

La prima enciclica di Benedetto XVI: la rivelazione di Dio come amore e il compito della carità

di ADOLFO LIPPI c. p.

Ad un esame veloce e superficiale, la prima enciclica di Benedetto XVI può apparire caratterizzata dall'ovvietà e così è stata presentata nei commenti di molta stampa anche elogiativa. Non vi si trovano grosse innovazioni e la dottrina sembra fluire serenamente dalla Parola di Dio. Al contrario, ad una lettura attenta l'enciclica appare straordinariamente ricca ed opportuna.

1. Caritas Ecclesiae officium: la carità compito della Chiesa

Cominciamo la nostra riflessione da un'esortazione di fondo alla quale tende – secondo me - tutto il ragionamento del testo: “L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diaconia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro... La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per la mancanza del necessario. Al contempo però la *caritas-agape* travalica le frontiere della Chiesa. La parabola del Buon Samaritano rimane come criterio di misura, impone l'universalità dell'amore che si rivolge verso il bisognoso incontrato 'per caso' (cf Lc 10,31), chiunque egli sia” (n. 25, *a e b*).

L'enciclica, come appare chiaro da questo testo centrale, vuole essere un richiamo a tutta la Chiesa a non trascurare, ma piuttosto promuovere il “servizio della carità” (n. 19), sia al proprio interno che all'esterno. Questo è il primo e centrale elemento di opportunità dell'enciclica, del quale dobbiamo prendere atto. Alla Chiesa del nostro tempo il papa ritiene di dover dire primariamente questo.

Da un papa teologo si aspettavano forse piuttosto precisazioni dogmatiche o richiami etici o magari qualche tirata d'orecchie contro l'eccessiva creatività liturgica. Sta di fatto, invece, che ci troviamo in mano un'esortazione all'esercizio del compito della carità. Alcuni malevoli e sospettosi avevano già rilevato che questo papa non si era allineato con la moda dei riferimenti al Terzo Mondo, alla fame e alle sperequazioni economiche. Qui troviamo qualcosa di più di tutto questo e soprattutto qualcosa di più di un allineamento con

le mode: il richiamo ad un compito insito nella natura stessa della Chiesa e della fede cristiana. “La Chiesa non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola” (n. 22).

E per quanto il papa non intenda ridurre tutto alla ricerca di una giustizia distributiva o di scambio e difenda l'autonomia e la perenne necessità di un amore personale e gratuito – non basta dare, bisogna amare - tuttavia non trascura il discorso sulla giustizia, al quale dedica una sezione assai lunga sotto il titolo *Justitia et caritas* (nn. 26-29). In esso cita una dura frase di Sant'Agostino, consentanea al pessimismo di tanti cittadini a proposito delle persone che governano, secondo la quale uno stato che non è retto dalla giustizia si riduce a una grande banda di ladri (n. 28). L'attuazione della giustizia appartiene alla politica, sulla base di una ragione naturale non dipendente dall'una o dall'altra religione, ma la necessità di una continua purificazione della ragione dagli interessi individuali, esige l'aiuto della fede: “In questo punto politica e fede si toccano” (n. 28).

Il richiamo al compito della carità non è generico: è piuttosto indirizzato a precisi destinatari, anzitutto alcuni organi della Santa Sede, della quale viene ricordato il Consiglio *Cor unum*, e poi, principalmente, i vescovi, custodi, non solo della Parola e dei sacramenti, ma allo stesso livello, del servizio della carità. Il numero 32 dell'enciclica è un testo di grande importanza per questo, in quanto precede il discorso riguardante gli operatori del ministero della carità. Il compito della carità - esso afferma - appartiene alla Chiesa come tale, cioè non costituisce primariamente il carisma specifico di qualche sua istituzione particolare, come forse si è portati a pensare. Benedetto XVI vuole che la Chiesa assuma in prima persona questo compito, senza pensare di poterlo delegare a qualche operatore pastorale o lasciare a qualche volontario. In quanto parte dell'essenza della missione originaria della Chiesa, i vescovi ne sono i primi responsabili.

2. I fondamenti di una teologia dell'amore

a. Antico e Nuovo Testamento, ebraismo e cristianesimo

Torniamo ora alla prima parte dell'enciclica, nella quale il papa dice esplicitamente che all'inizio del suo pontificato vuole precisare “alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo, insieme all'intrinseco legame di quell'Amore con la realtà dell'amore umano” (n. 1). Ciò che appare anzitutto, nell'esplicitazione razionale della rivelazione del Dio amore, è la fondazione della rivelazione cristiana del Nuovo Testamento in quella ebraica dell'Antico. Non si tratta più di trovare nell'Antico

Testamento qualche anticipazione che confermi il Nuovo, alla luce della teologia della “sostituzione”, che ha prevalso nella Chiesa fino alla *Nostra Aetate*. Se il Nuovo Testamento è il culmine, il fine, l’Antico è il fondamento. Gesù intende, in tutta la sua vita, adempiere le Scritture, le Scritture ebraiche dell’Antico Testamento sulle quali si fonda il Nuovo. Nella Rivelazione di se stesso come Amore, che Dio fa a Israele, si fonda la rivelazione che col Cristianesimo, sulla base di un universalismo già ben presente anche se non ben esplicitato nelle Scritture ebraiche, si estenderà al mondo intero.

Siamo ben lungi dalle ovvietà assolutamente idiote secondo cui il Dio cristiano sarebbe il Dio dell’amore e della misericordia, quello ebraico il Dio della Legge, dei castighi, del terrore. Benedetto XVI parte dall’esame del Cantico dei Cantici e approfondisce il discorso richiamandosi alla Torah e ai profeti, specialmente a Osea e a Ezechiele (nn. 6 e 9). In questo ambito precisa subito che il dio dei filosofi, il dio di Aristotele è una Potenza incapace di amare. “La Potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è certamente per ogni uomo qualcosa da desiderare e amare - in quanto amata questa divinità muove il mondo - ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, viene soltanto amata” (n. 9). È una precisazione importante, messa in rilievo, nella storia del pensiero, soprattutto dai pensatori ebrei del ventesimo secolo¹, che evidenzia i limiti di una inculturazione della fede biblica, la più profonda che sia stata realizzata, quella nella filosofia ellenica². Precisandone i limiti, siamo chiamati implicitamente ad evitare di far poggiare la rivelazione cristiana su presupposti ellenistici, invece che sull’Antico Testamento. Con Benedetto XVI mi pare che si giunga veramente a troncare una certa dipendenza dalla manualistica neoscolastica non immune da questo pericolo, una dipendenza che tanto pesò sugli studi teologici fino al Concilio e che, in qualche modo, si trascina in varie persone.

¹ Fra le tante citazioni che si potrebbero fare, richiamo F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, Marietti, Casale M. 1983, 41, 42; A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell’uomo*, Borla, Roma 1983, 32, nota 9; 223 e altrove (Heschel promuove una vera de-ellenizzazione del messaggio biblico, diventata poi una preoccupazione importante per molti studiosi); G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Casale M. 1986, 4 ss.

² Sull’inculturazione della rivelazione nell’ellenismo rimando all’enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, c. IV. Il teologo Ratzinger aveva già precisato con acutezza e profondità i rapporti fra ebraismo, altre religioni, filosofie, spec. nell’opera *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Cinisello B. 2000.

b. Eucaristia e Passione

Prima ancora di offrirsi nella Passione, Gesù si offre nell'Eucaristia. Qui l'enciclica insiste nel concetto di unione che l'Eucaristia realizza, un'autentica mistica discendente dall'alto, che va ben al di là di tutte le illusioni dell'uomo con i suoi tentativi di "mistico innalzamento" ("*quaevivis mystica hominis elevatio*", n. 13). In una specifica esposizione altrettanto profonda quanto sintetica – che qui voglio riportare con le sue stesse parole – il teologo Ratzinger rilevava che, già nell'alleanza con Abramo, Dio si legava fino alla morte. È la "misteriosissima storia della conclusione dell'alleanza con Abramo, in cui il patriarca, secondo il costume orientale, divide a metà gli animali sacrificati. I partner dell'alleanza usano passare in mezzo agli animali divisi, rito che ha valore di giuramento imprecatorio: se rompo l'alleanza, accada a me come a questi animali. In una visione, Abramo vede come un forno fumante e una fiaccola ardente – ambedue immagini della teofania – passare tra le carni degli animali divisi. Dio suggella l'alleanza garantendo lui stesso la fedeltà ad essa con un inequivocabile simbolo di morte. Ma Dio può morire? Può punire se stesso?... Fa parte dell'essenza di Dio l'amore per la creatura e da questa essenza discende la sua libera scelta di legarsi, che si spinge fino alla croce"³. Le domande con cui si chiude la citazione e la precisazione che ne segue aprono uno squarcio sulla profondità della teologia implicita negli antichi testi biblici, ben al di là di quanto raggiunto dalle speculazioni filosofiche.

c. Dio come "*relatio subsistens*"

È il rovesciamento della teoria di Aristotele che, con estrema finezza, evitando di calcare esageratamente i concetti così da farne una ideologia, portava Ratzinger a dire che il Dio biblico è un Dio in relazione, mentre per il monoteismo filosofico si poteva pensare una relazione fra la creatura e Dio, ma non il contrario: "Una relazione del Dio eterno con l'uomo temporale era considerata contraddittoria e quindi impossibile"⁴. La riflessione sulla Trinità, invece, porterà ben presto i Padri a concepire Dio come *relatio subsistens*, sia all'interno - nella Trinità – che all'esterno come amore offerto. Un riferimento a Sant'Agostino gli permetteva di precisare che, mentre nella tavola delle categorie aristoteliche la relazione non è sostanza, ma *accidens*, nel Dio rive-

³ RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, 46.

⁴ *Ibidem*, 47.

lato essa non può essere accidentale⁵. Come si può facilmente riscontrare, questa teologia non si esprimeva con la terminologia negativa dell'altrimenti che essere, o del *bonum* platonico ricercato al di là dell'essere o della crisi dell'ontologia, ma andava oltre tutte queste posizioni con delle affermazioni positive di cui forse non si coglie sempre il peso. Tutto questo, però, è implicito nell'insegnamento dell'enciclica e va tenuto presente se non se ne vuole ridurre lo spessore a qualcosa di ovvio e superficiale.

d. Il carattere sociale dell'Eucaristia

Subito dopo, il papa rileva che la mistica del sacramento ha un carattere sociale “perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore insieme a tutti gli altri che si comunicano” (n. 14). “Io non posso avere Cristo solo per me”. La comunione che mi trae fuori da me stesso, mi manda verso il Cristo come verso gli altri (*ibidem*): “Se nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente ‘pio’ e compiere i miei ‘doveri religiosi’, allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio” (n. 18). Su questa ‘socialità’ dell'Eucaristia l'enciclica insiste a lungo, cosicché ci si può domandare se coloro che si irritano quando lo Spirito conduce dei gruppi di cristiani a mettere maggiormente in luce questo aspetto sociale dell'Eucaristia, riportando almeno un poco e almeno in gruppi particolari il rito a come Cristo lo istituì, siano veramente in sintonia col papa. Ci chiediamo: questo richiamo del papa è pura teoria o tocca delle carenze reali nella vita della Chiesa?

Benedetto XVI illumina la socialità insita nella fede e nel dono di Dio, piuttosto che cercare qualche compromesso con la socialità di cui parla la cultura attuale, che, tra l'altro, non si sarebbe neanche sviluppata senza la rivelazione. Non solo: egli indica che le radici di tale socialità sono da ricercare al di là della stessa etica, anche cristiana, nel sacramento: “La derivazione di tutta l'esistenza di fede dalla centralità di questo precetto, non è semplice morale che poi possa sussistere autonomamente accanto alla fede in Cristo e alla sua riattualizzazione nel sacramento: fede, culto ed *ethos* si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configura nell'incontro con l'*agape* di Dio. La consueta contrapposizione di culto ed etica qui semplicemente cade”

⁵ *Ibidem*, 48 “Quamobrem nihil in eo per accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur... hoc (o haec) non secundum substantiam dicuntur sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile” (*De Trinitate*, V, V, 6; PL 42, 914).

(n. 14). Nell'Introduzione il papa si era scusato di non poter sviscerare adeguatamente l'argomento tanto ricco dell'enciclica, ma bisogna dire che ogni frase è così densa e ben ponderata che se ne può trarre un grande insegnamento.

3. *L'antropologia insita nella rivelazione del Dio Amore*

Se l'esercizio della carità è fondamentale per l'etica cristiana, il tema dell'amore lo è per la dogmatica. Liberato il linguaggio dalle degradazioni degli usi correnti, il papa fa alcune precisazioni molto importanti allo scopo di trovare le formule più corrette per dire la fede:

1. L'uomo non è soltanto spirito o soltanto corpo, ma unità dei due (n. 5).
2. Il cristianesimo non è soltanto la religione dell'*agape*, dell'amore discendente, oblativo, che demonizzerebbe l'*eros*, cioè l'amore ascendente, possessivo, ma è unità dei due (n. 7).
3. La giusta immagine di Dio implica la coesistenza in Lui di *eros* e di *agape* (nn. 9-10).

Possiamo ricondurre questa dottrina che tiene insieme realtà che appaiono fra loro opposte (Dio come *coincidentia oppositorum*) all'equilibrio proprio della tradizione cattolica e autenticamente tomista. Per San Tommaso ogni agente agisce per il fine della felicità (*beatitudo*). La soddisfazione di sé, che è il meglio dell'*eros*, permane al di sotto di ogni donazione di sé nell'*agape*.

Dell'amore – dice il papa – si parla in diversi sensi, ma nella molteplicità dei significati “l'amore fra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile (*promissio felicitatis hominibus recluditur quae recusari videtur non posse*), emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore svaniscono” (n. 2). Questa fondazione semantica del significato di una parola tanto abusata in un'esperienza universale è la miglior confutazione della pretesa di equiparare le malattie dell'amore alla sua forma sana. Malattie che possono essere le deviazioni sessuali come anche un celibato mal fondato. Qui non è detto, ma è evidente che il celibato e la verginità per il Regno non possono essere fondate su altre motivazioni che non siano quelle del Regno. Come pure è evidente l'importanza di un rapporto sereno, equilibrato e aperto alla vita fra l'uomo e la donna, a proposito del quale più avanti il papa si richiama a Platone, ma soprattutto alla bibbia per dichiarare che solo nella comunione con l'altro sesso l'uomo si può dire completo (n. 11). Possiamo vedere qui un chiaro richiamo alla verità delle cose contro ogni forma di relativismo, comunque motivata.

Possiamo riscontrarvi anche un implicito invito a non trascurare nella formazione a tutti i livelli la formazione dell'affettività, intorno alla quale gli esperti esprimono continuamente la loro preoccupazione.

La fissazione nell'ebbrezza generata dall'*eros* aveva portato gli antichi a cercare in essa l'accesso alla divinità, la divinizzazione. Benedetto XVI osserva che fu l'Antico Testamento ad opporsi con la massima fermezza a questa divinizzazione illusoria e falsa (n. 4). Possiamo ricordare qui che, nella traduzione della bibbia in greco fatta dai LXX, non fu mai usato il termine *mántis* per indicare l'uomo che è in comunione con la Divinità, il *nabì*. Fu preferito il termine *prophètes*, che fa riferimento alla parola, mentre il primo veniva normalmente applicato a persone che operavano con la magia fino a cadere in *trance*⁶. Il papa rileva che la fissazione sull'ebbrezza porta ad un blocco della vita e ad una regressione dell'uomo (n. 4). Non contrappone, però, come in genere in una certa tradizione platonica, forme diverse di amore a quella fondamentale fra l'uomo e la donna. Mette piuttosto in evidenza un dinamismo interno allo stesso *eros*, una tendenza a svilupparsi, un'ascesa dell'*eros* verso forme più alte di apertura all'altro e di donazione di sé. Il paradigma della contrapposizione fra visioni statiche delle varie realizzazioni dell'amore viene sostituito da un paradigma dinamico ed evolutivo, che lega fra loro le diverse visioni. Quello che qui è detto dell'amore vale per tutte le altre realtà. Passata l'epoca delle contrapposizioni e delle esclusioni ideologiche - tradizione-rinnovamento, cura del sociale o preoccupazione dell'individuale, passato-futuro, ecc. - si cammina verso un'epoca di inclusioni vitali e dinamiche.

Possiamo osservare, a questo proposito, che, a differenza dell'amico Balthasar⁷, che rimase sempre sospettoso a proposito della concezione dinamica ed evolutiva di Teilhard de Chardin, Ratzinger, pur riconoscendo in lui qualche difetto di linguaggio, ne ha una grande stima. Nella bella opera *Introduzione al Cristianesimo*, del 1968, scriveva: "La fede vede in Gesù l'uomo in cui - parlando secondo lo schema biologico - si è per così dire compiuto il prossimo salto evolutivo; l'uomo in cui è già avvenuto il superamento dei limiti del nostro essere-uomini, del suo isolamento monadico; l'uomo in cui personalizzazione e socializzazione non si escludono più, ma si conferma-

⁶ Un'ampia trattazione di questo tema si trova in A. NÉHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1983, 24-45.

⁷ Cf ad es. H. U. v. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2000, 62-63; *Il tutto nel frammento*, Jaka Book, Milano 1972, 148 e altrove.

no...”⁸. Teilhard aveva esplicitamente auspicato, poco prima della sua morte, uno studio sull’evoluzione dell’amore, collegato a uno studio sull’evoluzione della morte⁹. Scriveva: “L’amore è stato sempre accuratamente eliminato dalle costruzioni realistiche e positivistiche del mondo. Eppure bisognerà decidersi un giorno a riconoscere nell’amore l’energia fondamentale della vita o, se si preferisce, l’unico ambiente naturale nel quale può prolungarsi il moto ascendente dell’evoluzione”¹⁰.

L’enciclica evidenzia, nell’*eros* umano, una dialettica di regressione o di sviluppo. La regressione è degradazione, mercificazione del corpo che può diventare odio per la corporeità. Lo sviluppo è maturazione, purificazione, guarigione, ascesi che innalza la stessa corporeità (n. 5).

Conclusione: Agàpe e croce

L’enciclica contiene ovviamente molti altri elementi che non è possibile analizzare qui. Accenno alla smisuratezza del bisogno di aiuto, al silenzio di Dio di fronte al male, al grido simile a quello di Gesù in croce, rivolto a Dio stesso non come protesta, ma come drammatica espressione della fede. L’ultimo numero prima della conclusione torna ai fondamenti: fede, speranza e carità, la quale ultima comprende la pazienza e l’umiltà. “La fede ci mostra il Dio che ha dato il suo Figlio per noi e suscita così in noi la vittoriosa certezza che è proprio vero: Dio è amore... La fede, che prende coscienza dell’amore di Dio rivelatosi nel cuore trafitto di Gesù sulla croce, suscita a sua volta l’amore. Esso è luce...”. Volendo commentare Ratzinger con Ratzinger, rimando a questo passo pubblicato nel 1968:

“Quando sarò innalzato da terra, trarrò a me tutti gli uomini (Gv 12, 32). Questa frase intende spiegare la morte di Gesù in croce; e in questo modo, poiché la croce costituisce il centro della teologia giovannea, essa esprime la direzione verso cui l’intero vangelo vuole orientare. L’avvenimento della crocifissione vi appare come un processo di apertura, in cui le disperse monadi umane vengono riunite nell’abbraccio di Gesù Cristo, nell’immenso spazio delle sue braccia spalancate, per giungere in questa unificazione al loro traguardo, alla mèta finale dell’umanità. Se però le cose stanno così, allora Cristo, in quanto uomo venturo, non è l’uomo per sé, bensì essenzialmente l’uo-

⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniiana, Brescia 2005, 229.

⁹ Cf F. ORMEA, «La morte, la più sublime operazione della vita», in *Teilhard de Chardin. Studi e dibattiti*, EDB, Bologna 1969, 194.

¹⁰ TEILHARD DE CHARDIN, *Opere. L’avvenire dell’uomo*, Mondadori, Milano 1972, 92.

mo per gli altri; egli è l'uomo del futuro proprio in quanto uomo totalmente aperto. L'uomo per sé, che vuole pensare solo a sé, è allora l'uomo del passato, che dobbiamo lasciarci alle spalle per andare avanti. In altri termini, ciò significa che il futuro dell'uomo sta nell'essere per... Nell'immagine del fianco squarciato culmina per Giovanni non solo la scena della croce, ma l'intera vicenda storica di Gesù. Adesso, infatti, dopo il colpo di lancia che mette fine alla sua vita terrena, la sua esistenza è completamente aperta; egli è interamente 'per', ora egli non è veramente più un singolo, ma è 'Adamo', dal cui fianco viene formata Eva, vale a dire un'umanità nuova"¹¹.

Chunque segue le migliori ricerche nel campo del pensiero riflesso, della stessa letteratura e delle arti, riconoscerà facilmente qui una consonanza, che indica l'attualità del discorso programmatico del papa. L'apertura all'altro, che si è espressa anzitutto nella croce di Gesù, nelle sue braccia aperte e nel suo cuore squarciato, senza scendere ad espressioni polemiche, relega in un passato anti-storico certe posizioni di pensiero nelle quali l'uomo appare tutto ripiegato su se stesso, sui propri veri o presunti diritti, infantilmente piagnucolando perché qualcuno gli contesta il diritto a certe soddisfazioni. È come quando il cristianesimo apparve chiaramente all'orizzonte della cultura classica: si capiva che la storia camminava nella direzione che esso indicava, nonostante le nostalgie. C'è una responsabilità enorme davanti alla Chiesa, condivisa da tutte le persone che si pongono con serietà il problema delle sorti dell'umanità e della stessa creazione: portare l'uomo a gioire della carità, a gioire nell'essere-per, perché c'è più felicità nel dare che nel trattenere (cf At 20, 35). È una responsabilità che farebbe paura se, per la fede, non sapessimo di essere sostenuti con la forza dello Spirito da Colui che è all'origine del nostro essere e da Colui che Lui ha mandato per portarci questo dono.

La Sapienza della Croce

Editorial

THE FIRST ENCYCLICAL OF BENEDICT XVI'S: THE REVELATION OF GOD AS LOVE AND THE OBLIGATION OF CHARITY.

Adolfo Lippi, c.p.

After a cursory examination, Benedict XVI's first encyclical may strike one as being all too obvious and in fact it was thus characterized in many comments in the

¹¹ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 230.

media, some of them quite laudatory. It contains no startling innovations and the doctrine it presents would seem to flow serenely from the very Word of God. Yet a careful reading will show that the contents of the encyclical are incredibly rich and opportune.