Da servo a discepolo e figlio.

Maturità umana del credente

Arezzo, Istituto di Scienze Religiose “Beato Gregorio X”, 10 novembre 2012

✠ Mariano Crociata

*Per introdurre*

Nella scelta del tema della prolusione mi è stato facile accogliere l’invito del Vescovo a prendere come punto di riferimento la sua Lettera pastorale, perché nel percorso che i Vescovi italiani stanno compiendo per dare attuazione agli Orientamenti pastorali del decennio, il motivo portante di quest’anno riguarda proprio la formazione degli adulti, la loro educazione permanente. Trovo significativa e stimolante una tale sintonia, che testimonia e dà modo di coniugare la vita delle nostre Chiese in una feconda circolarità.

D’altra parte il contesto dell’inaugurazione di un nuovo anno pone in atto un’altra circolarità, che interessa più direttamente l’attività di formazione teologica propria di una istituzione accademica e appartiene in maniera specifica agli istituti di scienze religiose. Per definizione la riflessione teologica si colloca nell’orizzonte della fede e della vita della Chiesa; il suo *proprium* è l’intelligenza critica dei contenuti della fede e della esperienza cristiana; il vissuto credente non le è estraneo, sebbene il suo approccio non sia di tipo pastorale – responsabilità del Vescovo e dei suoi collaboratori, primi fra tutti il presbiterio – ma di carattere scientifico, di quella scientificità che consiste nell’esercizio della ragione nell’orizzonte della fede. La teologia, dunque, non è estranea o lontana alla vita della Chiesa, ma di essa cerca una comprensione che consenta di connettere correttamente la fedeltà alle fonti della rivelazione nella Scrittura e nella tradizione, i contenuti di verità enucleati e definiti nel corso della storia cristiana, le esigenze attuali della missione della Chiesa, le istanze della vicenda umana nel proprio tempo interpretate e assunte nella luce della fede, tutto questo allo scopo di sostenere una adesione sempre più consapevole e coerente alla chiamata alla salvezza in Cristo.

Il cammino pastorale della Chiesa in Italia o quella di una Chiesa particolare opportunamente si offre alla riflessione, tanto più che in un istituto di scienze religiose è istituzionalmente integrata un’attenzione adeguata alle scienze umane, la cui utilizzazione nella comprensione delle dinamiche ecclesiali offre uno specifico contributo all’intelligenza credente della realtà e all’orientamento pratico che richiede di essere elaborato. Sulla base di queste premesse ritengo motivato uno sforzo di riflessione che cerchi di sottoporre ad attenta riflessione il rapporto tra educazione umana e cristiana, questione sottesa al tema dell’educazione alla fede e protesa a vagliarne gli effetti nell’ambito della maturità. Non è mia intenzione aprire capitoli così vasti, ma solo accennare – e peraltro appena schematicamente – alla questione indicando un percorso che, muovendo dalla delineazione del concetto di maturità umana, si confronti con la proposta cristiana come emerge da un sondaggio scritturistico, per giungere a un tentativo di sintesi che trovo corretto anticipare nella forma di una tesi, che può essere pure considerata pretenziosa ma che ha il pregio della chiarezza: la maturità umana si realizza pienamente nel cristiano.

*1.*

Il concetto di maturità appare oggi molto controverso. Una prima ragione è che si tratta di un termine presente, con significati molto diversi, in una pluralità di discipline: quelle filosofiche, mediche, biologiche, piscologiche, ecc. È inoltre frequente l’identificazione tra maturo e adulto, concetti che appaiono di frequente interscambiabili anche se sempre più spesso si è costretti a fare ricorso alla categoria di “adulti immaturi”.

Dal punto di vista biologico, ad esempio, un soggetto è considerato maturo quando ha raggiunto la capacità riproduttiva: ciò si verifica nell’uomo con la manifestazione dei [caratteri sessuali secondari](http://it.wikipedia.org/wiki/Caratteri_sessuali_secondari) e l’accrescimento di quelli [primari](http://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Caratteri_sessuali_primari&action=edit&redlink=1), il che avviene di norma entro i 12-13 anni negli individui di [sesso femminile](http://it.wikipedia.org/wiki/Femmina_%28biologia%29) ed entro i 14-15 in quelli di [sesso maschile](http://it.wikipedia.org/wiki/Sesso_maschile), sebbene tali limiti sono solo orientativi dal momento che il processo di crescita è influenzato da numerosi altri fattori.

In [psicologia](http://it.wikipedia.org/wiki/Psicologia), invece, un individuo è considerato maturo quando si ritiene che abbia raggiunto il completo sviluppo non solo sessuale o in generale fisico ma anche psichico. A ciò concorrono fattori sociali (indipendenza economica, fuoriuscita dalla famiglia d’origine, creazione di un nuovo nucleo familiare) e psicologici (acquisizione del senso di responsabilità, autorealizzazione, orientamento verso il [futuro](http://it.wikipedia.org/wiki/Futuro), modificazione degli stili di vita e dei comportamenti di consumo acquisiti durante la fase adolescenziale).

Un’altra ragione di cautela nell’utilizzo del termine “maturità” risiede nel fatto che esso rischia di apparire qualcosa di statico e di definitivo, mentre oggi si tende – soprattutto nella psicologia – a evidenziare il dinamismo continuo, l’evoluzione lungo l’intero arco della vita, le tappe di uno sviluppo in qualche modo mai concluso. La maturità rimane sempre un “compito aperto” per l’individuo.

La moderna psicologia dello sviluppo, infatti, non considera solo il periodo che va dalla nascita all’adolescenza, ma l’intera vita umana, dal concepimento alla morte. La psicologia dello sviluppo si pone come disciplina che prende in considerazione l’intero ciclo di vita, poiché ritiene che le funzioni psichiche subiscano dei mutamenti evolutivi incessanti lungo il corso della vita. Il concetto di maturità, per questo, è considerato relativo a ogni stadio della crescita, in base al raggiungimento o meno di determinate caratteristiche proprie, appunto, di quella fase specifica.

In una prospettiva dichiaratamente cristiana, è stimolante l’idea [[1]](#footnote-1) secondo la quale una psicologia dello sviluppo che rimanga a livello puramente descrittivo degli stadi evolutivi, senza un riferimento all’antropologia, rischia di essere cieca. D’altra parte, però, un’antropologia che voglia attestare la profondità del mistero umano rischia di rimanere vuota se non prende corpo in passaggi concreti, specifici, che dimostrino la realtà all’opera nell’esistenza umana. L’interpretazione dello sviluppo umano alla luce del mistero dell’uomo fa perciò da cerniera fra antropologia e psicologia. Essa fa emergere il continuo intreccio tra psicologia del profondo e antropologia cristiana, non per un irenico concordismo, ma per mostrare i reali punti di convergenza. In particolare, tale concezione vede la psiche umana come caratterizzata da due aspetti fondamentali, in interazione (anche in lotta) tra loro: l’io centrato e l’io che si trascende: «L’io centrato è l’io che percepisce e sente, gioisce e soffre, è attaccato a se stesso, è il punto di riferimento di sé che tende ad auto-valorizzarsi. L’io che si trascende è l’io che indaga e riflette, concepisce intelligentemente e giudica ragionevolmente, un essere disinteressato, che è coordinato con altre realtà fuori di lui e che ha un destino che deve essere scoperto o inventato, approvato o disdegnato, accettato o ripudiato… Il mistero dell’uomo, che si situa al limite fra due mondi, comporta una tensione fra il fondamento transtemporale e il suo inserimento nel fluire mutevole del contingente, del tempo. Questo è il teatro su cui si srotola l’esistenza concreta» [[2]](#footnote-2).

In continuità con tali considerazioni, la maturità umana può essere sintetizzata come il passaggio “dall’io al noi”, ossia da una mentalità egocentrica a una personalità altruistica. Per questo, alcuni approcci ricorrenti, frutto dell’osservazione empirica più che di teorie filosofiche, individuano i caratteri principali della persona matura nella autonomia (sia nel senso materiale di saper soddisfare da soli le proprie esigenze, sia in quello di autonomia di pensiero, sia nella capacità di prendere decisioni senza farsi guidare da altri), nel senso di responsabilità (inteso come saper valutare correttamente le conseguenze delle proprie azioni, indirizzando così il proprio operato verso i risultati desiderati); nella assertività (da intendere come la capacità di saper sostenere una tesi da un personale punto di vista e modo di pensare, anche se in tensione o disaccordo con altri); nella concretezza e nel realismo (ossia nel saper indirizzare i propri sforzi verso obiettivi realizzabili, senza sprecare energie per mete irraggiungibili o prive di effettivo valore); nella capacità di interagire con gli altri, ponendosi sullo stesso piano e accettandoli, evitando atteggiamenti di dipendenza. Una persona matura è capace di integrare tutte le forze interiori che vivono dentro di sé: mente (intelligenza), cuore (emotività) e volontà. Essa è da considerare come un tutto, capace di raccogliersi e fare sintesi.

Da queste caratteristiche appare determinante il rapporto tra maturità e capacità di relazione. «La maturità di una persona si manifesta nella sua capacità di relazione […]. Il grado di maturità di una persona si coglie dal modo con cui si inserisce nella comunità. La persona matura è sempre anche una benedizione per gli altri. Attorno a lei si può formare una comunità. Essa non lega gli altri a sé, ma li collega tra loro» [[3]](#footnote-3). Perciò la maturazione dà forma alla capacità di creare legami di comunione e di favorire progetti di vita comune.

La maturazione, infine, è un compito mai concluso da ricercare nella dialettica tra libertà e responsabilità; in essa sono fondamentali la regolazione affettiva, l’autonomia della persona, il riconoscimento degli stati emotivi utili per star bene insieme, ma anche la capacità di ponderazione e di giudizio, i principi che regolano la visione della realtà e i criteri di comportamento e azione. «La risposta al dono della vita – scrivono i Vescovi italiani – si attua nel corso dell’esistenza. L’immagine del *cammino* ci fa comprendere che l’educazione è un processo di crescita che richiede pazienza. Progredire verso la maturità impegna la persona in una formazione permanente, caratterizzata da alcuni elementi chiave: il tempo, il coraggio, la meta» [[4]](#footnote-4).

*2.*

Tenendo presenti gli elementi della comprensione che la sensibilità odierna elabora sul tema della maturità umana, proviamo adesso a raccogliere alcune indicazioni che provengono dal mondo della fede e, in particolare, dal patrimonio della Sacra Scrittura.

Un adulto testimone della fede non è solo uno che conosce e diffonde i contenuti di essa, ma – come la figura di tanti martiri attesta – è anche testimone di un cammino di fede, del suo personale incontro con Cristo, affinché si possa mostrare la possibilità concreta di incarnare nella propria vita il Vangelo.

In questo senso, maturità di fede equivale a non essere più in-fanti, cioè incapaci di ridire la propria fede, incapaci di *receptio* e di *redditio* rispetto alla *traditio* avvenuta [[5]](#footnote-5). Tale è la condizione che si riscontra in *1Cor* 3,1-2 («Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a esseri spirituali, ma carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non cibo solido, perché non ne eravate ancora capaci») ed *Eb* 5,13-14 («Ora, chi si nutre ancora di latte non ha l’esperienza della dottrina della giustizia, perché è ancora un bambino. Il nutrimento solido è invece per gli adulti, per quelli che, mediante l’esperienza, hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male»), là dove lo stato di “infanzia” si trova connesso a una condizione di “minorità” nella fede, che il greco neotestamentario esprime con il termine *nepioi* [[6]](#footnote-6).

Tuttavia la Bibbia ci presenta un uso della stessa parola che sembra addirittura in contraddizione. Infatti Gesù stesso indica con *nepioi* proprio quella situazione grazie alla quale si può accedere al Regno dei cieli: «Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite; a chi è come loro, infatti, appartiene il regno» (*Lc* 18,16; cf. *Mc* 10,14; *Mt* 19,14); «se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (*Mt 18,3*); «chi non accoglie il regno di Dio come l’accoglie un bambino, non entrerà in esso» (*Lc* 18,17; cf. *Mc* 10,15); «chiunque si farà piccolo come questo bambino, costui è il più grande nel regno dei cieli» (*Mt* 18,4).

Tale uso conosce peraltro un radicamento veterotestamentario dell’espressione paolina nell’interpretazione deuteronomistica di Deuteronomio 8 (v. 14: «il tuo cuore non si inorgoglisca in modo da dimenticare il Signore, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d’Egitto, dalla condizione servile») e di Osea 11 (v. 1.3: «Quando Israele era fanciullo, io l’ho amato e dall’Egitto ho chiamato mio figlio […].A Èfraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano») che segnalano il passaggio tipicamente esodico e pasquale da servi a figli: il popolo, schiavo in Egitto, è chiamato nel deserto a «servire YHWH» e a un cammino di riappropriazione della sua identità attraverso una figliolanza segnata dalla fede nel Dio che crea e salva. Tale itinerario si rivela però, nell’Antico Testamento, sistematicamente “tradito” da Israele: il servo divenuto figlio non sa mantenere questo *status* e ricade nella condizione di servo: «Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me» (*Os* 11,2). La parabola lucana del Padre misericordioso (*Lc* 15,11-32) potrebbe proprio essere rivisitata come un grande commento alla vicenda veterotestamentaria: il figlio che ritorna non riesce più a dirsi «figlio» ma chiede di essere trattato come «uno dei servi». Perché? Il motivo la Scrittura lo coglie nella costante difficoltà di passare dal Dio-dei-beni (idolatria) che è padrone della vita al Dio-del-bene (YHWH) che la genera come un padre; lo dice bene ancora Osea: «Non capì che io le davo grano, vino nuovo e olio, e la coprivo d’argento e d’oro, che hanno usato per Baal» (2,10).

Lo stesso Antico Testamento ci rivela, infine, la risoluzione di questo passaggio tradito attraverso il recupero paradossale compiuto da un Dio che si fa servo dell’umanità proprio per affrancare l’umanità dalla servitù: «Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e innalzato grandemente» (*Is* 52,13); e ancora: «Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà se stesso in sacrificio di riparazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà le loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha spogliato se stesso fino alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i colpevoli» (*Is* 53,10-12).

I testi sapienziali dell’Antico Testamento, a loro volta, completano questo percorso integrandolo con l’inserimento di un passaggio intermedio, così che lo schema non è più servo-figlio, ma servo-discepolo-figlio. Infatti i criteri pedagogici del Maestro di Sapienza sono: essa fa discepoli, ma non è discepola; la scuola di Sapienza è pubblica (cf. *Pro* 1,20); essa si apre ai “piccoli” e preferisce i “piccoli” [[7]](#footnote-7), in quanto la Sapienza valorizza l’umano che accomuna ogni persona nella somiglianza con Dio. È qui che già appare l’idea che la piena realizzazione umana non si compie fuori del progetto di bene consegnato dal Padre alle sue creature. Essere discepolo nella Scrittura – come ci dice lo stesso Salmo 1, programmatico per tutto il Salterio – non è solo seguire un’idea religiosa, per quanto sublime, ma è soprattutto imparare a vivere al cospetto di Dio e del mondo, consapevoli dell’alta dignità che Dio stesso consegna alla sua creatura.

Gesù eredita proprio questo atteggiamento “sapienziale”, come mostra in maniera esemplare l’inno di giubilo di Matteo 11,25-30: «In quel tempo Gesù disse: “Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza”», con quel che segue.

È il discepolato, dunque, a consentire il passaggio dalla condizione di servo a quella di figlio. Qual è l’identità del discepolo e quale il suo cammino? L’una e l’altro possono essere ben sintetizzati dalle tre domande che l’eunuco rivolge a Filippo in Atti 8,26-40, un tipico racconto lucano nel quale, come avviene in una miniatura o in un cammeo, prendendo spunto da un evento, si sintetizza in forma narrativa una dottrina. L’eunuco, al quale Filippo viene inviato su mozione dello Spirito, viene presentato come figura non solo di una persona in ricerca, ma di uno «straniero» che mosso da autentico spirito religioso (da una istanza di servizio/adorazione nei confronti di Dio – *proskunēsōn* dice il v. 27), si interroga sulla vita e stimolato dalla lettura delle scritture e dall’annuncio di Filippo accede al battesimo. Le tre domande dell’eunuco possono dunque sintetizzare il passaggio da servo a discepolo e figlio:

Filippo corse innanzi e, udito che leggeva il profeta Isaia, gli disse: «Capisci quello che stai leggendo?». Egli rispose: «E come potrei capire, se nessuno mi guida?» (8,30-31).

Rivolgendosi a Filippo, l’eunuco disse: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?» (8,34).

Proseguendo lungo la strada, giunsero dove c’era dell’acqua e l’eunuco disse: «Ecco, qui c’è dell’acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?» (8,36).

Ovviamente non possiamo qui soffermarci sul brano [[8]](#footnote-8). Possiamo però riflettere sul dinamismo evangelizzante che esso contiene: l’eunuco, immerso nella lettura del IV Canto del Servo, rivolge a Filippo un’accorata domanda: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?». Quando egli chiede se il testo si può applicare a qualcun altro indubbiamente si riferisce alla sua condizione personale, avendo appena letto dal profeta: «chi si affligge per la sua posterità?» (*Is* 53,8) ed essendo conscio della esclusione dal culto giudaico che lui stesso è costretto a subire a motivo della sua condizione (cf. *Dt* 23,2).

L’interrogativo più immediato sembra essere quello sulla identità del Servo, ma una lettura attenta dei testi, particolarmente di *Is* 53,1a («Chi avrebbe creduto al nostro annuncio?»), mostra che non si tratta solo di riconoscere l’identità di una persona, ma di «credere ad un annuncio». L’identità di questo Servo è dunque strettamente connessa all’inaudita e radicale novità del «vangelo» che egli testimonia, una novità riconosciuta proprio da coloro che al Servo non avevano creduto, mettendolo a morte, mentre dalla sua testimonianza e dal suo sacrificio avrebbero ricevuto la rivelazione della salvezza e del perdono [[9]](#footnote-9).

Gesù stesso ha utilizzato questi testi di Isaia per annunciare il mistero della sua Passione, Morte e Risurrezione, dono di salvezza per «la moltitudine» (*Mc* 10,45) [[10]](#footnote-10). Così la prima Chiesa ha riletto in questi testi il mistero di Gesù e la sua identificazione con il Messia sofferente e glorificato [[11]](#footnote-11).

Ciò che si evidenzia nell’itinerario dell’eunuco è la mediazione che viene svolta (perché esplicitamente richiesta) dall’apostolo. L’eunuco accede alla conoscenza di Gesù attraverso la mediazione della Chiesa: «E come potrei capire, se nessuno mi guida?». Questo particolare illumina alcuni passaggi che determinano progressivamente l’identità del discepolo:

* il discepolo conosce Gesù;
* il discepolo conosce Gesù attraverso la Chiesa;
* il discepolo vive nel Battesimo, celebrato dalla Chiesa, l’incontro con Cristo e il dono della figliolanza [[12]](#footnote-12).

Si possono così sottolineare due dimensioni: l’identità del discepolo è una uscita da sé in vista di una apertura all’altro; la dinamica evangelizzante, in quanto tiene conto delle domande del soggetto, è capace di comprenderle perché opera su di esse un discernimento e un giudizio alla luce della vicenda di Cristo. Questo comporta che la figliolanza si deve aprire sempre alla testimonianza. Nessuno è origine di sé, per cui si accede all’altro sempre passando per il padre. All’altro non porto me stesso, ma testimonio il mio rapporto con il padre. Non c’è un passaggio piramidale, ma il «ritorno» al padre è d’obbligo in ogni momento.

In tal senso la maturità di fede diviene allora capacità di aprirsi progressivamente a questa dinamica: si diventa adulti perché si impara a ricevere per poi dare. Con S. Teresa di Gesù Bambino potremmo parlare dell’infanzia spirituale come dimensione di dipendenza da Dio in vista di una maturità di fede. In tale contesto la figura di Teresa di Lisieux non è solo significativa dal punto di vista dottrinale, ma anche dal punto di vista dei passaggi che la maturazione umana comporta. La stessa vicenda umana – per quanto breve – di Teresa Martin, che ha impegnato lo studio di teologi [[13]](#footnote-13) ma anche di psichiatri e antropologi, mostra come la giovane proprio rielaborando la dimensione della figliolanza e dell’affidamento al Padre sia uscita da una situazione con caratteri di nevrosi causata dalla prematura scomparsa della madre.

S. Teresa parte da un dato comune alla spiritualità della *devotio moderna*, e cioè quello della imitazione dei santi, ma già con un accento legato all’intima consegna di sé al Signore: «Lui solo, contentandosi dei miei deboli sforzi, mi eleverà fino a sé e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *santa*» [[14]](#footnote-14). È questa la premessa di quell’immagine giustamente famosa – e curiosa – dell’ascensore.

Lei lo sa, Madre, ho sempre desiderato essere una santa, ma ahimè, ho sempre accertato, quando mi sono paragonata ai santi, che tra essi e me c’è la stessa differenza che tra una montagna la cui vetta si perde nei cieli, e il granello di sabbia oscura calpestata sotto i piedi dei passanti. Invece di scoraggiarmi, mi sono detta: il buon Dio non può ispirare desideri inattuabili, perciò posso, nonostante la mia piccolezza, aspirare alla santità; diventare più grande mi è impossibile, debbo sopportarmi tale quale sono con tutte le mie imperfezioni, nondimeno voglio cercare il mezzo di andare in Cielo per una via ben diritta, molto breve, una piccola via tutta nuova. Siamo in un secolo d’invenzioni, non vale più la pena di salire gli scalini, nelle case dei ricchi un ascensore li sostituisce vantaggiosamente. Vorrei anch’io trovare un ascensore per innalzarmi fino a Gesù, perché sono troppo piccola per salire la dura scala della perfezione. Allora ho cercato nei libri santi l’indicazione dell’ascensore, oggetto del mio desiderio, e ho letto queste parole pronunciate dalla Sapienza eterna: «Se qualcuno è piccolissimo, venga a me». Allora sono venuta, pensando di aver trovato quello che cercavo, e per sapere, o mio Dio, quello che voi fareste al piccolissimo che rispondesse al vostro appello, ho continuato le mie ricerche, ed ecco ciò che ho trovato: «Come una madre carezza il suo bimbo, così vi consolerò, vi porterò sul mio cuore, e vi terrò sulle mie ginocchia!». Ah, mai parole più tenere, più armoniose hanno allietato l’anima mia, l’ascensore che deve innalzarmi fino al Cielo sono le vostre braccia, Gesù! Per questo non ho bisogno di crescere, al contrario bisogna che resti piccola, che lo divenga sempre più [[15]](#footnote-15).

Il motivo dell’ascensore aiuta a comprendere come la maturità della fede sia questo lasciarsi portare in alto, questo «farsi crescere» da Dio in una relazione che passa allora attraverso una identità filiale molto profonda.

*3.*

Possiamo così sintetizzare il percorso fatto. Come abbiamo visto l’itinerario di maturazione va da una appropriazione della dimensione del servizio come «uscita da sé» e dalla egocentrica (e nevrotica) dialettica di bisogno-appagamento, per approdare a una educazione – attraverso il discepolato – del desiderio, in quanto continua apertura all’altro e realizzazione di sé nella relazione. In questo passaggio c’è la scoperta di una figliolanza nei confronti del Padre, che – a completamento di quella nei confronti della madre – piuttosto che essere una figliolanza di conservazione di sé è una figliolanza di dono. Tale figliolanza ha delle caratteristiche importanti che segnano la maturità della persona:

* Essere figlio significa non porre in se stessi l’origine, in quanto si scopre che la propria origine viene dall’«altro» e da «altrove» rispetto al rapporto simbiotico materno.
* Essere figlio significa accogliere la dimensione di una pluralità verticale (il padre, i genitori, la famiglia, la tribus/società) ma anche una pluralità orizzontale (i fratelli, i consanguinei, i compatrioti, il genere umano).
* Essere figli significa accettare una dimensione di testimonianza, cioè accettare di non essere il referente primo, che rimane invece sempre il Padre: questo avviene soprattutto in modo evidente con il linguaggio, luogo della generazione paterna che si manifesta come legge. Nessuno si dà da solo la parola che interpreta il mondo, essa – fin dal proprio nome, che nessuno si è scelto – viene posta come un *nomos*, come una Legge (Torah) che esprime pienamente il riconoscimento del padre nel figlio e che permette al figlio di crescere e maturare come testimone di una storia che lo trascende.
* Per questo la testimonianza è attestazione di figliolanza, cioè è possibilità di dirsi figli anche in una società che può aver smarrito il senso del padre.

L’ulteriore passo, in questo significativo ma fin qui immanente percorso di maturazione umana, è l’apertura di dono nel passaggio dal senso di figliolanza a quello di fraternità, cioè il riconoscimento che lo stesso dinamismo che presiede alla mia possibilità di realizzazione si esprime anche in coloro che mi sono vicini, amati dallo stesso padre e – come me – salvati e chiamati a crescere nell’amore. Questo passaggio – è ancora il racconto genesiaco delle origini a ricordarlo – non è naturale. Naturale è semmai il confronto, che tragicamente può prendere la forma della gelosia (una forma animale, *rôbez –* dice *Gen* 4,7 –, un demone accovacciato ai piedi di Caino), perché un fratello non si sceglie, lo si sperimenta come un compagno o come un antagonista. L’amore fraterno, dono di Dio, è amore di condivisione, non di divisione. Ed è qui che interviene la decisione del cristiano maturo, il quale – a imitazione del Dio che in Cristo si fa servo per gli uomini – si pone in una situazione di piccolezza e non di prevaricazione nei confronti del fratello, per far nascere una nuova comunità, una fraternità, quale è e deve sempre più essere la Chiesa [[16]](#footnote-16). La fraternità cristiana diviene così il primo luogo dell’evangelizzazione, segno di speranza nella possibilità di promuovere nel mondo un autentico umanesimo secondo il progetto di Dio.

*Per concludere*

Dal senso della figliolanza e della conseguente fraternità nasce l’autentica maturità umana. In sede di ripresa conclusiva tale affermazione può essere svolta partendo dalla coscienza della dipendenza originaria e dal senso del limite che connotano la condizione umana; dipendenza e limite da considerare come fattori costitutivi della maturità della persona, poiché pongono la premessa essenziale dell’accettazione della realtà, senza la quale non può istituirsi alcun rapporto autentico con se stessi, con gli altri, con il mondo. Nella fede tali fattori conseguono il loro pieno significato, non solo per la relazione creaturale in cui vengono a essere collocati, ma per la relazione personale filiale con Dio in cui sono ormai accolti. Se, in una prospettiva razionale, dipendenza originaria e limite della condizione umana possono dar luogo a scorciatoie alla fine disumanizzanti, nell’orizzonte della fede essi vengono inseriti ed elevati verso una compiuta umanizzazione.

La fede, infatti, conferisce all’esistenza un fondamento saldo che non potrà mai essere offerto, né tantomeno garantito, da alcuna realtà creata. L’essere umano ha bisogno, è alla ricerca di un’ultima sicurezza su cui basare la propria vita, ma questa non gliela può offrire nessuno nella forma di qualcosa di conoscibile, di dominabile e controllabile, perché si può raggiungere soltanto per via di affidamento. E l’ultimo fondamento della realtà si offre nell’atto stesso in cui lo si riconosca come tale e ci si affidi a esso; ora, il suo riconoscimento non è anteriore e separato dal gesto di affidamento.

La relazione dell’essere umano con la realtà è strutturata secondo la forma della fede, nel senso che la sua consistenza e il suo significato si dischiudono di fronte alla simultanea apertura della coscienza e della persona. Ciò appare in modo incontrovertibile nell’esperienza cristiana, non come caso esterno e parallelo all’esperienza umana come tale, bensì, al contrario, come suo paradigma e compimento. Nell’esperienza credente il rapporto umano con la realtà si trova a essere istituito e realizzato nella forma compiuta e più giusta. In essa si scopre come proprio l’atto di affidamento è condizione di pienezza umana e di maturità. In questa prospettiva viene anche superata una troppo rigida e ristretta equivalenza tra età adulta e maturità umana, senza sminuire il compito specifico e strutturante dell’età adulta nella rete delle relazioni e della vita sociale.

L’atteggiamento istituito dalla fede conduce sempre a quella estroversione che viene fondamentalmente riconosciuta come tipica della maturità umana. E infatti essa non può che essere conseguente alla certezza acquisita di ricevere tutto da Dio e avere tutto in Dio, e scopre così la libertà dal sentirsi schiacciati dal compito immane di cercare la sicurezza ultima e di dare un senso alla vita; una libertà che – una volta appagato il bisogno di sicurezza di fronte alla precarietà insuperabile della condizione umana – consente di dedicarsi agli altri, di costruire relazioni buone, di portare un contributo positivo al mondo che ci circonda.

1. F. Imoda, *Sviluppo umano: psicologia e mistero*, Casale Monferrato (AL) 1993. [↑](#footnote-ref-1)
2. A. Manenti, *Lo sviluppo umano fra psicologia e mistero*, in «Rivista di studi politici internazionali» 70 (2003), n. 3. [↑](#footnote-ref-2)
3. A. Grün, *Relazioni, comunità, maturità umana e spirituale.*  [↑](#footnote-ref-3)
4. Conferenza Episcopale Italiana, *Educare alla vita buona del Vangelo*. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020, 4 ottobre 2010, n. 28. Sempre attuali le pagine di R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale* [1957], Milano 1992, 64-77; cf. S. Zucal, *Romano Guardini e le età della vita*, in «Parola Spirito e Vita» 49 (2004) 197-212. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. Commissione Episcopale per la Dottrina della fede, l’Annuncio e la Catechesi, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana*. Lettera alle comunità, ai presbiteri e ai catechisti nel quarantesimo del Documento di base Il rinnovamento della catechesi, 4 aprile 2010, n. 17. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. G. Meiattini, Lectio divina *su* Gal *4,17*, <http://www.chiesacattolica.it/pls/cci_new_v3/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=34641&rifi=guest&rifp=guest>. [↑](#footnote-ref-6)
7. G. Moioli, *Il discepolo*, Milano 2000, 49-52. [↑](#footnote-ref-7)
8. Per l’interpretazione di questo brano si può vedere J.N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli,* Roma 1996, 37-42. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. G. Benzi, *Il Servo Sofferente, figura di Cristo. Linee per una lettura esegetica e teologica dei Canti del Servo di Isaia*, in «Rivista di teologia dell’Evangelizzazione» 3 (1999) 211-229. Beauchamp fa notare come qui si debba supporre una lettura contestuale che inserisce il IV Canto nei testi vicini: ad esempio *Is* 54,1 oppure 56,1 (la promessa agli eunuchi); si veda anche *Sap* 3,13-15; cf. P. Beauchamp, *Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur: d’Isaie à Jean*, in J. Vermeylen (ed.), *The book of Isaiah. Les oracles et leurs relectures unité et complexité de l’ouvrage,* Leuven 1989, 325-355. La domanda dell’eunuco: «cosa mi impedisce di essere battezzato?*»* potrebbe fare riferimento al timore di una reiterata esclusione dal culto. [↑](#footnote-ref-9)
10. Il contesto di questo brano è quello del terzo annuncio della Passione. Si veda P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l’alliance*, Fourvière-Lyon 1970, 49. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf., per esempio, *Gv* 12,37-50 e lo scopo “introduttorio” che hanno questi versetti con il racconto della Passione di Gesù. Si veda anche la lunga citazione di *Is* 53,1 che Clemente fa nella sua Lettera ai Corinzi (16,3) (cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica,*  Roma 1985, 26). Si veda anche F. Festorazzi, *Gesù e il Servo Sofferente di Jahvé*, in G. de Gennaro (a cura di), *L’Antico Testamento interpretato dal Nuovo: il Messia*, Studio Biblico Teologico Aquilano, Napoli 1985, 407-416. [↑](#footnote-ref-11)
12. G. Moioli, *Il discepolo*, 31-48. [↑](#footnote-ref-12)
13. #  G. Moioli, *L’esperienza cristiana di Teresa di Lisieux. Note introduttive*, Milano 1998.

 [↑](#footnote-ref-13)
14. *Manoscritto* A, 99. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Manoscritto* C, 271. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. J. Ratzinger (Benedetto XVI), *La fraternità cristiana,* Brescia 2005. Il libro fu pubblicato dal teologo Ratzinger nel 1960, ma conserva intatta la sua attualità. [↑](#footnote-ref-16)