della natura umana di Cristo, come pure la svalutazione della natura propugnata dagli gnostici e dai manichei. Ciò avveniva per desiderio di conservare il soprannaturale incolume e scevro di ogni infiltrazione. La natura continua dunque a esistere con tutte le sue leggi, ma tuttavia a rimanere al suo posto. La cultura non deve trasformarsi in culto, né lo stato in Chiesa, la filosofia non può cambiarsi in fede né la storia umana in storia salvifica»⁴⁴.

⁴¹ «Potete trasformare in realtà divina tutto ciò che è umano, come il re Mida trasformava in oro tutto ciò che toccava» (*Amici di Dio*, n. 221). Cfr. *ibidem*, n. 308: «Elevando a Dio tutto l'agire, la creatura divinizza il mondo. Vi ho parlato tante volte del mito del re Mida che trasformava in oro tutto ciò che toccava! Nonostante i nostri personali errori, possiamo trasformare tutto ciò che tocchiamo in oro di meriti soprannaturali».

⁴² «Non si devono cercare cose straordinarie: non c'è bisogno, non le vogliamo [...]. Fare straordinariamente bene le cose ordinarie, questo è il nostro programma ascetico e apostolico» (*Lettera 29-VII-1965*).

⁴³ *Amici di Dio*, n. 314. Cfr. Forgia, n. 553; *Colloqui*, nn. 26 e 34; *È Gesù che passa*, n. 21.

⁴⁴ M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. I. Introduzione. Dio - Creazione*, Marietti, Tori-

In questo senso, si rivela in tutta la sua profondità teologica l'insegnamento di San Josemaría sull'*unità di vita* del cristiano, nel quale l'umano e il divino si uniscono dinamicamente senza dissolversi l'uno nell'altro, perché il fondamento di una tale unione è la *lex incarnationis*, in virtù della quale l'unica Persona di Gesù Cristo, Verbo incarnato, è al contempo perfetto Dio e uomo perfetto. La consapevolezza di sapersi figlio di Dio – affermava in una delle sue omelie – non porta a separarsi dalle cose di questa terra, ma «accosta a codeste realtà in modo nuovo, cristiano, portandomi a scoprire in ogni cosa la relazione della natura – caduta – con Dio Creatore, con Dio Redentore»⁴⁵. Per questo motivo, diceva in un modo assai espressivo in un'altra occasione, «se accettiamo la responsabilità di essere suoi figli, vedremo che Dio ci vuole molto umani. La testa deve arrivare al cielo, ma i piedi devono poggiare saldamente per terra. Il prezzo per vivere da cristiani non è la rinuncia a essere uomini o la rinuncia allo sforzo per acquistare quelle virtù che alcuni posseggono anche senza conoscere Cristo. Il prezzo di ogni cristiano è il Sangue redentore di Gesù nostro Signore che ci vuole – ripeto – molto umani e molto divini, costanti nell'impegno quotidiano di imitare Lui, *perfectus Deus, perfectus homo*»⁴⁶.

C'è dunque una vera storia, e una vera libertà creata, dove il cristiano agisce per costruire il suo destino. «È la fede in Cristo morto e risorto, presente in tutti i momenti della vita, che illumina le nostre coscienze stimolandoci a partecipare con tutte le forze alle vicissitudini e ai problemi della storia umana. In questa storia, che iniziò con la creazione del mondo e terminerà alla fine dei secoli, il cristiano non è

no 1963, § 117.2, 601; le sottolineature sono mie. Non ho la pretesa di entrare qui nelle complesse vicissitudini della questione del soprannaturale negli ultimi decenni. Mi limito semplicemente a rilevare che l'uso frequente del termine "soprannaturale" non ha in San Josemaría un senso estrinsecista, e quindi è estraneo alle critiche ad esso rivolte: cfr. L. SCHEFFCZYK, *La grazia nella spiritualità di San Josemaría*, «Romana» 43 (2006) 264-280, in particolare 265-266 [orig. *Die Gnade in der Spiritualität von Josemaría Escrivá*, in C. ORTIZ (dir.), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Adamas, Köln 2002, 57-80, concretamente 59].

⁴⁵ *Amici di Dio*, n. 208.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 75. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Perfectus Deus, perfectus homo. Riflessioni sull'esemplarità del mistero dell'Incarnazione del Verbo nell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá*, «Romana» 25 (1997) 360-381; A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona 2000, specialmente 121 e ss.

un apolide. È un cittadino della città degli uomini, che ha l'anima piena del desiderio di Dio [...]. Siamo padroni dei nostri atti e, con l'aiuto divino, possiamo costruire il nostro destino eterno»⁴⁷. «Vedo tutti gli avvenimenti della vita – quelli di ogni esistenza individuale, e in certo modo quelli delle grandi svolte della storia – come altrettanti appelli che Dio rivolge agli uomini perché affrontino la verità: e anche come occasioni offerte a noi cristiani per annunciare con le nostre opere e le nostre parole, aiutati dalla grazia, lo Spirito al quale apparteniamo (cfr. Lc 9, 55). Ogni generazione di cristiani deve redimere e santificare il suo tempo»⁴⁸.

5. UNA NUOVA ATTENZIONE ALLA TEOLOGIA DELLO STATO ORIGINARIO

Nei testi finora indicati si può apprezzare come in Josemaría siano presenti due sensibilità che non si oppongono, ma si mantengono in una ragionevole dinamicità. Da una parte, il cristocentrismo del suo insegnamento, che esorta a mettere Cristo sulla vetta delle umane attività, e che si fa palese in una delle giaculatorie a lui più care: *Regnare Christum volumus!*⁴⁹. Allo stesso tempo, Escrivá sottolinea in modo chiaro che le attività umane hanno la loro autonomia, che bisogna rispettare gli ambiti professionali, che santificare il lavoro implica rispettare le finalità che Dio ha impresso nelle cose; che la missione dei laici nella Chiesa non è, per così dire, nella sacrestia ma nella loro famiglia e nelle loro attività nel mondo. Non è un caso se le uniche volte in cui si riferiva all'uomo e alla donna come collaboratori nel potere creatore di Dio siano, infatti, quando parlava della generazione di una nuova vita e dell'attività lavorativa⁵⁰.

Il Fondatore dell'Opus Dei insegna quindi a rispettare l'autonomia del creato e allo stesso tempo a ricondurlo a Cristo. In questo si trova in perfetta sintonia non solo con le esigenze della teologia della creazione

⁴⁷ È Gesù che passa, n. 99. Cfr. *Colloqui*, n. 113.

⁴⁸ È Gesù che passa, n. 132.

⁴⁹ Si tratta di una delle espressioni in cui si potrebbe riassumere l'intero messaggio del Fondatore. Per uno studio approfondito della stessa, cfr. il secondo capitolo di BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 341-450.

⁵⁰ Cfr. È Gesù che passa, n. 24; *Colloqui*, n. 93; *Amici di Dio*, nn. 57 e 185; *Forgia*, n. 691.

posteriore al Concilio Vaticano II, ma anche con il magistero di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e ora di Francesco⁵¹.

Osserviamo nel suo insegnamento quella tensione caratteristica della teologia cattolica tra creazione e redenzione, senza che nessuna assorba completamente l'altra. Non c'è redenzione senza creazione, ma non c'è neanche una creazione ferita dal peccato che possa essere risanata senza redenzione. In questo senso, si deve dire che non c'è creazione senza chiamata all'alleanza con Dio, senza Cristo. Ma il senso da attribuire a quest'ultima affermazione è ancora da chiarire, ed è proprio ciò che intendo fare nelle riflessioni successive. Cercherò di sostenere che l'affermazione secondo la quale non esiste una creazione senza Cristo è da intendersi in un senso dinamico, storico-personale e non ontologico-sostanziale.

5.1. Creazione e croce, benedizione e kenosi

La riflessione contemporanea ha riscoperto con nuovo vigore una visione cristocentrica della creazione, presente sia nelle tradizioni neote-

⁵¹ «L'autonomia della realtà creata nella sua inclinazione verso Cristo è tra gli elementi che devono essere ben compresi e che costituiscono la base della teologia della creazione» (L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme / Università Gregoriana Editrice, Casale Monferrato / Roma 1993, 44); poco prima l'autore afferma che «se cerchiamo di rendere comprensibile ciò che significa la condizione creaturale del mondo e dell'uomo esso non può realizzarsi senza tener conto della bontà e della consistenza proprie della creatura» (*ibidem*, 39). L'impegno cristiano nel mondo ha come presupposto imprescindibile il riconoscimento d'una giusta e vera autonomia delle realtà create nel loro ordine, alla quale la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo dedica la sua attenzione nel capitolo intitolato «L'attività umana nell'universo»: cfr. Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, nn. 33-39; si parla specificamente dell'autonomia del creato nel n. 36. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14 settembre 1981; per Benedetto XVI, cfr. i testi citati sopra (nota 10). Per quanto riguarda Papa Francesco, nell'omelia d'inizio del suo ministero affermava: «La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti. È il custodire l'intero creato, la bellezza del creato, come ci viene detto nel Libro della Genesi e come ci ha mostrato san Francesco d'Assisi: è l'avere rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui viviamo. [...] Siamo "custodi" della creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, custodi dell'altro, dell'ambiente; non lasciamo che segni di distruzione e di morte accompagnino il cammino di questo nostro mondo!» (FRANCESCO, *Omelia nel solenne inizio del ministero petrino*, 19 marzo 2013). Cfr. anche *Discorso nell'Udienza generale*, 1 maggio 2013 e 5 giugno 2013.

stamentarie paolina e giovannea che nei Padri della Chiesa, riletti non di rado alla luce del pensiero di Duns Scoto⁵². Mi sono occupato altrove di analizzare lo stato della questione cercando di segnalare gli elementi fondamentali che dovrebbero essere presenti, a mio modo di vedere, in un'adeguata comprensione teologica della creazione in Cristo⁵³.

Vorrei ora soffermarmi su una proposta concreta, quella di considerare la creazione come la prima kenosi di Dio, come un suo primo abbassamento, in continuità con l'altro che avviene nell'incarnazione e morte in croce del Cristo⁵⁴. È questa la posizione di Balthasar, che fa così propria la teoria avanzata dal teologo ortodosso Sergej Bulgakov⁵⁵. In questo modo si favorirebbe una visione teologica unitaria del disegno divino di salvezza. «L'ultimo presupposto della kenosi è l'altruismo' delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo conto anche della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato 'include nel conto' anche la croce (come fondamento della creazione): "La croce di Cristo è iscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini"»⁵⁶. Seguendo questa riflessione, Balthasar parlerà

⁵² Questo è particolarmente chiaro nella teologia di K. Rahner: cfr. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, UPCO, Madrid 2004, 66-67, 172-173.

⁵³ Cfr. il mio *La creazione in Cristo nella teologia dogmatica contemporanea: una proposta di sintesi*, in M.A. TÁBET - M.V. FABBRI (a cura di), *Creazione e salvezza nella Bibbia*, EDUSC, Roma 2009, 503-515.

⁵⁴ Sulle diverse posizioni, cfr. DEL CURA, *Creación "ex nihilo"*, 88-93.

⁵⁵ Soprattutto in S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, specialmente 174-186; 275-311.

⁵⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, 45. L'ultima frase è presa da Bulgakov, *L'Agnello*, 281. «La creazione è stata perfino chiamata la prima auto-alienazione di Dio (Sergej Bulgakov)» (H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 282). Su questo tema, cfr. CORDOVILLA, *Gramática*, 265-319; si tratta del capitolo 6 di questa ricerca, intitolato «La creación como una primera kénosis de Dios y la cruz como última condición de posibilidad de la creación». Anche se l'autore sembra condividere l'impostazione generale, non tralascia il riferimento alle critiche che questa peculiare affermazione balthasariana ha ricevuto, a cominciare, fra gli altri, da Rahner, ma anche da autori come P. Coda (cfr. *ibidem*, 313, nota 152). In particolare è da segnalare che un fondamento biblico importante della tesi di Balthasar, vale a dire, l'esistenza dell'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo (cfr. Ap 13, 8), è frutto di una lettura più che discutibile del brano dell'Apocalisse,

di una kenosi eterna in Dio. «L'esternarsi di Dio (nella incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'esternabilità eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale; a partire da qui anche la persona creata non deve essere descritta più come essere-in-sé, ma più profondamente (in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio) come "ritorno-a-se-stessa (*reflexio completa*) a partire dall'esteriorità a se stessa" e come "uscita-fuori-di-sé, in quanto interiorità che si dona e si manifesta"»⁵⁷.

È difficile non scorgere qui, a mio modo di vedere, una visione in certo senso negativa dell'atto creatore, e quindi della realtà creata, in quanto in fondo lo si vede come una "prima autolimitazione di Dio"⁵⁸. Siamo forse non molto lontani da quelle interpretazioni della cabalistica che vedevano l'atto creatore come un ritirarsi di Dio, che deve far spazio alle creature⁵⁹. Proprio per questo, nel suo relativamente recente manuale di teologia della creazione, Medard Kehl, che cerca di mettere insieme la trascendenza e l'immanenza di Dio Creatore nella sua peculiare ripresa di un *panenteismo* cristiano, sostiene più cautamente che «ciò non si deve immaginare come se Dio, per questo motivo, dovesse ritrarre la sua pienezza e limitare se stesso; sarebbe una concezione troppo antropomorfa, che sminuirebbe la grandezza di Dio. [...] Essendo puramente amore e nient'altro che amore, Dio può da sempre, senza

che si fida soprattutto del commento a questo libro di A. von Speyr (cfr. *ibidem*, 312-313, nota 149).

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 40. Cordovilla, che segue l'interpretazione che A. Orbe fa di Ireneo, distingue fra la croce cosmica e la croce storica, sostenendo che quest'ultima è la kenosi in senso proprio. Prende così le distanze dalle affermazioni più spinte di Balthasar, cercando comunque di "salvare" la sua posizione: cfr. CORDOVILLA, *Gramática*, 316, nota 163.

⁵⁸ «Die erste 'Selbstbeschränkung', la prima autolimitazione, questa è la parola usata per riferirsi alla creazione in H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 308 (*Theo-Dramatik. III. Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln 1980, 308). Prima Balthasar ha parlato della *Ur-kenose* intratrinitaria, la quale fonda e rende possibili le successive kenosi di Dio nel mondo (cfr. *ibidem*). Questo non toglie che ci siano altre riflessioni di Balthasar sulla creazione in termini più positivi. Ciò che qui si sta mettendo in questione è l'assunzione per la creazione di una categoria estranea, che per tanto è di difficile integrazione con il resto della dottrina. Del resto, lo stesso Balthasar ammette che ciò «può avere un senso solamente se si vede come nella prima creazione sia già incluso anche il disegno della seconda e della terza, perché col conferire le facoltà espressive alle creature, Dio non perde nulla della propria capacità espressiva interiore» (H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 282).

⁵⁹ Cfr. DEL CURA, *Creación "ex nihilo"*, 89.

alcuna limitazione della sua grandezza e potenza, aprire all'altro da sé, al mondo finito, lo spazio di cui ha bisogno per poter esistere; e ciò senza che il mondo venga così annullato nel divino, da lui "assorbito" o che cada in una eteronomia da Dio alienante, limitante la sua autonomia; concezioni di questo genere farebbero perdere il concetto cristiano di creazione»⁶⁰.

D'altra parte, alla base dell'affermazione di uno stretto rapporto fra la creazione e la croce si trova il pensiero di Sant'Ireneo, per il quale Cristo, «che si è fatto uomo negli ultimi tempi, è nel mondo e in quanto è invisibile sostiene tutte le cose create ed è impresso in forma di croce in tutto il creato, perché come Verbo di Dio governa e dispone tutte le cose»⁶¹. Alla luce di questo testo, e tenendo presente la dottrina ireneana della redenzione, si potrebbe formulare la seguente domanda: il mondo è stato creato per la croce, oppure la croce è da vedere come la restituzione di ciò che doveva esserci e che con il peccato venne perduto (ricapitolazione)? Anche se non possiamo intrattenerci sulla storia delle diverse interpretazioni del Lionese, in particolare della sua nozione di ricapitolazione, il fatto è che è possibile una interpretazione diversa da quella di Balthasar, più positiva, del rapporto tra la croce storica del Golgota e quella cosmica. Infatti, secondo un recente studio, sant'Ireneo parte «dalla forma della croce e di qui, sfruttandone il fecondo simbolismo cosmico, presenta la crocifissione sul Calvario come una misteriosa epifania dell'azione onnipotente, sviluppata invisibilmente dal Verbo sin dalle origini, nell'immensità dell'universo creato [...]». Dunque, il parallelismo tra le due croci non dice di una necessità (o pre-decisione) della croce storica e, quindi, dell'incarnazione del Verbo. Dice solo la somma convenienza che ad incarnarsi e a patire sulla croce storica fosse colui che già si distendeva *ab initio* sulla sua creazione *in forma crucis*»⁶².

⁶⁰ M. KEHL, "E Dio vide che era cosa buona". *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 280-281. È certamente significativo che, nello sviluppo della comprensione trinitaria dell'atto creatore, Kehl citi un testo di Balthasar che non fa alcun riferimento alla kenosi. Cfr. *ibidem*, 286-287.

⁶¹ SANT'IRENEO, *Adversus haereses*, V, 18, 3.

⁶² M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 436 e 442. In queste pagine, l'autore offre una panoramica delle diverse interpretazioni di Ireneo nella storia, per niente

Questa interpretazione sembra collegarsi meglio con una visione più "classica" della creazione, che la concepisce innanzitutto come donazione di essere, come partecipazione dell'essere che Dio è, un Dio che per amore e senza costrizione, per pura gratuità e con assoluta libertà, fa partecipare l'essere alle creature⁶³. La visione biblica esprime in modo chiaro che il primo tratto delle cose create da Dio è la bontà, in quanto sono un riflesso della bontà originaria di Dio, con l'uomo al vertice, creato ad immagine e somiglianza del Creatore per poter partecipare in modo speciale alla vita di Dio.

La creazione è dunque, secondo la Bibbia, benedizione⁶⁴. Attraverso la sua parola, Dio "dice" le sue creature, e, proprio perché da Lui vengono, dice che sono buone⁶⁵. Questa bontà originaria non è stata mai distrutta. Nonostante il peccato l'abbia danneggiata fin dagli inizi della storia, Dio non ha ritirato la sua benedizione dal suo progetto di amore, ma ha provveduto alla riparazione in un modo inatteso: diventando uomo e morendo sulla croce. In questo modo, la croce diventa misteriosamente la nuova benedizione di Dio sull'intera creazione, perché risana e ricapitola tutto nel suo orientamento verso Dio, fonte di ogni benedizione. «Il Signore, Sacerdote Eterno, benedice sempre con la Croce»⁶⁶.

univoche, e sostiene la legittimità della sua lettura. In particolare, sostiene che non c'è un nesso necessario fra i testi del Lionese e la teoria scotista dei motivi dell'incarnazione.

⁶³ Mi sono occupato di queste questioni in *Metafisica de la creación y teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino*, in «Colección Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia», vol. XVII, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, 9-105; *Creación*, in F. FERNÁNDEZ LABASTIDA – J.A. MERCADO (a cura di), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/creacion/Creacion.html>.

⁶⁴ «La fede in una benedizione divina solleva la questione del Creatore del mondo e della sua presenza nella creazione, della concezione del suo potere e della realtà del male. Nella concezione cristiana, la benedizione del Creatore e la speranza che Egli ci conceda di godere positivamente dei beni naturali della creazione, non si può separare dalla redenzione di tutta la creazione per mezzo della salvezza donata da Gesù Cristo» (M. KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, 10); più ampiamente, Id., «E Dio vide», 89-96.

⁶⁵ Per un recentissimo commento biblico dei racconti genesiaci, cfr. F. SERAFINI, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, in Id. – P. BENVEUTI, *Genesi e Big Bang. Parallele convergenti*, Cittadella, Assisi 2013, 23-90.

⁶⁶ Solco, n. 257. Cfr. *Amici di Dio*, n. 132.

In questo senso, mi pare che San Josemaría comprenda l'umiliazione di Dio in termini molto positivi, quando parla di quella «ineffabile meraviglia di Dio che si umilia fino a farsi uomo, e che non considera una menomazione l'aver preso un corpo come il nostro, con tutti i suoi limiti e le sue debolezze, eccetto il peccato, e tutto ciò perché ci ama fino alla follia. Il suo annichilimento non lo abbassa; invece eleva noi e ci deifica nel corpo e nell'anima»⁶⁷. Lui vede la condiscendenza divina proprio come manifestazione di amore, un amore così immenso che può arrivare a ciò che per noi sembra follia. «Parlando umanamente, potremmo dire che Dio esagera, perché non si limita a ciò che sarebbe essenziale, imprescindibile per salvarci, ma va ben oltre. L'unica norma o misura che ci permette di capire il modo di operare di Dio, è di renderci conto che non ha misura, che nasce da una pazzia d'amore che lo porta ad assumere la nostra carne e a prendere su di sé il peso dei nostri peccati»⁶⁸. San Josemaría si considerò sempre più riluttante all'idea che il cristiano sia o si senta vittima, in quanto l'unica vittima è Gesù Cristo⁶⁹, il cui invito a prendere la croce e a rinnegare se stessi non è primariamente una negazione, ma, attraverso la lotta spirituale, un'autentica affermazione d'amore, in quanto vittoria sul peccato. Prendendo spunto dal simbolismo immediato che la croce ha come segno "più", Escrivá suggerisce che la croce diventa paradossalmente simbolo di affermazione. «Noi

⁶⁷ *Amici di Dio*, n. 178. San Pietro Crisologo suggerisce la stessa idea: «Ergo quod Creator in creatura sua, quod Deus invenitur in carne, creaturae honor est, non est Creatoris iniuria» (*Sermo* 148: PL 52, 596). Anche San Gregorio Magno, in un brano riportato da San Josemaría in una delle sue omelie, esprime, in chiave angelologica, un convincimento simile: «dal momento che il Re del cielo ha preso la nostra carne terrena, gli angeli non si allontanano più dalla nostra miseria. Non osano stimare inferiore alla loro questa natura che adorano vedendola esaltata al di sopra di loro nella persona del re del cielo; e non disdegnano di considerare l'uomo come compagno» (SAN GREGORIO MAGNO, *In Evangelia homiliae*, 8, 2 [PL 76, 1104]). L'importante presenza degli angeli negli insegnamenti di Escrivá esula purtroppo dalle tematiche che possiamo qui sviluppare. Si veda comunque in proposito BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 3, 92-96.

⁶⁸ È Gesù che passa, n. 144.

⁶⁹ «L'unica Vittima è Lui!» (*Forgia*, n. 785). Si badi al tono positivo dell'intero pensiero: «Se uniamo le nostre piccolezze – le contrarietà grandi e quelle insignificanti – alle grandi sofferenze del Signore, Vittima – l'unica Vittima è Lui! –, aumenterà il loro valore, diventeranno un tesoro e, allora, prenderemo volentieri, con eleganza, la Croce di Cristo. – E così non vi sarà pena che non sia vinta con rapidità; e non vi sarà niente e nessuno a toglierci la pace e l'allegria». Sul tema della vittima, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 390-392.

mettiamo il segno più – la croce, come la croce di Cristo – a tutto quello che facciamo»⁷⁰. Così, altrove poteva affermare che «l'amore vero esige che si esca da se stessi, che ci si doni. L'amore autentico porta con sé la gioia: una gioia che ha le radici a forma di Croce»⁷¹.

Queste parole contengono, a mio avviso, una visione essenzialmente positiva della creazione e della storia della salvezza. Dio non si degrada mai, neanche quando si umilia, ma siamo noi ad essere innalzati. La continuità con la visione tipicamente giovannea che include la passione e morte del Figlio nell'insieme della sua glorificazione mi sembra ovvia⁷². Certamente la croce è centrale nel cristianesimo, ma la croce esiste per ricapitolare (cfr. Ef 1, 3 ss.), per ridare ciò che era stato donato all'inizio, la vita filiale con Dio; e la croce cederà il passo alla risurrezione, che sarà lo stato definitivo. Con queste riflessioni non si vuole assolutamente minimizzare l'importanza della kenosi, al contrario, la si vuole leggere nella sua ammirabile novità. Ma la kenosi appartiene all'ordine della redenzione nella storia salvifica, e non all'ordine della creazione primigenia né allo stato finale, e tantomeno all'essere stesso di Dio. Fare della kenosi qualcosa di originario sarebbe tanto quanto mettere il male dentro il bene, e quindi dentro l'essere⁷³. Invece, conviene considerare, come affermava l'allora cardinale Ratzinger, che «solo se l'essere della creazione è buono, e la fiducia nell'essere ha di conseguenza in linea di principio ragione di esistere, l'uomo è redimibile. Solo se il redentore è anche creatore può essere redentore»⁷⁴.

⁷⁰ Lettera 24-III-1931, n. 49. Per altre riflessioni sulla comprensione positiva che della kenosi si può trovare in San Josemaría, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 2, 54-57.

⁷¹ *Forgia*, n. 28.

⁷² Tra gli altri, si può consultare R. BROWN – F. J. MOLONEY, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007, si veda concretamente 312-313 e 321-330.

⁷³ Riferendosi al dualismo presente in una visione evoluzionistica atea, Benedetto XVI precisava che «anche se, in tale concezione, la visione dell'essere è monistica, si suppone che l'essere come tale dall'inizio porti in sé il male e il bene. L'essere stesso non è semplicemente buono, ma aperto al bene e al male. Il male è ugualmente originario come il bene. E la storia umana svilupperebbe soltanto il modello già presente in tutta l'evoluzione precedente. Ciò che i cristiani chiamano peccato originale sarebbe in realtà solo il carattere misto dell'essere, una mescolanza di bene e di male che, secondo questa teoria, apparterebbe alla stessa stoffa dell'essere. È una visione in fondo disperata: se è così, il male è invincibile» (BENEDETTO XVI, *Discorso nell'Udienza generale*, 3 dicembre 2008).

⁷⁴ J. RATZINGER, *Conseguenze della fede nella creazione, in In principio Dio creò il cielo e la*

A questo proposito, Kilby si è riferita al rapporto che Balthasar vede fra l'oscurità e Dio. Secondo il teologo svizzero, quanto da lui detto in proposito «non dà diritto a vedere la Trinità unilateralmente come il "gioco" di un'assoluta "beatitudine", che astrae dal dolore reale, e quindi manchevole della "serietà" della divisione e della morte»⁷⁵. Kilby invece sostiene esattamente il contrario, cioè «che i cristiani non hanno il diritto di sopprimere la loro incomprendimento della sofferenza mediante l'introduzione del dolore, della separazione e della morte (o qualcosa di simile) dentro il loro parlare di Dio»⁷⁶.

Non è inutile ricordare, a questo proposito, che la morte e la sofferenza, secondo la Bibbia, non sono originarie, non appartengono al piano originario di Dio, in quanto i nostri progenitori, nello stato di giustizia originale in cui furono costituiti, avrebbero potuto godere dei doni di immortalità e di impassibilità⁷⁷. Morte e sofferenza non hanno la prima parola, e non ne avranno l'ultima. Originario è solo Dio, il bene, la creazione buona, ed è questo che rimarrà alla fine, «la gioia del tuo padrone» (Mt 25, 21), anche con i segni storici di come si è arrivati fin lì. In questo senso, San Josemaría amava contemplare Gesù risorto che mantiene le ferite della passione, nonostante il suo stato glorioso⁷⁸.

Includere la kenosi nell'essere stesso di Dio non può evitare la critica di cessione all'idealismo, in quanto implica che la storia sia trasfor-

terra, Lindau, Torino 2006, 109-136, qui 133.

⁷⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. L'azione*, 303. Nell'ultima parte della frase, non riportata dalla Kilby, Balthasar sostiene che la posizione a lui contraria «porterebbe inevitabilmente a una teologia hegeliana del "processo"».

⁷⁶ «I would suggest to the contrary that Christians have no right to overcome their incomprehension of evil by introducing pain, separation, and death (or something like them) into their talk of God, no right to the intellectual resolution that comes from knowing of some happening in God that "justifies the possibility and actual occurrence of all suffering in the world"» (K. KILBY, *Balthasar. A (very) critical Introduction*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) & Cambridge 2012, 120, nota 66). La citazione interna corrisponde a Balthasar, *Theo-Dramatik III*, 302.

⁷⁷ Cfr. il volume, recentemente tradotto in italiano, di L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 325-339 (§ 19. *L'inizio benedetto dell'uomo*).

⁷⁸ «En la gloria celestial el "amor a la Cruz" no implicará ya "amor al dolor", sino que será amor a Cristo que ha dado su vida en la Cruz y conserva en su Humanidad glorificada, como trofeo, las llagas de la Pasión» (BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 401).

mata in ontologia⁷⁹. In altre parole, la kenosi è la risposta di Dio al peccato dell'uomo, costituendo l'inizio della nuova creazione. L'unità del disegno salvifico divino non può difendersi a scapito del binomio, completamente fondato nei testi biblici, particolarmente nell'epistolario paolino, di creazione e nuova creazione (2 Cor 5, 7; Gal 6, 15; Ef 4, 22-24; Rm 8, 19-24; ecc.)⁸⁰. Tra le due c'è un rapporto dinamico di complementarietà, in quanto la prima è fatta in vista della seconda, ma la seconda non si può capire se non come ricapitolazione della prima. In altre parole, se è vero che Adamo riceve il suo senso definitivo da Cristo, è altrettanto vero che non si può capire Cristo senza Adamo, almeno secondo san Paolo (cfr. Rm 5, 12-21; 1 Cor 15, 22. 45-47). Riasumendo il pensiero di Balthasar su questo punto, si è scritto che «la croce è la forma concreta in cui l'amore di Dio si è manifestato. Se Cristo è il fondamento ultimo di Adamo, Adamo è, nella storia, concreta, il presupposto storico di Cristo. Una croce che mostra dimensioni cosmiche dell'amore di Dio e che, in un certo senso, era già iscritta nel mistero della creazione. La ricapitolazione della creazione è solo possibile nell'Incarnato-Crocifisso»⁸¹. Il pensiero è condivisibile fino all'ultima frase, la quale, a mio avviso, è problematica, specialmente in quel "solo possibile", che sembra fare della croce di Gesù un postulato metafisico, erigendo l'evento storico a condizione di possibilità. La lettura, dunque, si deve fare in tutte e due le direzioni. Proprio per questo motivo, mi sembra insufficiente interpretare la creazione come kenosi.

La teologia contemporanea ha conosciuto anche posizioni che si situano in un orizzonte decisamente più ottimistico riguardo alla storia della creazione, che vedono, alla stregua del pensiero evolutivo tipico delle scienze naturali, in evoluzione verso Cristo. Tali interpretazioni in

⁷⁹ «If love and renunciation, suffering (or something like it) and joy, are linked, not just in the Christian life, but eternally in God, then ultimately suffering and loss are given a positive valuation: they are eternalized, and take on an ultimate ontological status. And then, it seems to me, it becomes hard to understand how Christianity can possibly be "good news"» (KILBY, Balthasar, 120).

⁸⁰ Per uno studio approfondito del tema si veda B. REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon St Paul*, Cerf, Paris 1966; più ampiamente, è già classico lo studio di A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris 1966.

⁸¹ CORDOVILLA, *Gramática*, 463.

parte sono conseguenza della reazione verso quello che è stato chiamato hamartiocentrismo, che ha determinato l'indebolimento di quella sensibilità adatta a prendere di petto la questione del peccato originale, dando adito a un'interpretazione della storia della salvezza come un *continuum* dove la novità di Cristo si affievolisce. Nell'articolo citato all'inizio di queste pagine, Daniélou fa eco in particolare all'ottimismo teilhardiano, ritenendo l'orientamento di tutto il creato verso Cristo come un elemento positivo della sua visione evolutiva della storia. In questo senso, non si può negare una coincidenza con San Josemaría di alcune sue affermazioni sulla santificazione delle attività umane, anche se – come è stato osservato – gli universi concettuali restano molto diversi⁸². Lo stesso Daniélou, mentre profetizza un forte influsso di Teilhard de Chardin sulla teologia (come di fatto è successo), si mostra cauto nei confronti di alcune sue opinioni, e in particolare sostiene che «tale prospettiva ottimista deve essere completata con un'altra, che è quella del peccato originale, la quale costituisce un'esigenza altrettanto irriducibile del pensiero cristiano»⁸³.

Ecco il paradosso che può accomunare una visione troppo pessimistica e un'altra troppo ottimistica della creazione segnata dal peccato. Volendo affermare la centralità di Cristo nella storia della salvezza, si può arrivare all'estremo di assolutizzare la storia, col rischio che allora la storia divenga ontologia⁸⁴. In questo modo, viene meno la novità e lo scandalo che suppone l'ingresso nella storia del Cristo e la sua Croce. Proprio il contrario di ciò che si voleva. Come ha osservato Ratzinger, la centralità della redenzione non deve eclissare la fede nella creazione. Bisogna evitare l'occultamento teologico del concetto di creazione, che si trova «lì dove la natura è diffamata per amore della grazia, è privata della sua specificità ed è per così dire revocata di fronte alla grazia»⁸⁵. Niente più contrario al cristianesimo di un odio gnostico verso la creazione. «L'amore cristiano deve contenere in sé, nella sua qualità di fede nel creatore, contemporaneamente l'accettazione di me stesso come creazione e

⁸² Cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 180-181.

⁸³ DANIELLOU, *Gli orientamenti*, 116.

⁸⁴ Questa è la critica sviluppata da Ratzinger nei confronti di Rahner: cfr. *Salvezza e storia*, in *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 7-120, qui 107-120.

⁸⁵ RATZINGER, *Conseguenze*, 126.

l'amore per la creazione del creatore, conducendomi alla libertà di accettare me stesso [...]. La stessa cosa vale per la penitenza: essa è un veicolo del sì ma è falsamente trasformata nel suo opposto allorché diventa odio della propria realtà»⁸⁶. Commentando la peculiare assunzione cristiana dello schema neoplatonico dell'*exitus-reditus*, Ratzinger fa notare che, a differenza di altre cosmovisioni, per il cristianesimo l'*exitus*, «l'essere non divino non è quindi di per sé qualcosa di già negativo, ma, al contrario, frutto positivo di un volere divino»⁸⁷. Così anche il *reditus*, non è un processo necessario di restituzione, che avviene nel culto sacrificale in modo distruttivo, ma un conferire alla creazione la sua piena identità, nella forma storica della riconciliazione di una libertà ferita. «Il sacrificio assume allora la forma della croce di Cristo, dell'amore che si dona nella morte, la quale non ha nulla a che fare con la distruzione, ma è un atto di nuova creazione che riporta la creazione a se stessa»⁸⁸.

Al di là di altre considerazioni, penso che in tutto questo influisca una certa inflazione della protologia, che include una teologia dello stato originario. Non è un caso che durante alcune decadi la protologia sia stata assorbita dalla cristologia o dall'antropologia. In molti programmi di studi teologici oggi non c'è più uno specifico trattato teologico sulla creazione⁸⁹. Si guarda Cristo, si guarda l'uomo da Lui redento, si cerca di guardare anche al futuro, all'escatologia, ma c'è una riluttanza a guardare agli inizi della nostra storia. Anche la teologia del peccato originale, come ho già detto, ha sofferto e soffre ancora le conseguenze di una certa noncuranza⁹⁰. Forse l'eccessiva focalizzazione sul dialogo che la

⁸⁶ *Ibidem*, 127-128.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 29.

⁸⁸ *Ibidem*, 30.

⁸⁹ In realtà i contenuti della teologia della creazione sono stati spostati all'antropologia teologica come sua prima parte. Questa operazione, però, non è stata senza conseguenze, come il fatto che in non pochi manuali si è perso il capitolo sugli angeli. Negli ultimi anni sono stati pubblicati alcuni manuali che riprendono di nuovo la specificità della teologia della creazione, non ridotta a mera prima parte dell'antropologia. Si vedano i già citati di Kehl, «E Dio vide che era cosa buona»; Scheffczyk, *La creazione come apertura alla salvezza*.

⁹⁰ Non a caso, l'allora cardinale Ratzinger affermava negli anni ottanta che «l'incapacità di capire e presentare il "peccato originale" è davvero uno dei problemi più gravi della teologia e della pastorale attuali» (J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Vittorio

teologia deve sicuramente stabilire con le scienze, ha contribuito a che di fatto non si guardi più al paradiso, allo stato originario, in cui i primi esseri umani furono costituiti e chiamati da Dio alla comunione con lui attraverso la vita nel giardino⁹¹. Invece, come sosteneva G. Colombo, «l'esistenza dello stato di giustizia originale è una tesi irrinunciabile, non solo sotto il profilo dogmatico [...] ma anche sotto quello teoretico. Infatti sotto il profilo teoretico, l'abbandono della teologia dello stato originario spingerebbe la teologia in un'aporia a nostro giudizio intollerabile, cioè all'affermazione di una condizione umana nella quale l'uomo esiste, ma senza trovarsi "situato" rispetto a Dio: è infatti evidente che l'abbandono della teologia dello stato originario riduce l'uomo in uno stato di "neutralità" rispetto a Dio, dal quale esce grazie alla propria opzione personale. Ora, di fronte a questa ipotesi, noi abbiamo due difficoltà gravi: ci sembra contraddittoria l'affermazione di un'esistenza umana antecedente alla determinazione del rapporto etico-spirituale con Dio; inoltre ci sembra che la visione conseguente a questo principio vada nel senso opposto a quella insegnata dalla rivelazione, cioè assegni fatalmente una priorità all'uomo nella determinazione del rapporto con Dio; cioè sia in sostanza una visione pelagiana. Sotto questo profilo, la teologia dello stato originario, naturalmente "aggiornata" secondo le esigenze critiche ma eventualmente integrate dalla riflessione teologica,

Messori a colloquio con Joseph Ratzinger, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 79). Proprio alla questione della perdita del senso del peccato Giovanni Paolo II aveva dedicato poco prima la sua Esort. Apost. post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 dicembre 1984. L'attuale pontefice Francesco ha un senso molto vivo della condizione peccatrice di ogni uomo, chiave necessaria per capire il suo discorso sulla misericordia divina. Lui stesso si definiva in una recente intervista così: «Io sono un peccatore. Questa è la definizione più giusta. E non è un modo di dire, un genere letterario. Sono un peccatore»; e poi precisava: «la sintesi migliore, quella che mi viene più da dentro e che sento più vera, è proprio questa: "sono un peccatore al quale il Signore ha guardato"» (A. SPADARO, Intervista a Papa Francesco, 19 agosto 2013). Troviamo una descrizione di sé simile a questa in San Josemaría, che si riteneva un *pecador que ama con locura a Jesucristo*, «un peccatore che ama pazzamente Gesù Cristo» (cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. III, Rialp, Madrid 2003, 423). Sulla questione teologica, cfr. D. HERCSIK, *Il peccato originale, una dottrina ancora attuale?*, «La Civiltà Cattolica», Quaderno 3848 (16 ottobre 2010) (2010 IV) 119-132.

⁹¹ Su questo punto mi permetto di rimandare al mio contributo *È l'evoluzione una sfida per la creazione oppure è la creazione una sfida per l'evoluzione?*, in ASSOCIAZIONE MEDICI CATTOLICI ITALIANI, *L'evoluzione biologica. Dialogo tra Scienza, Filosofia e Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 106-130.

ci sembra la condizione necessaria e irrinunciabile per salvaguardare il senso della rivelazione cristiana e con essa il senso stesso dell'uomo»⁹².

5.2. Creazione e kenosi, celibato e matrimonio

La prospettiva della kenosi sembra molto adeguata per spiegare la centralità dei consigli evangelici nella *sequela Christi*. Infatti, l'imitazione del Signore povero, casto ed obbediente si è presentata tradizionalmente come lo "stato di perfezione" del cristiano, in quanto esprime in modo paradigmatico l'amore come abbassamento, come obbedienza⁹³. Sembra così che prendano il sopravvento gli aspetti di sacrificio e di rinuncia, che sono senza dubbio presenti nel cristianesimo. Ovviamente in una visione di questo tipo, la vocazione più autenticamente cristiana è quella al celibato inteso come consacrazione (sacerdotale o nella vita consacrata), mentre lo stato matrimoniale non godrebbe di una qualifica vocazionale, almeno in senso stretto. Ma, allora, come inserire qui la positività del mondo creato? Come interpretare seriamente la chiamata universale alla santità? Come giustificare teologicamente la vocazione alla santificazione nel mondo e attraverso le attività terrene?

Certamente, la creazione è segnata sin dall'inizio della nostra storia dal peccato, che è stato vinto da Cristo. Quindi i consigli evangelici sono un modo di vivere la nuova vita che Cristo ci ha donato col suo Mistero Pasquale, inizio della nuova creazione. Anzi, si deve sostenere la superiorità oggettiva della chiamata alla verginità rispetto al matrimonio⁹⁴. Ma superiorità oggettiva non vuol dire "paradigmaticità" o, per utilizzare un'espressione colloquiale, monopolio. Si deve fare attenzione, in quanto

⁹² G. COLOMBO, *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 206. Sul tema del paradiso nella teologia contemporanea, cfr. M. HAUKE, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart*, «Annales Theologici» 11/2 (1997) 429-457.

⁹³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

⁹⁴ Questa è la dottrina tradizionale della Chiesa, più volte ricordata da San Giovanni Paolo II, concretamente nelle Esort. Apost. *Familiaris Consortio*, n. 16; e *Vita consecrata*, nn. 18 e 32, dove si usa l'espressione «obiettiva eccellenza della vita consacrata». Già il Concilio Vaticano II si era pronunciato in termini simili, ad esempio nella Cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 42, dove si parla di «singolare onore»; Decr. *Optatam totius*, 28 ottobre 1965, n. 10, dove si legge «superiorità della verginità consacrata a Cristo»; Decr. *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965, n. 16, che si riferisce al celibato sacerdotale come «nuovo ed eccelso titolo».

la nuova creazione non cancella la prima, ma la risana. Per questo, a mio avviso, non si devono trasferire troppo velocemente le categorie proprie della storia della redenzione sul piano della creazione. Questo è precisamente ciò che succede nell'ottica di Balthasar, quando, nella sua opera *Gli stati di vita del cristiano*, coerentemente con la sua visione della creazione come kenosi, proietta all'indietro i consigli evangelici fino ad attribuirli ai nostri progenitori⁹⁵.

Mi sembra invece che sia possibile un'altra spiegazione, secondo la quale si può sostenere che il celibato abbia la sua sorgente all'interno dell'ordine della redenzione. All'inizio Dio aveva creato l'uomo e la donna l'uno per l'altro, istituendo il matrimonio come realtà della creazione elevata dal dono della grazia. Se nell'economia della storia di salvezza esiste la vocazione al celibato è perché il Gesù dei vangeli, nato dal seno verginale di Maria, è venuto per inaugurare una nuova creazione, per aprirci di nuovo le porte del cielo, soffrendo e morendo per noi. Dal costato aperto di Cristo, nuovo Adamo, sorge la Chiesa, sua Sposa, come frutto di quell'obbedienza che si è resa necessaria dopo il peccato del primo Adamo e della prima Eva, come modo di sconfiggere la morte entrata nel mondo col peccato. Certamente il mistero dell'unione tra l'uomo e la donna trova il suo pieno significato alla luce del mistero dell'amore sponsale di Cristo verso la sua Chiesa (cfr. Ef 5, 22 ss.), ma è altrettanto vero che la donazione di Cristo sulla croce è un ricapitolare, e cioè un riportare le cose a come erano al principio (cfr. Mc 10, 6), prima che i nostri progenitori si allontanassero da Dio. Il matrimonio è una realtà appartenente al progetto della creazione che riceve nuova luce dal suo inserimento nella nuova creazione.

Anche se nella Chiesa si è sempre difesa questa visione essenzialmente positiva della realtà creata, e concretamente del matrimonio e della sessualità, comunque è vero che ancora oggi, quando si parla di vocazione matrimoniale, non si riesce a comprendere fino in fondo questa dottrina. Per molto tempo è prevalsa l'idea che il modello di perfezione cristiana fosse dato dalla sequela dei consigli di povertà, castità e obbedienza. Senza nulla togliere alla sua obiettiva eccellenza, bisogna rilevare

⁹⁵ Su quest'opera, si veda lo studio critico di P. O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, «Annales theologici» 21 (2007) 61-100, in modo particolare 63-68 e 84-88.

tuttavia che, non di rado, questo ha comportato una visione tendente a considerare i laici sposati come cristiani di seconda categoria. Lo stesso Balthasar, che fa delle belle descrizioni del matrimonio cristiano, vede lo stato laicale come separato dallo stato di elezione nella Chiesa. Questo gli impedisce di attribuire al matrimonio la categoria di vocazione⁹⁶. Tuttavia, «sembra più corretto rapportare tra loro i tre stati (vita consacrata, sacerdozio ministeriale, laicato) in chiave di complementarietà piuttosto che di paradigmaticità. Perché il paradigma è solo Cristo»⁹⁷. A mio modo di vedere, bisogna evitare, come dicevo prima, un'indebita proiezione della specificità del piano della redenzione su quello della creazione.

6. CONSEGUENZE DI UNA RIVALUTAZIONE DINAMICA DELLA PROTOLOGIA

Abbiamo visto alcune delle conseguenze concrete di una rivalutazione dell'ordine creazionale, quali la distinzione fra la missione del clero e del laicato, la chiamata universale alla santità e in particolare la santità del matrimonio, la santificazione del lavoro e delle attività quotidiane, la perdita non della superiorità oggettiva ma del monopolio della concezione della perfezione cristiana come professione dei consigli evangelici, il che implica una certa interpretazione dello stato originario dell'uomo.

Occorre dunque una nuova rivalutazione del piano della creazione, che non è stato mai abolito ma sanato ed elevato. Occorre una rivalutazione di ciò che è naturale, di ciò che appartiene al disegno divino della creazione senza scollegarlo ma integrandolo con la redenzione. Il punto è, a mio parere, che questa integrazione non è una teoria, non è un postulato metafisico, ma si fa nella storia, nella vita dei cristiani, nella spiritualità. La fa Dio, che interagisce con assoluta libertà con noi nella nostra storia. Per questo la teologia speculativa non deve sostituire la teologia spirituale. E questo è un cammino, una strada che San Josemaría

⁹⁶ Cfr. R. DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, EDUSC, Roma 2001, specialmente 283-303. Per una comparazione con l'insegnamento di San Josemaría, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 1, 92-93, con ampia bibliografia nella nota 211.

⁹⁷ O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita*, 100.

ha contribuito ad aprire a tutti. Una strada che già segnalava Daniélou nell'articolo citato all'inizio di queste pagine.

La rivalutazione dell'ordine della creazione ha dei risvolti di tipo dialogico non trascurabili, nel contesto odierno, dove dobbiamo far leva sui principi naturali comuni a tutti quanti, i cosiddetti valori "non negoziabili" di cui parlava Benedetto XVI⁹⁸, oppure della coscienza come sede del giudizio sul bene e il male, come ha sottolineato Francesco nel suo dialogo con Scalfari⁹⁹. Soprattutto è da capire che questo ottimismo creazionale non si oppone al cristocentrismo, ma sorge da esso, in quanto Gesù lascia liberi, vuole un'adesione che sia volontaria, non è tutto fatto in lui, lui vuole che noi facciamo, che continuiamo la sua opera. La visione di San Josemaría è ben lontana sia dal deismo illuminista che dal quasi-panteismo anch'esso moderno; cioè dall'idea che Dio è talmente grande che non può agire nel nostro mondo, come dall'idea che in realtà Dio fa tutto e noi dobbiamo solo prendere atto.

Un'adeguata fede nel Creatore Provvidente libera sia dall'attivismo che dal quietismo. Con una formula apparentemente paradossale, Escrivá predicava: «Mettete sempre i mezzi umani come se non esistessero quelli soprannaturali, e – allo stesso tempo – chiamate Dio con tutto il cuore, come se non ci fossero i mezzi umani»¹⁰⁰. E anche: «dobbiamo intraprendere quelle ascensioni, quei compiti divini e umani di ogni giorno – che sempre sfociano nell'Amore di Dio –, con

⁹⁸ «Ciascun cattolico, anzi, in verità, ogni uomo, è chiamato ad agire con coscienza purificata e con cuore generoso per promuovere in maniera decisa quei valori che spesso ho definito come "non negoziabili"» (BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea generale della Caritas Internazionale*, 27 maggio 2011). Tra i molti interventi, cfr., ad esempio, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Partito Popolare europeo*, 30 marzo 2006; Esort. Ap. *Sacramentum Caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 83; ecc.

⁹⁹ Cfr. FRANCESCO, *Lettera al Dott. Eugenio Scalfari*, «La Repubblica», 13 settembre 2013.

¹⁰⁰ *Appunti dalla predicazione*, 24-XII-1970 (AGP Po1 1971, 37-38). La frase è molto simile a una delle massime di Gracián: «Si adoperino i mezzi umani come se non ci fossero quelli divini, e i mezzi divini come se non ci fossero quelli umani» (B. GRACIÁN, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, traduzione e note di A. Gasparetti, Parma, 1986, n. 251). In realtà, molto più probabilmente, Escrivá l'ha appresa in qualche modo nelle sue letture di Sant'Ignazio, il quale, con formule diverse, esprimeva questo concetto: «Confiar en Dios como si todo dependiera de él. Trabajar y poner los medios humanos como si todo dependiera de nosotros» (I. TELLECHEA, *Ignacio de Loyola. La aventura de un cristiano*, Sal Terrae, Santander 1998, 91).

umiltà, con cuore contrito, fiduciosi nell'assistenza divina, e tuttavia dedicando ad essi le nostre migliori energie, come se tutto dipendesse da noi»¹⁰¹.

Proprio per questo, San Josemaría è, da una parte, un grande amante della libertà. La libertà è caratteristica importante dell'agire creatore di Dio. Così importante che è inclusa nell'oggetto della definizione dogmatica della Chiesa: *liberrimo consilio*¹⁰². La libertà quindi è un dono inestimabile di Dio alle sue creature dotate di intelletto e volontà. Così si può capire un'altra frase eloquente del Fondatore dell'Opus Dei, che amava ripetere che il motivo più soprannaturale è "perché ne ho voglia", *porque me da la gana*. «Il Regno di Cristo è regno di libertà: in esso non vi sono altri servi all'infuori di coloro che liberamente si incatenano per Amore a Dio. Benedetta schiavitù d'amore che ci fa liberi! Senza libertà è impossibile corrispondere alla grazia, ed è quindi impossibile darci liberamente al Signore per il più soprannaturale dei motivi: perché ne abbiamo voglia»¹⁰³.

Inseparabile da questo amore per la libertà di azione del cristiano è, d'altra parte, una fiducia completa nella provvidenza divina. Per realizzare i suoi disegni, Dio si serve del concorso delle sue creature e concede agli uomini una partecipazione alla sua provvidenza, rispettando la loro libertà anche quando agiscono male. Nella sua Provvidenza onnipotente Dio può trarre un bene dalle conseguenze di un male. È una misteriosa ma grandissima verità che «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8, 28). In continuità con l'esperienza di tanti santi della storia della Chiesa, quest'espressione paolina, *omnia in bonum*, affiorava con frequenza sulle labbra di San Josemaría, che viveva e incoraggiava così a vivere in una gioiosa e filiale accettazione della volontà di Dio. «Ripeti: "Omnia in bonum!", tutto quello che succede, "tutto quello che mi suc-

¹⁰¹ *Amici di Dio*, n. 214. Su questo punto, cfr. BURKHART-LÓPEZ, *Vida cotidiana*, vol. 3, 449-457 (i mezzi soprannaturali) e 458-468 (i mezzi umani).

¹⁰² CONCILIO VATICANO I, Cost. *Dei Filius*, c. 1: DH 3002.

¹⁰³ È *Gesù che passa*, n. 184. «Lasciate sempre una grande libertà di spirito alle anime. Pensate a ciò che vi ho detto tante volte: perché ne ho voglia, mi sembra la più soprannaturale delle motivazioni. La funzione del direttore spirituale è aiutare le anime perché vogliano – ne abbiano voglia di – compiere la volontà di Dio» (*Lettera 8-VIII-1956*, n. 38). Cfr. anche *Amici di Dio*, n. 35.

cede", è per il mio bene... Pertanto – questa è la conclusione giusta – accetta come una dolce realtà ciò che ti sembra così costoso»¹⁰⁴.

Unito a questo, c'è un altro grido sempre presente nella sua predicazione: *Deo omnis gloria!* La gloria di Dio è infatti il fine della creazione, l'unico modo per la creatura intelligente di raggiungere quel fine al quale la provvidenza lo vuole dirigere contando sulla sua libertà. Consapevole del fatto che tutto è stato creato per la gloria di Dio, il cristiano va alla ricerca del vero fine che può riempire di felicità la sua vita: la gloria di Dio, non la propria vanagloria. Si sforza di rettificare l'intenzione nelle sue azioni, in modo che si possa dire che l'unico fine della sua vita è: *Deo omnis gloria*¹⁰⁵.

Questa visione dinamica del rapporto fra il primato di Dio e l'azione libera del cristiano nel mondo si può anche osservare nel nesso col quale San Josemaría comprende l'unità fra la santità e l'apostolato. La chiamata divina, in continuità con il suo amore creatore e salvatore, si rivolge non solo a tutto l'uomo, ma anche e inseparabilmente a tutti gli uomini. «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura» (Mc 16, 15). Corrispondere dunque alla chiamata di Dio con la radicalità della dedizione del proprio essere è intrinsecamente unito alla volontà di corrispondere alla sua chiamata a portare il suo amore a tutti gli uomini. Facendo eco a una dottrina piuttosto tradizionale, San Josemaría insegnava che «il tuo apostolato dev'essere un traboccare della tua vita "al di dentro"»¹⁰⁶. Espansione interiore ed espansione esteriore vanno insieme, e sono come un riflesso della dinamica *ad intra* – *ad extra* dell'amore trinitario che esce di sé verso le sue creature.

La radicalità della risposta della creatura a Dio ha quindi la sua origine nella radicalità stessa dell'amore creatore e salvatore. *Totum exigit a te qui fecit te*, «esige tutto da te colui che ti ha creato», insegnava Sant'Agostino¹⁰⁷. Solo Dio, che ha creato tutto l'uomo e tutti gli uomini (universalità intensiva ed estensiva dell'amore creatore) può essere,

¹⁰⁴ *Solco*, 127; cfr. *Via Crucis*, IX, 4; *Amici di Dio*, 119. D'altra parte l'ultimo libro di Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, costituisce una profonda riflessione sull'attuazione della divina Provvidenza nella storia degli uomini, secondo un'altra affermazione di San Paolo: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (Rm 12, 21).

¹⁰⁵ Cfr. *Cammino*, n. 780; *Solco*, n. 647; *Forgia*, nn. 611, 639, 1051.

¹⁰⁶ *Cammino*, n. 961.

¹⁰⁷ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 34, 4, 7.

come piaceva ripetere a San Josemaría, un «amante geloso che chiede tutto di noi»¹⁰⁸. Vuole una totale e libera corrispondenza al suo amore, come pone di manifesto il primo comandamento della legge, sancito nell'Antico Testamento, e riproposto da Gesù nel Vangelo: «amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6, 5)¹⁰⁹. Si può scorgere in questa formula una richiesta divina di fedeltà: come Io ti ho creato e salvato con la mia onnipotenza, sapienza e amore (che sono proprietà del mio Essere perfettissimo), così voglio che tu risponda con la totalità del tuo essere: con le tue forze (potenza), con la tua mente (sapienza), con il tuo cuore (amore). In questo si condensa il progetto, la chiamata di Dio verso l'uomo, e dunque la vera felicità, l'unica cosa che, lungi dal limitare la libertà, la rende massimamente se stessa.

La risposta di radicalità del cristiano, a imitazione dell'amore di Dio per lui, comporta nella nostra economia la dimensione della lotta, in quanto è sempre minacciata dalla tendenza al peccato. La visione cristiana dunque previene sia da un ottimismo ingenuo che da un pessimismo senza speranza. È una visione realista, che porta l'uomo a riconoscere la sua natura ferita, incline al male e suscita in lui un atteggiamento di profonda umiltà, che lo porta a saper riconoscere e a provare dolore per i propri peccati in quanto offesa a Dio e non tanto in ciò che hanno di difetto personale.

Questo realismo cristiano aiuta a distinguere quello che è proprio della natura umana in quanto tale da quello che è conseguenza della ferita del peccato nella natura umana. Dopo il peccato, non tutto ciò che si sperimenta come spontaneo è buono. La vita umana, infatti, ha il carattere di una lotta: è necessario combattere per comportarsi in modo umano e cristiano. «La tradizione della Chiesa ha sempre considerato i cristiani come *militēs Christi*, soldati di Cristo. Soldati che portano agli altri la serenità mentre combattono costantemente le proprie cattive inclinazioni»¹¹⁰. Il cristiano che si sforza di evitare il peccato non

¹⁰⁸ Forgia, n. 45.

¹⁰⁹ Cfr. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27.

¹¹⁰ È Gesù che passa, n. 74. Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 409. «*Militia est vita hominis super terram, et sicut dies mercenarii dies eius* (Gb 7, 1), non è una milizia la vita dell'uomo sulla terra e i suoi giorni non sono come quelli d'un mercenario? Nessuno sfugge a questo destino [...] Se la situazione di lotta è connaturale alla creatura umana,

perde nulla di ciò che rende la vita buona e bella. A fronte dell'idea che è necessario che l'uomo faccia il male per mettere alla prova la propria libertà autonoma, dato che in fondo una vita senza peccato sarebbe noiosa, s'innalza la figura di Maria, concepita immacolata, la quale dimostra che una vita completamente donata a Dio, lungi dal produrre fastidio, si trasforma in una avventura piena di luce e di infinite sorprese»¹¹¹.

Creazione e redenzione sono dunque come i due fuochi dell'agire divino nell'economia, che si trovano pertanto in stretta relazione. Questa relazione non deve implicare un completo assorbimento della creazione nella redenzione, ma un rapporto di circolarità. Se è vero che la nostra fede ci fa vedere che il compimento di tutto il creato si trova in Cristo, è altrettanto giusto ricordare che, all'inizio del suo celebre trattato sull'incarnazione del Verbo, Sant'Atanasio diceva: «conviene che prima parliamo della creazione dell'universo e di Dio suo creatore, affinché si possa comprendere adeguatamente che il rinnovamento di esso è stato compiuto dal Verbo che lo creò all'inizio. Infatti, non si vedrà alcuna contraddizione se il Padre ha operato la salvezza dell'universo in colui per mezzo del quale l'ha creato»¹¹². In questa linea si muoveva anche Benedetto XVI in un colloquio con sacerdoti, quando, alla domanda su quali temi occorre insistere nell'annuncio cristiano, rispondeva in questi termini: «Quanto ai grandi temi, direi che è importante conoscere Dio. Il tema "Dio" è essenziale. San Paolo dice nella Lettera agli Efesini: "Ricordatevi che in quel tempo [...] eravate senza speranza e senza Dio. Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini" (Ef 2, 12-13). Così la vita ha un senso che mi guida anche nelle difficoltà. Quindi bisogna ritornare al Dio Creatore, al Dio che è la ragione creatrice, e poi trovare Cristo, che è il Volto vivo di Dio. Diciamo che qui c'è una reciprocità. Da una parte, l'incontro con Gesù, con questa figura umana, storica, reale, mi aiuta a conoscere man mano Dio; e, dall'altra

sforziamoci di adempiere i nostri obblighi con tenacia, pregando e lavorando con buona volontà, con rettitudine di intenzione, con lo sguardo rivolto a ciò che Dio ama» (*Amici di Dio*, n. 217).

¹¹¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia*, 8 dicembre 2005.

¹¹² SANT'ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, n. 1 (PG 25,38C). [*L'Incarnazione del Verbo*, traduzione, introduzione e note a cura di Enzo Bellini, Collana di testi patristici n. 2, Città Nuova, Roma 1987, n. 1, 36-37].

parte, conoscere Dio mi aiuta a capire la grandezza del mistero di Cristo, che è il Volto di Dio. Solo se riusciamo a capire che Gesù non è un grande profeta, una delle personalità religiose del mondo, ma è il Volto di Dio, è Dio, allora abbiamo scoperto la grandezza di Cristo e abbiamo trovato chi è Dio. Dio non è solo un'ombra lontana, la "Causa prima", ma ha un Volto: è il Volto della misericordia, il Volto del perdono e dell'amore, il Volto dell'incontro con noi. Quindi questi due temi si compenetrano reciprocamente e devono andare sempre insieme»¹¹³.

LO SGUARDO DEL FIGLIO DI DIO. L'ANTROPOLOGIA CRISTIANA E L'INSEGNAMENTO DI SAN JOSEMARÍA

Paul O'Callaghan*

La grazia ci cambia, e il cambiamento è doloroso

FLANNERY O'CONNOR

Ritengo che il rapporto tra la vita e l'insegnamento di san Josemaría, da una parte, e la teologia, dall'altra, si possa cifrare in tre parole: contenuti, ispirazione, genesi. Queste categorie si possono applicare all'area dell'antropologia teologica, tema di questa conferenza, oppure alla morale cristiana, all'ecclesiologia, o a qualsiasi altra area della riflessione teologica. È ovvio, inoltre, che i termini si implichino a vicenda, anche se l'ultimo – che abbiamo chiamato genesi – occupa un posto di speciale rilievo in un discorso antropologico.

Ho detto "vita ed insegnamenti" di san Josemaría. Non è una questione indifferente. La vita dei santi, e in particolare dei fondatori nella Chiesa, è da considerare, per così dire, come "luogo teologico". Dio parla non soltanto tramite le loro parole, ma anche per mezzo della loro vita, della loro testimonianza¹. Non bastano le parole. Le parole interpretano la vita certamente ma, viceversa, anche la vita esprime il

* Pontificia Università della Santa Croce.

¹ Sul tema della testimonianza, cf. P. O'CALLAGHAN, *El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico*, in «Scripta Theologica» 38 (2005) 501-68; Á. GRANADOS, P. O'CALLAGHAN (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Edusc, Roma 2012, in particolare P. O'CALLAGHAN, *L'articolazione tra parola e evento nella Dei Verbum, chiave della testimonianza cristiana*, pp. 299-322. Cf. anche G. TANZELLA-NITTI, *Verità, credibilità e testimonianza*, lezione inaugurale dell'Anno Accademico 2012-13, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012.

¹¹³ BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero della diocesi di Roma*, 22 febbraio 2007; corsivo nostro.