

ARTICOLI

## ABUSI DI AUTORITÀ NELLA CHIESA

### Problemi e sfide della vita religiosa femminile

Giovanni Cucci S.I.

#### *Un tema per lo più inesplorato*

218

La Chiesa si è a più riprese occupata del tema degli abusi, anche in tempi recenti, sia a livello di riflessione che di provvedimenti e protocolli operativi<sup>1</sup>. Tuttavia la rilevanza del tema ha riguardato per lo più gli abusi sessuali e psicologici nei confronti di minori da parte di ministri della Chiesa, soprattutto presbiteri. Si tratta di aspetti indubbiamente preponderanti, ma non certamente esaustivi.

Un tema che non ha avuto finora sufficiente attenzione è l'abuso all'interno delle Congregazioni femminili. Esso non assume per lo più la forma della violenza sessuale e non riguarda minori; tuttavia non per questo risulta essere meno importante e gravido di conseguenze rilevanti. Dall'esperienza pastorale e dai colloqui avuti in proposito si tratta per lo più di abusi di potere e di coscienza.

#### *Il fascino del potere nelle Congregazioni femminili*

Il vento di rinnovamento suscitato dal Concilio Vaticano II e dal magistero successivo non è stato vissuto allo stesso modo nelle varie Congregazioni religiose. Alcune hanno dato vita a una difficile, ma efficace opera di aggiornamento e di riforma; altre, invece,

1. Cfr gli ultimi contributi pubblicati su questo argomento dalla rivista: F. LOMBARDI, «Verso l'incontro dei vescovi sulla protezione dei minori», in *Civ. Catt.* 2018 IV 532-548; ID., «Dopo l'incontro su «la protezione dei minori nella Chiesa», ivi 2019 II 60-73; ID., «Protezione dei minori. I passi avanti del Papa dopo l'incontro di febbraio 2019», ivi 2020 I 155-166; e, infine, il volume monografico *Abusi*, della collana «Accenti» de *La Civiltà Cattolica* (giugno 2018). Per un inquadramento generale, cfr G. CUCCI - H. ZOLLNER, *Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta. Un approccio psicologico-pastorale*, Milano, Ancora, 2010.

ABUSI DI AUTORITÀ NELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

non sono riuscite in tale scopo, o per mancanza di forze, o perché convinte che le consuetudini sinora praticate potessero costituire ancora la modalità ideale di governo. La storia insegna purtroppo che senza una tale fatica di confronto e ricerca di strade nuove si rischia di smarrire la freschezza del carisma, avviando un lento ma inarrestabile declino.

“

**UN TEMA CHE NON HA AVUTO FINORA SUFFICIENTE  
ATTENZIONE È L'ABUSO DI AUTORITÀ ALL'INTERNO  
DELLE CONGREGAZIONI FEMMINILI.**

Va anche aggiunto che le dinamiche della vita religiosa femminile risultano essere molto diverse da quella maschile sotto vari aspetti. Gli studi e le molte possibilità pastorali di chi ha ricevuto gli Ordini permettono ai religiosi maschi di vivere con maggiore apertura e autonomia anche la vita fraterna e i voti religiosi.

219

Inoltre, la risposta vocazionale e l'entusiasmo che una giovane percepisce agli inizi del suo cammino non sempre consentono di valutare in maniera accurata la differenza fra i vari Istituti religiosi; la spinta in avanti e una certa incoscienza tipica di chi è all'inizio del cammino a volte si saldano tristemente con l'abilità di alcune superiori, capaci di individuare anime generose, ma anche vulnerabili alle manipolazioni. Lentamente la fedeltà al carisma diventa fedeltà nei confronti dei gusti e delle preferenze di una particolare persona, che decide arbitrariamente chi possa o no usufruire delle possibilità formative o di studio, considerate una forma di premio assegnato alle più fedeli e docili, a scapito invece di chi esprime un pensiero differente. Da qui forme di ricatto per conseguire una gestione del potere senza limiti.

Si tratta di situazioni purtroppo note e diffuse, al punto da essere state pubblicamente menzionate in sede di dicastero pontificio. In un'intervista rilasciata alla rivista *Donne Chiesa Mondo*, il card. João Braz de Aviz, prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita consacrata e le Società di Vita apostolica, si è espresso con chiarezza: «Abbiamo avuto casi, non molti per fortuna, di superiore generali che una volta elette non hanno più ceduto il loro posto. Hanno ag-

## ARTICOLI

girato tutte le regole. Una ha voluto persino cambiare le costituzioni per poter restare superiora generale fino alla morte. E nelle comunità ci sono religiose che tendono a ubbidire ciecamente, senza dire ciò che pensano. Tante volte si ha paura, nel caso delle donne ancora di più, si ha paura della superiora. Nella vera obbedienza, al contrario, è necessario dire quello che il Signore suggerisce dentro, con coraggio e verità, per offrire al superiore più luce per decidere»<sup>2</sup>.

*La situazione di alcune comunità religiose*

Fa pensare il fatto che nell'odierno contesto culturale, dove l'autorità risulta essere impopolare e fonte di stress (al punto che diversi superiori maggiori di Congregazioni maschili chiedono anzitempo un avvicendamento), in alcuni Istituti femminili si noti piuttosto la tendenza contraria, a prolungare a ogni costo il mandato ricevuto.

In una Congregazione (attualmente in fase di commissariamento) la medesima suora è stata consigliera generale per 12 anni, successivamente superiora generale per 18 anni, ed è riuscita a farsi eleggere di nuovo vicaria generale, «pilotando» il capitolo, per poter continuare a governare di fatto negli anni successivi.

Una tale situazione fa sorgere la domanda se il governo sia considerato una forma di assicurazione di privilegi preclusi agli altri membri, come ad esempio, nel caso in questione, affidare alle comunità i familiari e i parenti, ospitati e curati gratuitamente, «pre-cettando» le religiose infermiere, le quali non si trovano certo in condizione di agire altrimenti. In alcuni casi i familiari sono anche stati sepolti nella tomba della Congregazione. Le giovani religiose, per lo più straniere, registrano così il messaggio che il potere è una

2. R. FERRAUTO, «Bisogna cambiare. Vocazioni e abbandoni, autorità, beni, rapporto uomo-donna, abusi... Intervista a tutto campo con il prefetto João Braz de Aviz», in *Donne Chiesa Mondo*, n. 85, febbraio 2020, 17. Questa situazione viene descritta in maniera eloquente anche nel documento *Per vino nuovo otri nuovi*: «Con parresia evangelica dobbiamo prendere coscienza che in alcune congregazioni femminili si riscontra il perpetuarsi di cariche. Alcune persone rimangono nel governo, pur con diverse funzioni, per troppi anni» (CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Per vino nuovo otri nuovi. Dal Concilio Vaticano II la vita consacrata e le sfide ancora aperte. Orientamenti*, 6 gennaio 2017, n. 22).

## ABUSI DI AUTORITÀ NELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

scorciatoia che agevola favori anche per i familiari e che l'imperativo di «lasciare il padre e la madre» riguarda soltanto loro.

In un altro Istituto la superiora, senza consultare nessuno, si è portata la mamma nella comunità delle suore fino alla morte, permettendole anche di condividere gli spazi comunitari per circa vent'anni. Ogni estate abbandonava la comunità per portarsi la mamma in vacanza.

Essere superiora sembra garantire altri privilegi esclusivi, come usufruire delle migliori cure mediche, mentre chi è una semplice suora non può neppure andare dall'oculista o dal dentista, perché «si deve risparmiare». Gli esempi riguardano purtroppo ogni aspetto della vita ordinaria: dall'abbigliamento alla possibilità di fare vacanza, avere una giornata di riposo o, più semplicemente, poter uscire per una passeggiata, tutto deve passare dalla decisione (o dal capriccio) della medesima persona. Se si chiede un indumento pesante, si deve attendere la deliberazione del Consiglio, o la richiesta viene rifiutata «per motivi di povertà». Alla fine alcune suore si sono rivolte ai familiari. Diventa perciò ancora più triste per loro venire a sapere che l'armadio della superiora è pieno di indumenti acquistati senza consultare nessuno con i soldi della comunità, mentre altre hanno a malapena un ricambio<sup>3</sup>.

221

Sono esempi che possono apparire sconcertanti e difficilmente credibili per chi vive in Congregazioni maschili, e di fronte ai quali ci si può limitare a sorridere. Purtroppo per alcune suore questa è la realtà quotidiana: una realtà che per lo più non possono far conoscere, perché non sanno a chi rivolgersi, o per paura di ritorsioni.

Anche la gestione patrimoniale di un Istituto come proprietà personale è un altro tasto doloroso di alcune Congregazioni femminili, dove la complicità fra la superiora generale e l'economia (anch'essa di fatto a vita, nonostante i limiti dell'età) finisce per consentire il controllo completo dei beni.

3. Sono situazioni menzionate anche nel già citato documento *Per vino nuovo altri nuovi*: «C'è ancora molto da fare per incoraggiare modelli comunitari convenienti all'identità femminile delle consacrate [...]. Nessuna sorella deve essere relegata a uno stato di sudditanza, cosa che si riscontra purtroppo con frequenza [...]. Si vigili perché il divario che corre tra le consacrate che servono in autorità (nei vari livelli) o che hanno il compito dell'amministrazione dei beni (nei vari livelli) e le sorelle che dipendono da esse non diventi fonte di sofferenza per la disparità e l'autoritarismo» (n. 40).

## ARTICOLI

Come nel racconto *La roba* di Giovanni Verga, tutto finisce per concentrarsi nelle mani di una sola persona (che fa della Congregazione una gestione familiare, assumendo persone prive di competenza, ma con le quali ha legami di parentela), nonostante le prescrizioni del diritto canonico e le regole dello stesso Istituto: essendo la superiora generale l'istanza suprema, nessuno può verificare la gravità della situazione. A scapito di chi verrà dopo, specie delle suore più giovani.

*Un messaggio eloquente*

222

Quale idea di vita religiosa viene comunicata da questi casi? Evidentemente che governare è sinonimo di privilegio, a scapito dei più deboli. Questi medesimi Istituti non hanno più vocazioni in Italia da oltre 50 anni. Sarà forse un caso? Certo, le vocazioni sono in calo, ma perché altre terre e altre comunità conoscono invece una continuità anche sotto questo aspetto?

In ogni caso, la carenza di vocazioni non sembra aver posto alcun interrogativo al riguardo, e nemmeno ha suscitato la necessità di dare vita a un'aggiornata pastorale vocazionale, valorizzando i carismi delle sorelle più capaci. Contrariamente agli orientamenti espressi dalla Chiesa ormai da molti anni, si continua a praticare l'usanza di importare vocazioni da altri Paesi, impiegando le giovani come «tappabuchi», invece di garantire loro una migliore formazione<sup>4</sup>. Le nuove arrivate per lo più non hanno possibilità di difendersi, sia per la difficoltà della lingua sia per l'assoluta incapacità a orientarsi al di fuori della casa religiosa dalla quale di solito non possono uscire e che, più che come una comunità, viene vissuta come una prigione.

Il card. João Braz de Aviz ricorda anche casi di abusi sessuali subiti dalle novizie da parte delle formatrici; una situazione più rara rispetto alle Congregazioni maschili, ma forse, proprio per questo,

4. «Se in epoca non proprio lontana c'era chi s'illudeva di risolvere la crisi vocazionale con scelte discutibili, ad esempio "importando vocazioni" da altrove (spesso sradicandole dal loro ambiente), oggi nessuno dovrebbe illudersi di risolvere la crisi vocazionale aggirandola, poiché il Signore continua a chiamare in ogni Chiesa e in ogni luogo» (PONTIFICIA OPERA PER LE VOCAZIONI ECCLESIASTICHE, *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, 1997, n. 13 c). Un'avvertenza che, purtroppo, in questi casi è del tutto disattesa.

ABUSI DI AUTORITÀ NELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

ancora più grave e dolorosa. E auspica anche in questo campo il coraggio di fare chiarezza e tutelare i più deboli come missione propria della Chiesa<sup>5</sup>.

### *Il dramma di chi lascia la Congregazione*

Quanto riportato sopra, anche se in forma anonima, è purtroppo per alcune religiose la dolorosa realtà quotidiana. Una situazione che era stata riconosciuta con chiarezza anche in sede di magistero. Il documento *Per vino nuovo otri nuovi*, tracciando un bilancio della situazione della vita religiosa postconciliare, non manca di rilevare situazioni problematiche dovute a mancanza di fiducia e dipendenza per ogni cosa: «Chi esercita il potere non deve incoraggiare atteggiamenti infantili che possono indurre a comportamenti deresponsabili [...]. Purtroppo bisogna riconoscere che situazioni del genere sono più frequenti di quanto si sia disposti ad accettare, e in maggiore evidenza negli Istituti femminili. Questa è una delle ragioni che sembra motivare numerosi abbandoni. Per alcuni sono l'unica risposta a situazioni divenute insopportabili»<sup>6</sup>.

223

Ma anche il tempo dell'abbandono della vita religiosa, già di per sé difficile e doloroso, reca con sé ulteriori sofferenze, per lo più sconosciute a chi appartiene a Congregazioni maschili. Il card. de Aviz ha menzionato la tragica condizione in cui vengono a trovarsi queste religiose: in molti casi esse non hanno ricevuto alcun aiuto, anzi si è cercato in tutti i modi di impedire loro di trovare una sistemazione<sup>7</sup>.

5. «In una congregazione ci sono stati segnalati nove casi. Questo fenomeno che tocca l'ambito femminile è rimasto più nascosto. Però viene fuori. Dovrà venire fuori. Molte volte la maturità nel campo affettivo e sessuale è debole, è relativa. Se arrivano accuse, noi accogliamo e cominciamo a discernere. Tante cose sono vere, tante no, però non nascondiamo nessun problema. Il Papa ci chiede totale trasparenza» (R. FERRAUTO, «Bisogna cambiare...», cit., 18). Nella medesima intervista il cardinale menziona il grave problema degli abusi sessuali compiuti da presbiteri su religiose, un tema anch'esso per lo più inesplorato. Per un approfondimento, cfr A. DEODATO, *Vorrei risorgere dalle mie ferite. Donne consacrate e abusi sessuali*, Bologna, EDB, 2016.

6. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Per vino nuovo otri nuovi...*, cit., n. 21; cfr n. 39.

7. Il can. 702 del *Codice di Diritto Canonico* precisa: «Coloro che legittimamente escono dall'istituto religioso o ne sono stati legittimamente dimessi non possono esigere nulla dall'istituto stesso per qualunque attività in esso prestata» (n. 1).

## ARTICOLI

224

Il problema è diventato così grave che papa Francesco ha deciso di costruire una casa per coloro che, soprattutto straniere, non hanno un posto dove andare. «Io sono andato – ha detto il cardinale – a rendere visita a queste ex-suore. Ho trovato lì un mondo di ferite, ma anche di speranza. Ci sono casi molto duri, in cui i superiori hanno trattenuto i documenti di suore che desideravano uscire dal convento, o che sono state mandate via. Queste persone sono entrate in convento come suore e si ritrovano in queste condizioni. C'è stato anche qualche caso di prostituzione per potersi mantenere. Si tratta di ex-suore! Le suore scalabriniane hanno assunto la cura di questo piccolo gruppo. Però alcuni casi sono veramente difficili, perché siamo di fronte a persone ferite con le quali bisogna ricostruire la fiducia. Dobbiamo cambiare l'atteggiamento di rifiuto, la tentazione di ignorare queste persone, di dire "non è più un problema nostro". E poi, spesso queste ex-suore non vengono in nessun modo accompagnate, non viene detta una parola per aiutarle... tutto questo deve assolutamente cambiare»<sup>8</sup>.

Alcune suore rimangono nel loro Istituto solamente perché non vedono nessun'altra possibilità di vivere diversamente, non conoscono la città, la lingua, non hanno potuto conseguire alcun titolo di studio. Una situazione di ricatto psicologico che suscita grande tristezza. Altre invece, pur avendo lasciato la Congregazione, non hanno messo da parte il desiderio di consacrarsi al Signore, ma cercano una modalità che possa rispettare la loro dignità.

Colpisce come alcune forme di consacrazione che consentono un maggiore spazio di libertà a chi vi appartiene, come l'*Ordo Virginum*, registrino un crescente numero di adesioni. In vari casi si tratta di ex religiose uscite dal loro Ordine spesso proprio per i motivi sopra ricordati. Esse cercano un'autonomia e una coerenza di vita che non è incompatibile con la consacrazione (poter uscire, svolgere un'attività pastorale, studiare, insegnare), un'autonomia che è stata loro negata. Anche questo costituisce un messaggio che non può essere ignorato circa il futuro della vita religiosa femminile.

Ma aggiunge subito dopo: «L'Istituto deve però osservare equità e carità evangelica verso il religioso che se ne separa» (n. 2).

8. R. FERRAUTO, «Bisogna cambiare...», cit., 17.

ABUSI DI AUTORITÀ NELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

*Dare voce a chi non ha voce*

Il tema degli abusi include aspetti molteplici e di differente gravità, ma che richiedono di essere ugualmente presi in considerazione, se si vuole che la voce della Chiesa continui a essere credibile. Occuparsi di tali casi non significa certamente ridurre a questo la realtà della vita religiosa femminile. Nessuno nega il ruolo e l'importanza dell'opera svolta da tante religiose nel servizio agli ultimi – come, ma solo per restare nel tema, il ministero delle suore scalabriniane sopra ricordato –, e neppure si vuole mettere in un medesimo sacco ogni conduzione e stile dell'autorità negli Ordini femminili. Al contrario, proprio la rilevazione di tali differenti stili può essere di aiuto per promuovere forme di consacrazione sempre più imbevute del vino nuovo dello spirito evangelico. E al tempo stesso per farsi carico della grande sofferenza, a livello affettivo, psicologico e spirituale, che il tradimento di un tale spirito comporta per molte. Giovani che avevano con entusiasmo lasciato tutto per seguire il Signore ora si ritrovano sole, abbandonate e in molti casi disperate, in una situazione di deserto affettivo, relazionale e professionale. Queste anime cadute in trappola a quale ovile appartengono? Chi risponderà al loro grido di aiuto?

225

Per un sacerdote l'ordinazione e gli studi compiuti rimangono pur sempre una garanzia di trovare un sostegno e una possibilità di incardinazione che sono preclusi a una religiosa. Come è distante tutto ciò dalla lettera con la quale papa Francesco, nell'indire il Sinodo sui giovani, si indirizzava loro! Nel passaggio finale egli ricordava la raccomandazione di san Benedetto agli abati «di consultare anche i giovani prima di ogni scelta importante, perché “spesso è proprio al più giovane che il Signore rivela la soluzione migliore”»<sup>9</sup>.

E come è distante anche dalla caratteristica propria della vecchiaia, di essere preparazione all'incontro con l'Amato! Il card. Carlo Maria Martini notava in proposito: «Ci sono almeno due tipi di adulti: quelli che si lasciano trascinare dal vortice degli impegni e quelli che sanno prendere tempo per far maturare i propri princi-

9. *Regola di San Benedetto III, 3; FRANCESCO, Lettera ai giovani in occasione della presentazione del Documento Preparatorio della XV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 13 gennaio 2017.*



## ARTICOLI

pi. Solo questi ultimi meritano in pieno il titolo di adulto. Quanto più uno cresce in responsabilità, tanto più sono necessari momenti di ritiro e di silenzio [...]. C'è poi lo stadio del dipendere da altri, quello che non vorremmo mai, ma che viene, al quale dobbiamo prepararci»<sup>10</sup>.

Quando invece ci si attacca al posto troppo a lungo occupato, sorge il dubbio che non ci si aspetti più nulla dalla vita: è un messaggio di nichilismo pratico. Papa Francesco rileva con tristezza la chiusura al futuro da parte di sacerdoti e religiosi/e attaccati al proprio ruolo, incapaci di delegare, di dare spazio, di preparare qualcuno dopo di loro: «Si accontentano di avere qualche potere e preferiscono essere generali di eserciti sconfitti piuttosto che semplici soldati di uno squadrone che continua a combattere. Quante volte sogniamo piani apostolici espansionisti, meticolosi e ben disegnati, tipici dei generali sconfitti!»<sup>11</sup>.

226

Anche per questi motivi il documento *Per vino nuovo otri nuovi* auspica l'elaborazione di norme a livello generale per «attenuare gli effetti di media e lunga durata della diffusa prassi di cooptazione ai ruoli di responsabilità di membri dei precedenti governi generali. Normative in altri termini che impediscano il mantenimento delle cariche oltre le scadenze canoniche, senza permettere di ricorrere a formule che in realtà aggirano ciò che le norme cercano di evitare» (n. 22).

Non si tratta dunque soltanto di occuparsi di tali casi dolorosi – sebbene questo rimanga un compito prioritario e indispensabile –, ma anche di approntare interventi efficaci di verifica e vigilanza sulla modalità di esercizio del governo, perché tali abusi non si ripetano e si possa offrire a chi desidera consacrarsi al Signore una modalità più evangelica di vivere l'autorità e la vita fraterna.

La grande attenzione giustamente riservata agli abusi compiuti nei confronti di minori non deve impedire di dedicare adeguata cura a queste situazioni, anche se non riceveranno il medesimo clamore mediatico: anche in questo caso, si tratta di dare voce a chi non ha voce.

10. C. M. MARTINI, *Le età della vita*, Milano, Mondadori, 2010, 191; 193.

11. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 96.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO  
E SPOSO DI ISRAELE

Mario Imperatori S.I.

*Le molteplici sfide della natura umana assunta dal Figlio*

Ogni epoca, contemplando e riflettendo sul mistero di Gesù Cristo, ne sottolinea alcune dimensioni in relazione a un preciso contesto storico e alle sfide che esso lancia all'azione evangelizzatrice della Chiesa. Questo è successo in epoca patristica, quando la Chiesa ha dovuto affrontare la sfida della filosofia triadica neoplatonica. E proprio in risposta a tale sfida sono nate la teologia trinitaria e la cristologia patristiche, le quali rileggono il mistero del Figlio incarnato alla luce delle categorie metafisiche di natura e persona maturate proprio attraverso il confronto critico col neoplatonismo. Esse hanno poi costituito l'asse portante della dottrina cristologico-trinitaria dei Concili ecumenici, divenuta normativa per tutte le Chiese cristiane che da questi concili si riconoscono vincolate. Grazie a questo sforzo, la Chiesa è tra l'altro riuscita a salvaguardare e a specificare sempre meglio l'identità della natura umana assunta dal Figlio di Dio contro i pericoli di una sua negazione pratica indotta dalla diffusa mentalità monofisita tardo-antica.

227

La ricerca moderna non ha invece mai negato l'umanità storica di Gesù. Anzi, a suo modo, l'ha ampiamente confermata. Ma spesso l'ha fatto in aperta polemica con la natura divina del Figlio di Dio, affermata dalla Tradizione cristiana. Questo ha spostato la sfida sul terreno storico e su quello antropologico, dove non a caso si è concentrata buona parte degli sforzi della cristologia contemporanea, a partire dalla metà del secolo scorso.

Il rapporto tra Gesù di Nazaret oggetto della ricerca storica e il Cristo confessato dalla Chiesa come Signore fin dai più antichi testi neotestamentari, la possibilità e i limiti di un'investigazione dell'au-

## ARTICOLI

tocoscienza umana del Figlio, per non parlare del ricentrimento cristologico-pasquale della teologia trinitaria: ecco solo alcuni dei temi oggi divenuti ormai imprescindibili in ogni trattazione intellettualmente responsabile del mistero cristiano. La grande e complessa sfida è stata quella di dover misurare, sulla base di un approccio anche storico-critico alle Scritture, le affermazioni più metafisiche della cristologia classica sul terreno più concretamente storico e antropologico, così da rendere significativi anche per l'uomo d'oggi la vera umanità del Salvatore e il mistero trinitario che la fonda.

Il fatto di aver affidato proprio a un esegeta di chiara fama come Daniel Marguerat l'ampia introduzione dedicata alla figura storica di Gesù di Nazaret contenuta nel primo volume dell'autorevole *Storia del Cristianesimo*<sup>1</sup>, dice più di molte parole quanta acqua sia fortunatamente passata sotto i ponti di una contrapposizione tra storia e teologia, che non ha ormai più alcun senso scientifico, prima ancora che teologico.

228

*Gesù di Nazaret, figlio di Israele*

Ora, in questi due primi decenni del nostro secolo, potremmo forse trovarci di fronte a una nuova, significativa tappa di questo bimilenario e complesso cammino teologico, che tocca il significato salvifico dell'umanità del Figlio. Una tappa collegabile anzitutto all'ormai assodata identità ebraica di Gesù di Nazaret, scoperta in primo luogo da studiosi ebraici<sup>2</sup>, il cui contributo, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, si è poi incrociato con il cammino della cosiddetta «terza ricerca sul Gesù storico», di matrice più direttamente cristiana.

Questo vero e proprio *kairos* ha potuto trovare un solido e fruttuoso terreno di incontro nel carattere irriducibilmente pluralistico del giudaismo del I secolo d.C., scoperto a partire dallo studio dei manoscritti di Qumran. Il che sta contribuendo non poco a rimettere radicalmente in discussione irrigidimenti confessionali accumulatisi

1. Cfr *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Il Nuovo Popolo dalle origini al 250*, a cura di J.-M. MAYEUR - CH. - L. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD, Roma, Borla - Città Nuova, 2003, 25-71.

2. Cfr D. JAFFÉ, *Gesù l'ebreo*, Milano, Jaca Book, 2013, con un'interessante prefazione di Marguerat.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

nel corso di una bimillennaria e drammatica incomprensione tra la Sinagoga e una Chiesa spesso e volentieri dimentica del grembo che l'ha generata.

Questa epocale e ormai imprescindibile presa di coscienza dell'ebraicità di Gesù ci sembra ben espressa dall'affermazione secondo la quale la definizione del Figlio di Dio come *vere homo* del concilio di Calcedonia (451) deve oggi necessariamente includere anche un *vere iudaeus*. La discussione rimane invece aperta circa il tipo di giudaismo del Rabbì di Galilea, da qualcuno non a torto definito, in ragione della sua inclassificabile originalità, «un ebreo marginale» (John P. Meier). Qui le opzioni naturalmente divergono, d'altronde non sempre seguendo un semplice criterio di appartenenza confessionale, come di recente è stato mostrato da Daniel Boyarin<sup>3</sup>.

229

“

SE GESÙ È IL FIGLIO DI DIO, UMANAMENTE  
PARLANDO LO È INNANZITUTTO PERCHÉ È, NEL  
SENSO PIENO DELLA PAROLA, FIGLIO DI ISRAELE.

Ora, a noi sembra che l'epocale riscoperta delle radici ebraiche di Gesù, frutto dell'applicazione del metodo storico alle fonti sia del giudaismo rabbinico sia del cristianesimo, imponga di riconsiderare il rapporto anche teologico esistente tra Gesù e Israele. E questo fino al punto da considerare Gesù di Nazaret, nella sua realtà non solo ontologicamente, ma anche storicamente e culturalmente umana, in primo luogo come la perfetta incarnazione della vocazione filiale attraverso la quale Dio vede Israele.

In altre parole, se Gesù è il Figlio di Dio, umanamente parlando lo è innanzitutto perché è, nel senso pieno della parola, figlio di Israele, e in quanto tale partecipa dell'elezione filiale del popolo della prima e mai revocata alleanza. Una vocazione che trova nell'ascolto attento

3. Continuando a professarsi rabbino e senza alcun legame neppure con l'ebraismo messianico, questo autorevole specialista mondiale di cultura talmudica difende le radici ebraiche sia della teologia dell'Incarnazione sia di quella trinitaria. Lo specifico del cristianesimo viene da lui identificato nell'averle riferite entrambe a Gesù di Nazaret: cfr D. BOYARIN, *The Jewish Gospel*, New York, The New Press, 2012.

## ARTICOLI

dello *Shemà Israel*, a tutt'oggi cuore della religiosità giudaica, il suo più sicuro fondamento scritturistico<sup>4</sup>.

Prima di parlare di Gesù come Figlio di Dio, bisogna dunque considerare la profonda relazione che egli intrattiene con la dimensione filiale dell'elezione divina di Israele. Anche il *vere iudaeus* gioca così un ruolo autenticamente dogmatico: negare l'ebraicità di Gesù finisce infatti per compromettere la corretta comprensione della sua stessa figliolanza divina. Visto e considerato poi il carattere intrinsecamente relazionale del termine «figlio», si impone allora una maggiore considerazione anche della dimensione più specificamente paterna del Dio di Israele. È tuttavia un fatto che negli approcci esegetici anticotestamentari più diffusi si tende spesso a sottovalutare l'importanza di questa prospettiva, argomentando a partire dalla peraltro obiettiva ridotta ricorrenza del termine «figlio» applicato a Israele, e di quello di «padre» rivolto al suo Dio, mettendoli entrambi non a torto in relazione con l'esplicita volontà ebraica di distanziarsi dai culti cananaici della fertilità.

Riconosciuto questo, non si può tuttavia non far notare come l'importanza di un tema non dipenda dalla sola ricorrenza statistica dei termini che lo specificano, ma anche – e forse ancora di più – dal loro utilizzo qualitativo e strutturale. Ed è quanto sembra precisamente accadere coi termini «figlio» e «padre» nell'Antico Testamento, specialmente nella tradizione profetica e nei Salmi.

I libri profetici si aprono infatti con la drammatica affermazione isaiana: «Ho allevato e fatto crescere figli, ma essi si sono ribellati contro di me» (*Is* 1,2). Essi passano poi attraverso l'importante affermazione di *Os* 11,1, secondo la quale «dall'Egitto l'ho chiamato "figlio mio"», che conferisce un'interpretazione filiale a tutta la fondamentale vicenda dell'esodo e dell'elezione di Israele, come già suggerito non solo in *Es* 4,22, ma anche in *Dt* 1,31 e *Dt* 32,1-43. La raccolta degli scritti profetici si chiude infine con Malachia, dove viene riaffermata la paternità di Dio nei confronti di Israele (cfr *Ml* 2,10) e viene annunciato l'invio di Elia, che «convertirà il cuore dei

4. Aver documentato questo elemento cruciale è merito di D. FORTUNA, *Il Figlio dell'ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello «Shema' Yisra'el»*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2012.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri» (*Mt* 3,24). Questa stessa metafora filiale e paterna risuonerà anche nel Secondo Isaia<sup>5</sup>.

La citazione di *Os* 11,1 presente in *Mt* 2,15 rimanda precisamente a questa ermeneutica profetica dell'elezione divina di Israele in chiave filiale, la quale trova così in Gesù di Nazaret il suo pieno e definitivo compimento. Secondo Mario Cucca, questa ermeneutica profetica andrebbe strettamente collegata anche alla controversia bilaterale ebraica detta *rîb*, che struttura moltissimi testi profetici e concerne proprio la rottura delle relazioni parentali e coniugali. Diversamente dal giudizio strettamente forense (*mišpat*), essa non mira però al giudizio e alla condanna del colpevole, bensì alla sua riconciliazione e al ristabilimento della giustizia<sup>6</sup>.

Quanto alla relazione paterna di Dio con Israele presente nei Salmi, concludendo un ampio e documentato studio esegetico dedicato proprio a questo tema, Fabrizio Ficco scrive che esso «è ampiamente documentato nella tradizione vetero-testamentaria, si trova in posizioni canoniche decisive e può quindi essere considerato come un elemento *piuttosto rilevante* per la teologia dell'Antico Testamento. Dio ha creato in quanto padre, ha liberato Israele quale suo primogenito, lo ha guidato, nutrito e cresciuto nel deserto, lo ha istruito perché continuasse a vivere nella giustizia e potesse fare esperienza della presenza costante del dono primigenio; lo ha accusato (nei profeti) quando il rapporto è entrato in crisi, si è presentato come una nuova origine della relazione (*Ger* 31,20-22) nel momento in cui sembrava che tutto fosse perduto. Il popolo allora può invocarlo come farebbe un figlio»<sup>7</sup>.

Tutti questi elementi costituiscono già da soli indizi sufficienti per poter sostenere che, sul piano storico, l'essere Figlio da parte di Gesù debba in primo luogo venir ricollegato proprio all'identità filiale di Israele rispetto al suo Dio. Un'identità che nel Nazareno troverà una concretizzazione personale certo inaudita, e che verrà pienamente manifestata agli occhi degli stessi discepoli solo dopo

231

5. Cfr M. CUCCA – B. ROSSI – S. M. SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*», Assisi (Pg), Cittadella, 2012, 43-97 e 97-104.

6. Cfr *ivi*, 18-21 e 107-178.

7. F. FICCO, «*Mio Figlio sei tu*» (*Sal* 2,7). *La relazione Padre-Figlio e il Salterio*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2012, 332 (corsivo nostro).

## ARTICOLI

la sua risurrezione dai morti. Ma fin dal tempo pre-pasquale essa è già in ogni caso tale che si possa affermare che, nella sua relazione umana con il Dio di Israele, Gesù è il Figlio anzitutto perché rappresenta come tale il popolo eletto di fronte a Dio. E lo fa fino a diventare la personificazione di Israele, quasi fosse «l'uomo Israele» (Mark S. Kinzer).

Allo stesso modo, e correlativamente, attraverso Gesù l'identità paterna del Dio di Israele, da Gesù immortalata nella preghiera del «Padre nostro», troverà un'insistenza e un'accentuazione certo inedite all'interno della tradizione ebraica. Ma neanche qui siamo messi a confronto con un elemento estraneo e neppure poi tanto marginale della tradizione ebraica. Almeno se si tiene in debito conto la tradizione profetica, la quale, come è noto, nella successiva tradizione rabbinica ha invece subito una pesante relativizzazione ermeneutica a tutto profitto della Torah orale e scritta. E questo per motivazioni storicamente riconducibili alla volontà di differenziarsi dal coevo cristianesimo nascente<sup>8</sup>.

232

*Erranze dell'«eros» tardo-moderno e dimensione sessuata del Cristo*

La Chiesa si trova oggi a dover fare i conti anche con le sfide connesse alla ridefinizione socio-culturale del significato dell'identità sessuale umana e della famiglia. Alla luce della sua lunga storia, è ragionevole ipotizzare che anche questa nuova sfida potrà spingere la teologia a lasciar emergere un'ulteriore dimensione della natura umana assunta dal Figlio, per varie ragioni rimasta finora nell'ombra: quella sessuata maschile. E non si tratta di cosa da poco conto, visto che nulla come la dimensione sessuata testimonia la strutturale relazionalità sia della natura, sia della persona umana, e nella quale risuona perciò con forza il genesiaco «non è bene che l'uomo sia solo» (Gen 2,18).

Questa dimensione attesta infatti, con il linguaggio stesso del corpo, che ogni essere umano nasce da una relazione tra un padre e una madre, ed è a sua volta chiamato a una relazione nuziale fecon-

8. Cfr D. JAFFÉ, *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo*, Milano, Jaca Book, 2008.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

da proprio mediante un'assunzione personale, libera e responsabile della distinzione sessuale umana all'interno di un preciso contesto socio-culturale.

A questo proposito va notato come fino a non molti anni fa la metafora nuziale biblica sia stata spesso sottovalutata, nella convinzione che si trattasse di un fenomeno semplicemente poetico-letterario, senza alcun reale peso teologico. Anche perché nel Nuovo Testamento questa metafora, sia pure presente, non sembrava a prima vista imporsi con quell'evidenza esegetica che caratterizza invece altre tematiche teologiche.

E questo sebbene essa avesse conosciuto un ampio sviluppo all'interno della tradizione patristica, che la applica al rapporto di Cristo con la Chiesa, sulla scia di *Ef* 5,31-32 e del Cantico dei Cantici, dove tocca anche la relazione personale tra Cristo e l'anima credente. Uno sviluppo, quest'ultimo, che, partendo da Origene e passando attraverso Bernardo di Chiaravalle, giungerà con Teresa d'Ávila fino alla modernità incipiente, dove verrà poi messo in relazione anche con la direzione spirituale, soprattutto nell'ambito della vita consacrata.

Questa «spiritualizzazione» e «dis-erotizzazione» del Cantico dei Cantici fin dai suoi inizi si è sviluppata quasi parallelamente alla lenta e complessa presa di coscienza ecclesiale del carattere sacramentale del vincolo coniugale, purtroppo senza però che le due prospettive potessero mai veramente incontrarsi e reciprocamente fecondarsi. Questo è dovuto al fatto che la riflessione teologica sul matrimonio è rimasta a lungo confinata quasi solo all'interno di una canonistica che concepisce il vincolo coniugale unicamente come un contratto giuridico. Il sacramento del matrimonio lambirà solo parzialmente la teologia, passando attraverso le problematiche squisitamente morali attinenti alla sfera strettamente sessuale, alla quale non viene peraltro riconosciuta alcuna incidenza strettamente teologica, ma solo naturale. E questo praticamente fino al Concilio Vaticano II.

Hans Urs von Balthasar ci risulta essere stato il primo teologo cattolico che, sulla scia di Karl Barth, Erich Przywara e Adrienne von Speyr, ha tentato di indagare il significato teologico dell'assun-



## ARTICOLI

zione della distinzione sessuale da parte del Figlio incarnato<sup>9</sup>. L'ha fatto connettendo strettamente tale assunzione al mistero della sua *kenosi*, lasciando così anche intravedere il primato della dimensione femminile-mariana nella Chiesa. In tal modo egli ha attualizzato il significato profondamente teologico della distinzione sessuale racchiuso nell'insegnamento dei Padri, alquanto stemperatosi nel corso del tempo.

Nel postconcilio farà i suoi primi passi anche una riflessione specificamente teologica sul sacramento del matrimonio e sulla famiglia, poi fortemente promossa e sostenuta dal magistero di Giovanni Paolo II e dalla sua innovativa teologia del corpo. Questo sviluppo dottrinale verrà in qualche modo consacrato nel 2005 dalla Commissione teologica internazionale, la quale ha affermato a chiare lettere che, contrariamente alla tesi di Gregorio di Nissa, la differenza sessuale non viene affatto annullata nella risurrezione, precisando bene che «quando in Galati 3,28 san Paolo annuncia che in Cristo vengono annullate tutte le differenze, inclusa quella tra uomo e donna, sta dicendo che nessuna differenza umana può impedire la nostra partecipazione al mistero di Cristo»<sup>10</sup>.

In questo orizzonte, non sorprende allora il recente affacciarsi di stimolanti proposte, come quella di una cristologia sessuata<sup>11</sup>, o lo sviluppo di una promettente linea teologica che lascia intravedere anche la presenza di una struttura nuziale di tutta quanta la rivelazione cristiana<sup>12</sup>. Oppure – e questo non è sicuramente un elemento teologicamente secondario – la pubblicazione di studi e ricerche in campo più strettamente esegetico-teologico<sup>13</sup>. Questi ultimi contributi, fa-

9. Cfr H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano, Jaca Book, 1990, 266-273 (orig. 1963).

10. COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio*, n. 35.

11. Cfr A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Assisi (Pg), Cittadella, 2012.

12. Cfr, per esempio, V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, Bologna, EDB, 2001; G. MAZZANTI, *Uomo donna mistero grande*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2013; A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, Venezia, Marcianum, 2014.

13. Cfr, per esempio, R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2004; M. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo*, Assisi (Pg), Cittadella, 2008; L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica. La dimensione antropologica del rapporto tra Cristo e la Chiesa*

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

cendo propria la portata filosofica della metafora evidenziata da Paul Ricoeur, stanno infatti mettendo sempre meglio in luce la rilevanza teologica della metafora nuziale e familiare all'interno dell'Antico Testamento, e non solo.

Queste nuove prospettive non potranno d'altra parte fare a meno di un serio confronto critico anche con il meglio degli studi di genere, opportunamente depurati, s'intende, dal pesante condizionamento di riduttive premesse ideologiche. Questo per tentare di discernere meglio quanto è effettivamente attribuibile a specifici condizionamenti socio-culturali nella delicata, ma imprescindibile articolazione tra distinzione sessuale umana e ruoli sociali all'interno di una data società<sup>14</sup>.

*Gesù, lo Sposo escatologico di Israele-Chiesa*

235

Proseguendo nella prospettiva sopra aperta con il discorso sulla figliolanza di Gesù, vogliamo a questo punto suggerire solo poche indicazioni utili proprio in vista di un fecondo confronto critico con le erranze dell'*eros* tardo o post-moderno, che dir si voglia. Tali indicazioni provengono anch'esse da una più attenta considerazione dell'incidenza del contesto ebraico sulla cristologia.

Anche qui partiamo dalla tradizione profetica. La sua importanza risulta infatti evidente quando si consideri che la struttura della controversia bilaterale del *rib*, in essa presente, non concerne soltanto i rapporti parentali, ma anche quelli coniugali, che entrano direttamente in gioco nel caso dell'adulterio. Un adulterio che dalla tradizione profetica viene collegato al peccato d'idolatria commesso da Israele, il quale, contravvenendo al precetto racchiuso dallo *Shemà*, rischia di provocare la rottura dell'alleanza con Dio.

Un drammatico esito, questo. Ma, proprio ricorrendo alla metafora del *rib*, il testo biblico mostra come Dio faccia invece di tutto per cercare di evitarlo, mosso com'è da quelle viscere di misericordia dalle assonanze anche profondamente materne. Il *rib* tocca

*nell'Apocalisse*, ivi, 2007; M. CUCCA - B. ROSSI - S. M. SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*», cit.

14. Un esempio interessante in questa direzione ci sembra essere lo studio di B. SELENE ZORZI, *Al di là del «genio femminile»*. *Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Roma, Carocci, 2013.

## ARTICOLI

dunque anche centralmente la metafora sponsale, dove YHWH è lo Sposo di Israele, sposa infedele (cfr *Ger* 2,2-19; *Ez* 16; *Os* 2,4-25).

In questa prospettiva, diventa alquanto significativo che, proprio nell'ultimo libro della raccolta profetica, il Signore affermi di detestare il ripudio di cui è vittima la donna (cfr *Ml* 2,16). Nella tradizione profetica, dunque, le nozze «non rappresentano una semplice immagine per esprimere la relazione tra Dio e il suo popolo, ma rivelano l'essenza stessa del popolo. Israele è impensabile al di fuori della relazione, nuziale e parentale, con Jhwh»<sup>15</sup>. Cosa ancora più significativa, se si tiene conto del fatto che la metafora nuziale assume nella tradizione profetica una triplice scansione storico-salvifica: quella delle nozze originarie, alla base del racconto esilico o postesilico di *Gen* 2,4b-3,24; quella dell'attuale infedeltà di Israele; e infine, quella delle sue nozze escatologiche con Dio (cfr *Is* 54,1-10; 61,10-62,5; *Ger* 31,3-5,21-22; *Os* 2,16-25). Il che sta a significare che «la relazione nuziale Jhwh-Israele è la chiave interpretativa della storia del popolo»<sup>16</sup>.

236

Ora domandiamoci: questa fondamentale relazione nuziale YHWH-Israele ha a che fare con la mascolinità celibe di Gesù di Nazaret, sorprendente nel contesto giudaico del suo tempo, ma storicamente ben attestata? Possiamo individuare una prima risposta positiva, se ricolleghiamo questo celibato gesuano anzitutto a quello del profeta Geremia, un profeta che ha altri significativi punti di contatto con il Nazareno. Geremia è stato chiamato da Dio a vivere senza sposa proprio per esprimere nella propria carne sessuata la situazione fortemente critica in cui versava allora l'alleanza nuziale di Dio con il suo popolo infedele e adultero, ormai prossimo all'esilio (cfr *Ger* 16).

Se viene interpretato alla luce del celibato di Geremia, anche quello di Gesù appare come un celibato dal profondo significato nuziale. Non si tratta perciò di una scelta in rottura rispetto alla nuzialità, come per molto tempo si è pensato, sia in ragione di un troppo rapido accostamento con l'abituale condizione coniugata degli altri rabbì del suo tempo, sia facendo un troppo frettoloso ri-

15. M. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati...*, cit., 400.

16. Ivi, 430.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

ferimento teologico alla sua figliolanza più direttamente divina. E non si tratta di un aspetto di poco conto, visto che il suo celibato determinerà la condizione di vita abituale del Nazareno, il modo con cui egli concretamente vive la propria natura umana sessuata e mediante la quale entra in relazione con gli altri uomini e donne che incontra lungo il suo cammino.

Ma quello di Gesù è un celibato che, sul piano storico, va sicuramente collegato anche all'annuncio del regno di Dio. Non a caso egli sembra ben indicare se stesso come il primo tra coloro che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli (cfr *Mt* 19,10-12): un regno di cui Gesù non solo è il profeta, ma molto più la presenza e la piena realizzazione escatologica mediante parole (le parabole) e segni (i miracoli). Non a caso in *Mc* 2,18-20 – un *logion* che la stragrande maggioranza degli esegeti ritiene riconducibile a Gesù stesso e che verrà poi ripreso da *Mt* 9,15 e *Lc* 5,34 – Gesù designa se stesso come lo Sposo, causa di incontenibile esultanza per gli invitati ai banchetti del Regno, segni dell'avvento dei tempi messianici. In questo modo però egli opera uno straordinario spostamento rispetto alla tradizione profetica, nella quale lo Sposo di Israele poteva essere solo e unicamente JHWH. Suggestendo una tale inedita vicinanza con il Dio di Israele, Gesù lascia così intravedere la presenza di una possibile cristologia implicita, dalla quale emerge l'assolutamente inedita figura di un Messia sposo.

237

Sarà poi Matteo a sviluppare questa linea teologica. Oltre alla ripresa del già richiamato *logion* marciano in *Mt* 9,14-17, la prospettiva nuziale mattea emerge anche a partire da due parabole, entrambe situate nell'imminenza della Pasqua di Gesù: la parabola del banchetto nuziale organizzato dal Padre per le nozze del Figlio (cfr *Mt* 22,1-14) e quella delle dieci vergini in vigilante attesa del ritorno definitivo dello Sposo (cfr *Mt* 25,1-13).

Tutti e tre i testi hanno una chiara portata escatologica, da leggersi alla luce del matrimonio a due tappe, tipico della tradizione giudaica. Se poi essi vengono considerati nei loro reciproci rapporti, si vede come mediante questi testi Matteo reinterpreti, alla luce dell'evento cristiano, la triplice scansione storico-salvifica nuziale tipica dei profeti. Il primo testo testimonia infatti la presenza di Gesù, lo Sposo escatologico di Israele, compimento delle promesse

## ARTICOLI

profetiche. Di fronte al rifiuto dei capi di Israele, il secondo testo preannuncia l'estensione postpasquale alle nazioni di questa offerta salvifica divina, mentre il terzo testo si riferisce alle nozze definitive con la Sposa, che nella parusia riunirà in sé Israele e le nazioni. Il tutto «finalizzato a comunicare l'atteggiamento da assumere nel tempo intermedio tra l'evento Cristo e la sua seconda venuta»<sup>17</sup>.

Le sole tre ricorrenze matteane sono certo insufficienti a fare della metafora nuziale un tema teologico specifico del primo Vangelo; tuttavia, il fatto che esse rappresentino in chiave nuziale le fasi iniziale, conclusiva ed escatologica della missione di Gesù permette di concludere che Matteo «comprende Cristo e la Chiesa anche alla luce del simbolo nuziale»<sup>18</sup>. Una simile ripresa strutturale pone così questo simbolo al servizio di una percezione esistenzialmente significativa da parte del lettore del tema – specificamente matteano – del «Dio con noi».

A nostro giudizio, tutto questo andrebbe però poi collegato anche alla condizione profeticamente celibataria del Nazareno, storicamente ben attestata. Al di là delle sole e pur significative ricorrenze testuali della metafora nuziale, proprio in forza della dimensione profetico-nuziale del suo celibato, Gesù realizza infatti con Israele una relazione di tipo obiettivamente nuziale. In ragione della cristologia implicita in essa racchiusa, questa relazione è tale da porre Gesù con immediatezza dalla parte del Dio di Israele. In altri termini, se la sua dimensione filiale va storicamente riferita innanzitutto al suo essere figlio del popolo eletto, e come tale partecipa anzitutto della vocazione filiale di tutto Israele – che egli incarna fino al punto da diventare anche nella sua natura umana *il* Figlio del Padre –, il suo celibato, vissuto in relazione al suo essere lo Sposo escatologico che annuncia l'avvento dei tempi messianici, lo pone invece immediatamente dalla parte del Dio di Israele.

Come Figlio del Padre, Gesù darà perciò, grazie alla natura umana assunta, pieno compimento alla relazione parentale di Israele. Come Sposo della Figlia di Sion, lo farà con la relazione nuziale, riferendola immediatamente a Dio. Infine, è di fondamentale

17. Ivi, 442.

18. Ivi, 484.

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

importanza considerare come entrambe queste relazioni siano al centro dell'istituzione del *rib*, ampiamente utilizzata dalla tradizione profetica per parlare delle drammatiche vicende dell'alleanza di Israele con il suo Dio.

Se ora, proprio a partire da questo compimento strutturale, rileggiamo la ripresa più ampiamente neotestamentaria dell'identificazione di Gesù con lo Sposo escatologico proposta da Renzo Infante, allora risulta ancora più significativa l'affermazione secondo la quale «la categoria di alleanza nel NT viene ripresa e adoperata relativamente poco, mentre la simbologia sponsale ricorre in quasi tutti gli scritti, dai Vangeli sino all'Apocalisse, a riprova della sua maggiore estensibilità e ricchezza simbolica»<sup>19</sup>. Quanto poi all'Apocalisse, che riprende e sviluppa alla luce dell'evento cristiano la dimensione profetico-escatologica della relazione nuziale tra Dio e Israele, lo studio di Luca Pedroli oggi è in grado di documentare come «due fatti fondamentali, il fidanzamento e la nuzialità in connessione di sviluppo tra di loro, diventano espressione – insieme antropologica e teologica – delle due fasi della presenza di Cristo nella Chiesa, quella attuale e quella strettamente futura»<sup>20</sup>.

239

#### *Figliolanza, nuzialità e salvezza universale*

È ampiamente noto che gli sviluppi teologici e dogmatici dei primi secoli cristiani non furono dovuti a ragioni speculative, ma la Chiesa fu costretta a ricorrere a essi dalla necessità di dover salvaguardare l'intrinseca portata soteriologica del *kerygma* apostolico. Non a caso essi vennero ogni volta regolarmente giustificati dalla famosa formula secondo la quale «ciò che non è stato assunto non è salvato». D'altronde, lo stesso ricorso profetico alla controversia del *rib* risponde a una finalità eminentemente soteriologica: cercare di salvaguardare l'alleanza con Dio minacciata dall'infedeltà del suo popolo. Cerchiamo dunque di fare almeno qualche cenno alle decisive implicazioni soteriologiche della figliolanza e della nuzialità di Gesù di Nazaret,

19. Cfr R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa...*, cit., 243.

20. U. VANNI, «Prefazione», in L. PEDROLI, *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica...*, cit., 9.

## ARTICOLI

nelle quali l'alleanza con Israele raggiunge il suo pieno e definitivo compimento escatologico, proiettando la sua luce anche sulle nazioni.

Abbiamo visto come, dal punto di vista della natura umana da lui storicamente e culturalmente assunta, Gesù rappresenti in primo luogo la perfetta realizzazione della vocazione filiale di Israele così come Dio la contempla. Questa identificazione con il popolo eletto ora però deve venire misurata anche con il mistero della sua passione e morte. Questo va fatto considerando come i racconti evangelici della passione siano tutti strutturati a partire dalla consegna (*traditio*) – ai pagani (Pilato), che lo uccideranno – del Messia di Israele a opera di Israele stesso. E tenendo ben presente che Israele è qui rappresentato non solo dai suoi capi, che lo rifiutano espressamente, ma anche dalla stessa comunità apostolica – nucleo dell'Israele escatologico da Gesù stesso radunato attorno a sé –, che in Pietro lo rinnega e in Giuda lo tradisce, consegnandolo alle autorità religiose.

240

Ebbene – e qui l'osservazione diventa cruciale per il nostro argomento –, in questa fondamentale strutturazione dei racconti della passione attorno alla duplice consegna di Gesù, inscindibilmente storico-narrativa e teologica, tutto sembra accadere come se, proprio mediante la consegna nelle mani dei pagani, Gesù fosse chiamato a rivivere innocentemente in sé quanto a suo tempo Israele, sordo ai richiami dei profeti, aveva già colpevolmente vissuto con la distruzione di Gerusalemme e l'esilio a Babilonia a opera dei pagani.

Qui l'identificazione filiale di Gesù è dunque quella con l'Israele che ha abbandonato il suo Dio e Padre ed è andato lontano da Lui, fino a sperimentare in sé l'abbandono di Dio, cioè la morte della relazione con Lui, com'era stato minacciato dai profeti. Questa scandalosa identificazione con il lato più oscuro di Israele è tale che la stessa corrispondenza nuziale della Figlia di Sion qui sembra essere quasi venuta meno, confinata com'è all'interno di un piccolissimo resto di sole donne, proprio dal quale, però, dopo Pasqua, emergerà quale «apostola degli apostoli» Maria Maddalena, liberata da ben sette demoni.

In Gesù, infatti, Dio non ripudia affatto «la sposa della sua giovinezza» (cfr *Ml* 2,14), ma anzi, proprio prendendo su di sé le conseguenze del suo peccato, diventa con lei una cosa sola (cfr *Gen*

GESÙ DI NAZARET, FIGLIO E SPOSO DI ISRAELE

2,24), fino a «morire per Israele»<sup>21</sup>, intercedendo come Giusto per gli ingiusti. Gesù patisce infatti il rifiuto del suo popolo e la sua consegna nelle mani dei pagani non solo come Figlio incarnato, ma anche come Sposo divino che fa l'impossibile – ancor più di quanto non abbia già fatto con i profeti – per salvare la sua ormai compromessa relazione con la Figlia di Sion. Ella è malgrado tutto amata di un appassionato e indissolubile amore, che spingerà lo Sposo a rimanerle fedele fino a dividerne, lui l'innocente, il colpevole e mortale abbandono di Dio. E questo con la speranza di conquistarne proprio così il pentimento, necessario al definitivo ristabilimento della relazione nuziale con lei nella giustizia e nella pace. La dinamica profondamente misericordiosa, già sottesa dalla controversia bilaterale del *rib*, sembra così essere portata fino alle sue più estreme e drammatiche conseguenze, inimmaginabili per la mente umana.

241

E come in Geremia ed Ezechiele, proprio nel bel mezzo delle aspre controversie profetiche contro l'Israele infedele, ispirate dallo stesso *rib*, già echeggia l'annuncio di una nuova alleanza con la Figlia di Gerusalemme, così – e ancor più adesso – in questa drammatica e ultima controversia tra Dio e il suo popolo echeggia l'annuncio di una nuova ed eterna alleanza con lui. Un'alleanza la cui sorprendente novità è ora data dal fatto che questa volta Dio si è compromesso ancora più intimamente e totalmente nella controversia nuziale con la sua sposa infedele, proprio mediante la definitiva assunzione di una natura umana sessuata da parte del Figlio. Un'alleanza sigillata dunque nel sangue sparso sulla croce dallo Sposo umano-divino.

Ma quale ruolo giocano in tutto questo le nazioni, alle quali Israele ha consegnato il suo Messia? Per comprenderlo, bisogna fare nuovamente riferimento alla tradizione profetica. In questa tradizione, le nazioni sono infatti chiamate a svolgere anch'esse un ruolo salvifico all'interno della controversia che oppone Dio al suo popolo. Qui esse diventano per lo più strumento dell'ira salvifica di Dio per Israele, ma non mancano testi profetici, specialmente nel Secondo e nel Terzo Isaia, dove le nazioni stesse partecipano

21. Cfr N. LOHFINK, *Gesù di Nazaret. Cosa volle - Chi fu*, Brescia, Queriniana, 2014, 313-327.



## ARTICOLI

242

alla grazia della nuova alleanza promessa alla Figlia di Sion, preannunciando in tal modo l'universalità del disegno salvifico divino. Un'universalità che biblicamente si ha solo dall'unione tra Israele e le nazioni, dando proprio così espressione concreta alla fondamentale dimensione sacerdotale dell'elezione di Israele, chiamato da Dio a essere segno della sua misericordia anche per le nazioni pagane. Tutta questa complessa dinamica salvifica troverà il suo ultimo e definitivo compimento escatologico precisamente nella consegna che Israele ha fatto del suo Messia, Figlio e Sposo, alle nazioni durante la sua Passione. Una consegna che, poiché coinvolge insieme, sebbene con ruoli diversi, Israele e le nazioni, denuncia profeticamente l'universalità del peccato, realizzando nel contempo l'altrettanto universale disegno salvifico divino che, coinvolgendo Israele e le nazioni, riguarda ormai tutta l'umanità. Così, proprio mediante la consegna che Israele ha fatto del suo Messia alle nazioni che lo uccideranno, durante il tempo postpasquale la salvezza di Dio potrà inaspettatamente raggiungere anche loro.

Tutto questo però verrà messo in piena luce solo quando il Dio e Padre di Israele avrà sorprendentemente risuscitato dai morti, mediante la forza del suo Spirito di vita, il Messia Sposo, sigillando per sempre la sua storia umana come storia di salvezza per tutta l'umanità. Così, mediante la natura umana sessuata maschile di Gesù, ormai liberata dalla schiavitù della corruzione, l'affermazione divina «non è bene che l'uomo sia solo» (*Gen 2,18*) può riecheggiare con inaudita profondità. Assunta dalla Persona divina del Figlio, essa entra infatti nell'intimità stessa della vita trinitaria, e nel contempo si estende ben oltre i confini di Israele: il Figlio di Dio diventa ora lo Sposo non più della sola Figlia di Sion, ma di tutte le nazioni, abbracciando entrambe nel vincolo indissolubile di un solo Corpo ecclesiale. Un vincolo che ha certo distrutto il muro di separazione tra Israele e le nazioni (cfr *Ef 2,14-18*), senza tuttavia abolirne la distinzione, che riecheggia ancora fin dentro l'Apocalisse (cfr *Ap 7,4-10*; Babilonia-Gerusalemme). Così ora comprendiamo meglio quanto essa debba sempre più trasformarsi in differenza riconciliata, non senza fatiche dovute anche alla lunga storia dell'antigiudaismo cristiano, al cui definitivo superamento la Chiesa si sente oggi chiamata dal suo Sposo, nell'attesa della sua venuta.