

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA

GIUSEPPINA ANDOLINA

(MATR. IT2011024)

*Dall'autocoscienza dell'uomo alla possibilità della nuova creatura in
Cristo*

Elaborato per il conseguimento del Baccellierato

Anno accademico 2014-2015

«Dio non lo vede nessuno; sarà appunto l'uomo
la continua manifestazione di Dio.

O Dio si vede da un volto umano,
riflesso sulla faccia di ogni uomo,
o non lo vedi da nessuna parte (...)

(David Maria Turollo)

INDICE

	Pag.
ELENCO ABBREVIAZIONI	4
INTRODUZIONE	5
1. LA QUESTIONE DELL'UOMO IN TEOLOGIA	8
1.1. La persona umana soggetto e oggetto della teologia: la moderna svolta antropocentrica	8
a) <i>L'a priori del discorso teologico: l'uomo soggetto trascendentale</i> ...	12
b) <i>Rapporto tra antropologia teologica e cristologia</i>	15
1.2 "Che cos'è l'uomo perché te ne curi": una riflessione a partire da <i>Gaudium et Spes</i>	18
a) <i>L'uomo ad immagine di Dio: dignità della persona umana</i>	20
b) <i>"maschio e femmina li creò": la differenza di genere come principio di comunione di persone</i>	25
<i>Brevi note conclusive</i>	29
2. L'AUTOCOMPRESIONE DELL'UOMO NELLA RIFLESSIONE CONTEMPORANEA	30
2.1 Modernità e postmodernità: dall'egemonia dei soggetti forti alla deriva dei soggetti deboli	30
a) <i>I padri della postmodernità: Nietzsche e Heidegger</i>	39
b) <i>Il dramma dell'umanesimo ateo: la riflessione di De Lubac</i>	42
2.2 Postmodernità: svolta della svolta antropocentrica	46
a) <i>L'autocoscienza umana al crocevia tra natura e cultura</i>	47
b) <i>Autonomia ed eteronomia</i>	49
3. LA POSSIBILITÀ DELLA CREATURA NUOVA NELLA CIRCOLARITÀ ERMENEUTICA TRA UMANIZZAZIONE E DIVINIZZAZIONE	52
3.1 Umanizzazione e divinizzazione: definizione dei concetti	52
a) <i>L'iconicità ritrovata: verso una prospettiva cristologica trinitaria</i> ...	55
b) <i>Il proprium della proposta cristiana: la circolarità ermeneutica tra umanizzazione e divinizzazione</i>	56
3.2 L'ontologia filiale della creatura nuova	58
a) <i>La celebrazione sacramentale: luogo della cristificazione</i>	61
b) <i>La prospettiva etica come principio di umanizzazione</i>	63
<i>Brevi note conclusive</i>	65
BIBLIOGRAFIA GENERALE	66

ELENCO ABBREVIAZIONI

A. Bibbia

A.T.	Antico Testamento
N.T.	Nuovo Testamento
LXX	<i>Septuaginta</i> (versione greca della Bibbia).

B. Altre abbreviazioni

cap.	capitolo
CCC.	Catechismo della Chiesa Cattolica
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
Cf.	Confronta
cost. dogm.	costituzione dogmatica
cost. past.	Costituzione pastorale
decr.	decreto
ecc.	eccetera
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
<i>EE</i>	Enchiridion delle Encicliche
<i>EV</i>	Enchiridion Vaticanum
esort. apost.	esortazione apostolica
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , Paideia, Brescia 1970
n.	numero
par.	passo/i parallelo/i
s.	seguinte
sec.	secolo
ss.	seguinti
UELCI	Unione Editori e Librai Cattolici Italiani

INTRODUZIONE

«Che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi,
il figlio dell'uomo, perché te ne curi?
Davvero l'hai fatto poco meno di un dio,
di gloria e di onore lo hai coronato.
Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi»
(Sal 8, 5-7)

La scelta di lavorare a questa traccia in vista dell'elaborato finale per il conseguimento del baccellierato, è stata dettata dal quel particolare "gusto per l'umano", che sempre ha contraddistinto il mio percorso. Lo stesso "gusto" che muove la Chiesta in vista del Convegno Ecclesiale di Firenze 2015: "In Gesù Cristo il nuovo umanesimo".¹

Il tema mi si è presentato da subito ricco d'insidie, in quanto non è mai facile parlare dell'uomo, del suo modo di auto comprendere, perché l'essere dell'uomo appare a lui stesso come mistero che in quanto tale non è possibile cogliere nella sua pienezza e totalità.

Lo stesso salmista si pone la domanda: che cos'è l'uomo e la Bibbia intera porta l'impronta dietro ogni piega della lettera, della questione radicale, che si dispiega all'interno del dialogo relazionale con Dio.

Ho cercato di cogliere questa sfida, convinta che tale percorso sarebbe stato formativo per la mia crescita umana, ecclesiale e spirituale.

Sono certa che ogni vera ricerca fatta con umiltà e spirito critico, diventa un percorso che trasforma, strada facendo, così che voltandosi indietro si comprende di non essere più gli stessi poiché la ricerca immette in un dinamismo interiore che mai può ritenersi concluso.

Nel primo capitolo dell'elaborato ho affrontato la questione dell'uomo in teologia. Trattando del tema dell'autocoscienza dell'uomo mi è sembrato più opportuno parlare della svolta antropologica colta in teologia come risposta alla svolta antropologica della modernità, che porterà alla nascita del trattato antropologico e alle riflessioni del Vaticano II.

La questione della trattatistica sull'uomo, che ha caratterizzato da Trento in poi la teologia, è riportata in nota, sinteticamente.

Parlando della svolta antropologica in teologia, ho messo in rilievo la teoria di Rahner sull'uomo come essere trascendentale che costituisce l'*a priori* imprescindibile del discorso teologico.

Rahner ha compiuto con questa affermazione, una sintesi tra teologia e filosofia che ritengo uno spartiacque fondamentale nella storia della teologia.

A partire da questa affermazione è possibile, a mio avviso, un dialogo fecondo con le varie teorie sull'uomo nate dopo la svolta antropologica. A partire da Rahner si delinea un'ontologia sull'uomo concreta come essere fatto per la Trascendenza, in grado *onticamente* di accogliere il Trascendente e di trascendersi a sua volta.

Non mi sono soffermata sul vasto pensiero di Rahner a livello filosofico; sull'influsso che su di lui ha esercitato la mistica ignaziana; sulla revisione del concetto tomista di *potentia oboedientialis* e il suo metodo trascendentale, poiché avrebbero richiesto un elaborato a parte. Ho scelto, invece, di trattare soltanto dell'uomo *essere trascendentale* e del suo contributo nel

¹ CEI, Comitato preparatorio del V Convegno Ecclesiale Nazionale, Firenze, 9-13 novembre 2015, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il V convegno ecclesiale nazionale*, 6.

rapporto tra antropologia e cristologia e in particolare sul fondamento antropologico di tutta la teologia.

Ho poi voluto esaminare la visione dell'uomo che emerge dalla *Gaudium e Spes*, attraverso la selezione di alcuni fra i passi più importanti del documento conciliare.

Dopo aver dato le coordinate generali della Costituzione pastorale, mi sono attenuta alla stessa, parlando della dignità della persona umana a partire dalla dall'espressione "ad immagine", trattando il dato biblico emergente innanzitutto dai racconti protologici, per poi esporre la lettura che ne fanno il Nuovo Testamento e i testi paolini.

Ho voluto esporre sinteticamente anche il pensiero dei Padri relativi alla categoria trattata, facendo emergere le differenze tra la scuola alessandrina e quella antiochena, citando in nota alcuni dei rappresentanti più illustri di entrambe le scuole.

Un altro aspetto dell'uomo che ho ritenuto importante sottolineare in riferimento alla riflessione di *Gaudium et Spes*, è il suo essere creato come essere relazionale ad immagine della Trinità, a partire dalla differenza di genere. Nell'essere stato creato maschio e femmina, l'umanità si rivela come comunione nella diversità.

Per questo aspetto è stata necessaria un'analisi biblica sul dato scritturistico emergente dai racconti di Genesi; e per concludere ho esaminato l'importante contributo di Giovanni Paolo II sul tema della coppia umana e della teologia del corpo.

La differenza di genere scritta nei corpi segna l' "ad immagine" dell'umanità come maschio e femmina. Da questo punto di vista, il contributo di Giovanni Paolo II mi è parso essere un dato importante della riflessione teologica contemporanea.

Nel secondo capitolo, trattando della riflessione contemporanea, ho voluto mettere in rilievo come i soggetti considerati forti in epoca moderna: Dio, uomo, mondo; nella postmodernità vengono messi in crisi, così che oggi possiamo parlare di un "antropologia debole".

Per spiegare questo capovolgimento ho fatto un *exkursus* sintetico sulle antropologie che da Cartesio in poi hanno tentato di definire l'uomo, cercando di fare emergere il passaggio dal soggetto forte della modernità al soggetto debole della postmodernità.

A tale riguardo ho scelto di fare un approfondimento sul pensiero dei due padri della postmodernità, che hanno sancito la nascita dell'attuale pensiero nichilista: Nietzsche e Heidegger.

Come controparte ho presentato l'opera di De Lubac: "Il dramma dell'umanesimo ateo". De Lubac contemporaneo dei filosofi della "morte di Dio", intravede, con sguardo profetico, il disastro che tali filosofie avrebbero comportato per l'uomo e in tal senso propone la risposta forte dell'antropologia cristiana, come recupero dell'umano.

La scelta di porre proprio De Lubac come controparte al pensiero nichilista postmoderno, è stato dettato dallo studio che dello stesso ho fatto durante un seminario in Facoltà. Prendendo in esame il suo "dramma", sono rimasta affascinata dello spirito di profezia, della lettura lucida e illuminata della storia, che questo teologo mostrava già sessant'anni fa, prospettando ciò che oggi è divenuto realtà.

Ho concluso l'analisi sulla riflessione contemporanea, tratteggiando le derive del postmoderno che optando per un *post umano*, un *oltre umano*, tenta di spostare sempre più in là i confini di ciò che è definibile proprio come umano.

A tal proposito ho esposto due delle problematiche attuali che caratterizzano il dialogo contemporaneo, ovvero: il binomio natura e cultura e autonomia ed eteronomia.

Su tali questioni non ho potuto proporre soluzioni, in quanto temi assai recenti e lo stato attuale della ricerca in continuo divenire; tuttavia ho fatto emergere il pensiero di quei teologi che riflettendo su tali temi, hanno fatto emergere l'*opzione cristiana*.

Per quanto riguarda il binomio autonomia ed eteronomia, ho sposato l'opzione etica come luogo d'incontro tra un'autonomia che esclude l'autoreferenzialità e un'eteronomia che si faccia intersoggettiva ed eteroriferita.

Non ho tralasciato ovviamente il punto di vista cristiano, proponendo in ultima istanza la cosiddetta "teonomia" di Guardini, che ritengo una crisonomia liberante, come codice ontologico della creatura nuova in Cristo.

Nell'ultima parte del mio elaborato, per parlare della possibilità della creatura nuova nella circolarità ermeneutica tra umanizzazione e divinizzazione, ho scelto innanzitutto di definire i concetti di *umanizzazione* e *divinizzazione*, rivolgendomi per quest'ultimo alla ricchezza della tradizione della Chiesa d'oriente che tanto caro ha questo tema.

Ho poi affrontato il tema della "circolarità ermeneutica" tra umano e divino a partire dal mistero dell'incarnazione, definendolo come il *proprium* e l'originalità della proposta cristiana.

Dal mistero del Verbo incarnato l'uomo trae la sua struttura ontologica di figlio di Dio, inserito nella vita divina del Figlio per eccellenza.

Cristo diviene il *týpos* umano e l'uomo inserito nella dinamica trinitaria è ontologicamente avviato verso un processo di umanizzazione/divinizzazione.

Per il cristiano luogo privilegiato di cristificazione diviene la celebrazione sacramentale che deve attuarsi nella vita pratica.

Per coloro che non conoscono Dio invece, l'etica diviene un principio di umanizzazione che trova nel suo vertice la divinizzazione, in forza della libertà dello Spirito di Dio che sa «trarre figli di Dio dalle pietre».²

Molti sono stati gli argomenti tralasciati che avrei voluto approfondire, come ad esempio, il tema delle nuove scoperte delle biotecnologie e le questioni sulla frontiera dell'umano, tuttavia il percorso presentato, nei limiti che sono propri alla natura dell'elaborato, cerca di presentare le linee fondamentali della riflessione sull'uomo in teologia, senza poter prescindere, proprio in virtù dell'argomento trattato, dal punto di vista di chi scrive.

² Cf. Lc 3,7.

1. LA QUESTIONE DELL'UOMO IN TEOLOGIA

1.1 La persona umana soggetto e oggetto della teologia: la moderna svolta antropocentrica

L'interrogativo sull'uomo è da sempre oggetto del sapere teologico poiché l'autocoscienza che l'uomo ha di se stesso è fondante della possibilità dell'accoglienza della Rivelazione:

«È sempre stata un'istanza della teologia quella di procurare all'uomo un accesso alla realtà della fede partendo dalla conoscenza di se stesso e del proprio essere, in relazione alla sua situazione storica; si può anzi dire che tale esigenza è stata fin dall'inizio la forza motrice della teologia (...) il problema è sempre stato quello di rendere evidente una reciproca intima corrispondenza tra la conoscenza che di se stesso ha l'uomo, la possibilità di accogliere la salvezza e la realtà della rivelazione a lui destinata.»³

Tuttavia la questione sull'uomo è stata trattata dalla teologia da punti di vista diversi che rispecchiavano la sensibilità del tempo. La tradizione teologica classica infatti, si è interessata al problema dell'uomo come un « "caso" interno al problema più vasto della "verità".⁴ Nella trattatistica di scuola, le considerazioni sull'uomo le troviamo disseminate nel: *De Deo creante et elevante*,⁵ *De Gratia*,⁶ *De peccato originali*, *De Novissimi*. I singoli assetti tendono ad avere una loro conclusa compiutezza e non si aprono a una visione complessiva dell'uomo.

«Il taglio settoriale di questo interesse dipendeva dal fatto che l'uomo è una realtà storica e, quindi, situato in quella zona della riflessione che analizza la dimensione "contingente" e "relativa" della realtà in generale. Per due motivi: il primo rivela la "transitorietà" della storia stessa e, quindi, dell'uomo quale suo protagonista (...) Il secondo sottolinea la stessa "parzialità" lì dove l'uomo, pur colto nella sua definizione "metafisica", è pur sempre un

³ K. Rahner, *Fondazione generale della protologia e dell'antropologia teologica*, in *Mysterium Salutis* vol. 4, Queriniana, Brescia, 1970, 11

⁴ G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, EDB, 1990, 31.

⁵ «Il primo trattato che compare con questo titolo è quello di D. Palmieri, nel 1878 (...) in essa si dice che il *De Deo Creante* raccoglie le tesi teologiche riguardante l'attività creatrice di Dio e i suoi effetti, tesi di per sé accessibili anche alla sola ragione, mentre il *De Deo elevante* raccoglie le tesi sul soprannaturale formatesi in seguito alla controversia baiana, tesi fornite dalla rivelazione.» cf. F. G. Brambilla, *Antropologia Teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 86. Il trattato rispecchia le questioni sollevate dal mondo moderno e lo schema giustapposto e dualistico ragione e fede, natura e soprannatura. Il linguaggio filosofico utilizzato è quello del Concilio Vaticano I, nella sua compiutezza formale presenta un triplice oggetto: il mondo, l'uomo, gli angeli. Per quanto attiene l'uomo, si è articolato in tre nodi tematici: l'uomo nella sua natura di anima e corpo; l'uomo nella sua condizione di decadenza a seguito del peccato di Adamo; l'uomo nel suo fine/destino soprannaturale. Per le questioni riguardanti il trattato cf. F. G. Brambilla, *Antropologia Teologica*, 85-102.

«Il trattato *De Gratia* nasce dopo Trento ed è polarizzato sulla grazia creata e/o santificante. Attorno a questo fulcro organizza tutto il discorso sulla grazia, sull'inabitazione dello Spirito e sullo sviluppo della vita di grazia. (...) La concentrazione polemica attorno alla giustificazione da parte di ambedue i fronti in controversia (protestante e cattolico) fa nascere una riflessione sulla grazia strutturata in un trattato autonomo, mentre precedentemente essa era collocata nel più ampio discorso teologico.» cf. *Ib.* 65. La storia del trattato accompagna il processo con cui il soprannaturale è stato sottoposto ad una comprensione sempre più accidentale a partire e nei confronti della natura umana. Sarà la riscoperta del principio dell'inabitazione dello Spirito Santo /Trinità, che porterà al rinnovamento del trattato negli anni '50. Per la storia del trattato cf. F. G. Brambilla, *Antropologia Teologica*, Queriniana, Brescia, 2005, 65-84.

momento particolare della verità (...) La teologia, in prima istanza, e non solo formalmente e metodologicamente, si applicava alla ricerca della “verità” secondo l’esigenza che cercava ciò che è eterno, immutabile, sicuro, per non esporre la verità al rischio relativizzante dell’esperienza. Solo così essa riteneva di essere in grado di costituirsi “scienza”, capace di formulare giudizi critici fondati e di giustificare le proprie valutazioni. L’antropologia diventava, di conseguenza, un settore interno della metafisica generale».⁷

Vigeva nella teologia classica una struttura dualistica, dicotomica di stampo platonico, che opponeva eternità e tempo, Dio e uomo, assoluto e contingente, necessario e relativo, spirituale e materiale, soprannaturale e naturale.

Aprensosi alla svolta antropocentrica la moderna teologia tenterà una saldatura di questi poli. Accogliendo quella che era la domanda di senso dell’uomo, propria della cultura moderna, per offrire al mondo il punto di vista della Rivelazione come luogo dell’umano autentico e trasfigurato.

Nella cultura moderna, infatti, l’uomo diventa la questione radicale, il punto di vista cardine da cui è guardata ogni realtà. Quella che viene definita “svolta antropocentrica moderna” ha le sue radici nell’umanesimo e rinascimento, movimenti sorti alla fine del medioevo come reazione alla teocrazia e al teocentrismo imperante da secoli nella cultura occidentale.

«Umanesimo e Rinascimento tolgono dal primo posto Dio, la Chiesa, il papato e vi fanno salire l’uomo, la società, lo Stato. Come conseguenza della svolta antropocentrica un po’ alla volta Dio scompare dalla scena e cede ogni suo potere all’uomo, il quale diviene l’unico artefice, legislatore e interprete d’ogni cosa.»⁸

Spostando il baricentro della propria riflessione da Dio all’uomo, ogni realtà: vita, natura, storia, sono considerati e apprezzati per se stessi e non come simboli o modi di arrivare a Dio. L’uomo al contempo sceglie come orizzonte della propria realizzazione personale la storia, il mondo, abbandonando la visione di una realizzazione ultraterrena.

Gli inizi della svolta antropocentrica risalgono dunque al secolo XVI e ha nella filosofia l’interprete e l’artefice principale.

«Questa a partire dal cinquecento, abbandona sia l’impostazione cosmocentrica dei greci sia quella teocentrica degli autori cristiani e si avvia verso un indirizzo sempre più marcatamente antropocentrico. Secondo questa nuova impostazione, l’uomo costituisce il punto di partenza da cui muove la ricerca filosofica e normalmente anche il suo punto di arrivo. L’indagine critica, che da Cartesio in poi è il necessario punto d’avvio d’ogni retto filosofare, ha per oggetto l’uomo.»⁹

Con Kant e la sua *Critica della ragion pura* si definiscono i tratti della svolta antropologica. Per il filosofo ogni domanda che la filosofia si pone è sempre alla fine antropologica. Infatti il campo della filosofia si restringe a quattro questioni: 1. Che cosa posso sapere; 2. Che cosa debbo fare; 3. Che cosa posso sperare; 4. Che cosa è l’uomo. La prima domanda si riferisce alla metafisica, la seconda alla morale, la terza alla religione, la quarta all’antropologia. Ma in realtà le tre domande si fondano sull’ultima, l’uomo.

E’ questi per Kant il fondamento gnoseologico: la coscienza dell’unità dell’esperienza è nel soggetto. L’autocoscienza è il presupposto della conoscenza. Questo presupposto ci indica che l’uomo è capace di conoscere la realtà, senza bisogno di appellarsi a Dio.

La teologia accoglie la svolta antropocentrica moderna soltanto a partire dagli anni trenta del novecento. In questo modo accoglie la decisione illuministica che mette l’uomo al

⁷ G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 31-32.

⁸ B. Mondin, *Introduzione alla teologia*, Edizione Massimo, Milano, 1990², 82.

⁹ Cf. *ib.*

centro della realtà intesa come storia. La riflessione teologica post Kantiana appare doverosa perché è all'interno di quell'orizzonte culturale che si svolge l'autocoscienza critica dell'uomo contemporaneo. Questa permetterà la saldatura fra verità e storia alla luce della Rivelazione cristiana.

Potremmo dire che «l'interesse al fenomeno umano è un fatto antico e ha una forma moderna».¹⁰ Antico, perché non mancava nella coscienza cristiana e nella riflessione teologica classica un discorso sull'uomo, tuttavia solo a partire dall'apertura alla svolta antropologica della modernità,¹¹ tale discorso viene sistematizzato.

«Tra le più convincenti acquisizioni della nostra epoca va annoverata la persuasione della storicità di ogni tipo di ricerca, di rinvenimento e di elaborazione sistematica dei dati. Ad essa non si sottrae l'antropologia teologica, la cui fecondità è anzi condizionata dalla collocazione sua in una determinata temperie spirituale e culturale, della quale assume i problemi, nello sforzo di prospettare chiarificazioni e risposte. La stessa esigenza d'una tale antropologia s'è fatta oggi tanto più acuta, quanto più problematico – al termine di una complessa vicenda storica – è apparso l'uomo a se stesso; ed il suo compito s'è chiaramente definito come quello di portare l'uomo ad una trasparenza di sé a sé, in una forma che, se comporta la enucleazione delle sue fondamentali strutture ontologiche, non si esaurisce nella delimitazione di un modello astratto, fissato in eterna immobilità e fondamentalmente sottratto alla reale vicenda umana; bensì sorge dalla considerazione di questa (...) e ne cerca e ne permette una comprensione unitaria.»¹²

Il trattato dogmatico di antropologia teologica verrà alla luce con il Concilio Vaticano II il quale tenta una visione sintetica sull'uomo, dal punto di vista della rivelazione cristiana.

La Chiesa riflette su stessa, accogliendo le sfide del mondo contemporaneo ma nello stesso tempo ancorandosi ancora più saldamente alla Tradizione: Sacra Scrittura, Padri e Magistero, indica all'umanità la sua vocazione in Cristo.

«Ai nostri giorni l'umanità, presa d'ammirazione per le proprie scoperte e la propria potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul posto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, e infine sul destino ultimo delle cose e degli uomini. Per questo il Concilio, testimoniando e proponendo la fede di tutto intero il popolo di Dio riunito dal Cristo, non potrebbe dare una dimostrazione più eloquente di solidarietà, di rispetto e d'amore verso l'intera famiglia umana, dentro la quale è inserito, che instaurando con questa un dialogo sui vari problemi sopra accennati, arrecando la luce che viene dal Vangelo, e mettendo a disposizione degli uomini le energie di salvezza che la Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, riceve dal suo Fondatore. Si tratta di salvare l'uomo, si tratta di edificare l'umana società.»¹³

L'antropologia del Vaticano II si struttura in riferimento a due poli:

¹⁰ F. G. Brambilla, *Antropologia Teologica*, 18.

¹¹ *Modernus* deriva *modus*. Se per un verso si riconosce agli antichi una certa superiorità ideale per i valori eterni che hanno coltivato, dal XII secolo il moderno è visto come un progresso temporale e qualitativo. L'Illuminismo porta avanti l'idea di emancipazione a partire dalla forza critica della ragione, capace d'illuminare ogni campo dell'umano. Il progresso vede come identici i termini *melius* e *novum*, ciò che è nuovo è migliore. In questa idea di progresso il *novum* rappresenta un valore da perseguire sempre e di per sé, da anticipare al di là di ogni tradizione. Si finisce per condannare come obsoleto tutto ciò che è antico. Cf. M. Cortelazzo – P. Zolli, *Moderno* in *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 2012³, 993.

¹² Cf. G. Barbaglio – S. Dianich, *Uomo*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Roma, 1982, 1841-1867.

¹³ GS 3.

«Da un lato, si tratta di mettere in evidenza le tensioni all'unità organica, emergenti dalla ricostruzione biblico – storica del lato cristiano dell'uomo (...) Dall'altro lato, è necessario cogliere la relazione tra le forme *specifiche* della relazione sintetica cristiana (che, ultimamente, fa riferimento alla tesi della singolarità di Gesù e della strutturazione cristocentrica del discorso teologico) e le condizioni epistemologiche *universali* con cui l'uomo accede alla verità e, dunque, all'unità di ogni visione organica del reale.»¹⁴

Alla luce della riflessione conciliare, l'antropologia teologica diviene «il trattato dogmatico, in cui s'interpretano l'origine e la destinazione dell'uomo alla luce dell'autorivelazione storica di Dio in Gesù Cristo e che serve a orientarsi spiritualmente ed eticamente nella vita sulla base della fede cristiana.»¹⁵

L'elaborazione della moderna antropologia teologica cattolica ruota attorno a due gruppi di temi:

«1. Essa abbraccia i presupposti e le condizioni *aprioristico-trascentendali* dell'esistenza umana davanti a Dio (creaturalità, somiglianza con Dio, personalità, socialità, spiritualità, libertà, corporeità, storicità) e intavola un *dialogo* con l'antropologia filosofica nella comune tematizzazione della domanda fondamentale: "Che cos'è l'uomo?".

2. Riflette sulla situazione *aposteriorico-categoriale*, storica, sociale e naturale dell'uomo nel mondo concreto della sua vita (unità originaria di natura e grazia nello stato originario, rottura nel rapporto con Dio e con il prossimo ad opera del peccato, esperienza della negatività e nella deficienza nella vita e nella morte, speranza in una redenzione completa). Possiede perciò un piano su cui *dialogare* con le antropologie e scienze empiriche (cosmologia, paleontologia, biologia, psicologia, sociologia, antropologia culturale, scienze della religione). In particolare è collegata con la dottrina della creazione, la soteriologia e la dottrina della grazia e trova la sua più alta concretizzazione nella mariologia, in quanto la madre di Gesù è il tipo dell'uomo credente e dotato della grazia.»¹⁶

L'uomo *intero*, l'uomo *concreto*, è allora non solo soggetto del sapere teologico, ovvero colui che si pone la domanda teologica, ma anche oggetto di studio della teologia:

«Anzitutto, partendo dalla natura di ogni conoscenza (quindi anche di quella teologica), la questione dell'oggetto della conoscenza è anche quello della natura del soggetto conoscente. (...) l'indagine su un determinato oggetto, intesa filosoficamente, è anche necessariamente l'indagine circa il soggetto conoscente; questo infatti deve portare con sé *l'a priori* l'ambito della possibilità di tale conoscenza, in cui sono già poste *a priori* le strutture – pure trascendentali- dell'oggetto.»¹⁷

La moderna riflessione antropologica germinando sul terreno dell'antropologia moderna, viene accolta ed elaborata in campo cattolico verso la metà del novecento, per merito di teologi che potremmo definire dei giganti, i quali hanno influito enormemente nel rinnovamento del pensiero conciliare. In campo cattolico, l'esponente più autorevole della svolta antropologica è stato K. Rahner: «Si deve al pensiero, alle richieste manifestate e all'opera di K. Rahner se l'antropologia teologica ha trovato nell'incarnazione il suo fondamento, a partire dal quale rileggere e ripresentare in maniera organica l'intera

¹⁴ F. G. Brambilla, *Antropologia*, in *Sc Catt* 114 (1986), 602.

¹⁵ G. L. Müller, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Ed. San Paolo, Milano, 1999, 143.

¹⁶ Cf. Ib.

¹⁷ K. Rahner, *Fondazione generale della protologia e dell'antropologia teologica*, in *Mysterium Salutis* vol. 4, 14.

problematica antropologica. Per il teologo tedesco nella cristologia si assiste a un parlare di Dio e, al tempo stesso, ad un parlare dell'uomo».¹⁸

Rahner fu un fautore della svolta antropologica che riteneva necessaria sia per ragioni "metafisiche" che "storiche". Le ragioni metafisiche fanno appello alla natura della Rivelazione e alla natura stessa dell'uomo. La svolta antropologica non è contraria alla Rivelazione, anzi è pienamente conforme ad essa, perché la Rivelazione nel suo momento culminante non è che la manifestazione di Dio in forma umana. Così scrive: «L'umanità di Cristo non è semplicemente lo strumento, in fondo esteriore, col quale un Dio che rimane invisibile si rende noto, ma precisamente quello che Dio stesso, rimanendo Dio, diviene quando si estrania e spossa di se medesimo nella dimensione dell'altro – da – se – stesso, del non - divino».¹⁹

Per quanto riguarda la natura dell'uomo la svolta antropologica diventa un'esigenza stessa dell'umano «essenzialmente aperto all'Infinito, a Dio, al *soprannaturale* e, mediante la *potentia oboedientialis*, alla divinizzazione».²⁰

«L'uomo è per definizione originaria, questo: il possibile essere –altro in cui sfocia l'auto-alienazione di Dio e il possibile fratello di Cristo».²¹

Le ragioni che definisce "storiche" per la necessità della svolta antropologica egli li adduce alla «tremenda crisi d'intelligibilità e credibilità che ha colpito il messaggio cristiano. A suo giudizio, tale crisi si può superare soltanto traducendo il *Kerygma* nello schema mentale antropocentrico».²² Per Rahner tutta la teologia dogmatica dovrebbe essere strutturata in senso antropologico – trascendentale: «ciò significa che, affrontando qualsiasi argomento teologico, affrontiamo insieme le condizioni necessarie alla sua conoscenza nel soggetto teologico e mostriamo che esistono tali condizioni aprioristiche per la conoscenza di questo oggetto (...)».²³

Nel sottoparagrafo successivo analizzerò proprio questa struttura aprioristica dell'uomo aperto *ontologicamente* alla Trascendenza e quindi in grado di riflettere su se stesso e sull'Altro da sé, dunque di cogliersi nell'atto di trascendersi.

a) *L'a priori del discorso teologico: l'uomo soggetto trascendentale*

Rahner definisce l'uomo un soggetto "trascendentale",²⁴ tale trascendentalità è una struttura aprioristica del soggetto:

«La struttura del soggetto è piuttosto apriorica, cioè essa costituisce una legge anteriore che determina che cosa può mostrarsi al soggetto conoscente e come lo può fare (...) La struttura apriorica di una facoltà conoscitiva si manifesta nel modo più semplice nel fatto che essa continua ad esistere in ogni singolo atto della conoscenza dell'oggetto presentatole, e ciò

¹⁸ I. Siviglia, *Antropologia teologica in dialogo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, 29.

¹⁹ Cf. K. Rahner, *Antropologia Teologica*, in *Sacramentum Mundi* vol. I, Morcelliana, Brescia, 1974, 282.

²⁰ B. Mondin, *Antropologia Teologica, storia problemi e prospettive*, Edizioni Paoline, 1977, 32.

²¹ K. Rahner, *Fondazione generale della protologia e dell'antropologia teologica*, 14.

²² B. Mondin, *Antropologia Teologica, storia problemi e prospettive*, 32.

²³ Cf. *ib.*

²⁴ Tra i contestatori del pensiero sul trascendentale di Rahner ricordiamo in particolar modo Cornelio Fabbro, cfr. *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2011³. Per Fabbro, l'interpretazione di S. Tommaso svolta da Rahner per farne un precursore del tomismo trascendentale è assolutamente inammissibile perché deforma le intenzioni più ovvie della visione filosofica di San Tommaso, una visione realista e non trascendentale. Infatti Tommaso si riferisce all'essere, Rahner alla conoscenza, rifacendosi a Kant e contestandolo. Fabbro finisce col definire Rahner: «*deformator thomisticus radicalis* a tutti i livelli: dei testi, dei contesti e dei principi» Cf. *ib.* 134. Per le obiezioni rivolte a Rahner in ambito cattolico e protestante e risposta dei difensori di Rahner cf. U. Pellerino, *Tracendentale* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti Editori, 1977, 471.

precisamente anche quando tale atto, nel suo oggetto in quanto tale, è o piuttosto vuole essere l'eliminazione o la contestazione di tali strutture aprioristiche.»²⁵

Utilizzando il concetto di Trascendentale, Rahner riprende a suo dire la teoria tomista²⁶ cercando:

«non una contrapposizione, ma una integrazione tra la tradizione scolastica e la filosofia contemporanea, tra il tomismo e il trascendentalismo post kantiano. Per Karl Rahner l'uomo, spirito nel mondo, è mistero di fronte a Dio, che gli si comunica come vita di grazia in Cristo. Non si penetra nel mistero di Dio se non si entra nel mistero dell'uomo. L'analisi esistenziale, che passa da Kant ad Heidegger, è utilizzata da Rahner per allargare il discorso tomistico sulla trascendentalità dell'esperienza umana, in ascolto della parola di Dio, che è all'origine della fede.»²⁷

Rifacendosi alla filosofia, Rahner compie l'importante saldatura della teologia con la filosofia, spezzando il sospetto nei confronti della "modernità".

«Ciò obbliga la teologia a prendere coscienza dei contributi della filosofia che essa utilizza spesso senza consapevolezza esplicita, così da superare l'inevitabile eclettismo e sincretismo ai quali altrimenti è esposta (...) Questo lavoro è oggi essenziale, trovandosi il cristiano nella necessità di render conto della fede ad un uomo la cui autocoscienza ha perduto ogni prospettiva metafisica. Il che significa che la teologia, secondo il suo assetto tradizionale scolastico e anche neoscolastico, non è più in grado di essere storicamente rilevante, essendo, appunto, costruita sul presupposto di una metafisica che più non risponde alla comprensione critica che l'uomo ha di se stesso.»²⁸

Per Rahner, l'essere dell'uomo è sempre posto "storicamente", dunque un'autocomprensione dell'uomo non può prescindere da un cristianesimo collocato storicamente, come grazia e come messaggio storico, né dalla riflessione filosofica: «La stessa teologia implica dunque un'antropologia filosofica, che fa sì che questo messaggio sorretto dalla grazia possa essere elaborato in maniera genuinamente filosofica e lo affida alla responsabilità propria dell'uomo.»²⁹

Punto di partenza della riflessione di Rahner è l'uomo che nell'atto di riflettere su se stesso, di esser-posto-di-fronte-a-se-stesso³⁰ e di cogliersi da una molteplicità di punti di vista, è costituito come soggetto e persona. «Essere persona perciò è sinonimo di auto possesso da parte di un soggetto in un rapporto conoscitivo e libero verso il tutto.»³¹

Tale capacità nell'uomo di porre tutto in discussione nonostante la sua finitezza che mai gli permette di giungere a delle risposte adeguate, fa di lui l'*essere della trascendenza*.

«L'uomo è l'essere della trascendenza in quanto tutta la sua conoscenza e tutta la sua attività conoscitiva è fondata nell'*anticipazione* dell' "essere" in generale, in una conoscenza atematica eppure inevitabile dell'infinità della realtà.»³²

Ciò implica che:

«L'uomo è soggetto, persona, libertà consapevole, e quindi creatura che dice ordine a quell'assoluto mistero chiamato "Dio"; ora, tutto ciò si attua certamente sotto forma di

²⁵ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Alba, 1977, 39.

²⁶ Cf. *Ib.*

²⁷ U. Pellerino, *Tracendentale in Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti Editori, 1977, 471.

²⁸ G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 150-151.

²⁹ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 46-47.

³⁰ Cf. *Ib.* 52.

³¹ Cf. *Ib.* 53.

³² Cf. *Ib.* 56.

soggettività accettante, sperimentata a-posteriori come “soggetto passivo”, tanto nella corporeità, quanto nella storia, tanto nel linguaggio quanto nell’auto-presentazione oggettiva della “cultura”. l’essenza dell’uomo è quindi strutturata sotto l’egida d’una necessità trascendentale; difatti, persino nell’atto di libero rinnegamento della sua stessa natura, l’uomo non fa che confermarlo.»³³

È la partecipazione dell’Essere di Dio che rende l’uomo aperto alla trascendenza e perciò un soggetto che si pone domande ed è reso inquieto da questo sorgere dell’essere.³⁴

Tale possibilità di partecipazione è data «per grazia», ovvero non è propria dell’uomo in ragione della sua «natura»³⁵: «Qui il termine “grazia” sta a indicare sia la libertà, sperimentata attraverso la finitezza e la contingenza, del fondamento dell’essere che pone l’uomo, sia quel che usiamo chiamare “grazia” in un’accezione più strettamente teologica.»³⁶

Solo nella misura in cui l’uomo è l’essere della trascendenza è posto a confronto con se stesso, ed è dunque soggetto e persona: «l’uomo è e rimane l’essere della trascendenza, cioè quell’esistente a cui l’infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso.»³⁷

L’uomo poiché essere personale è al contempo un essere inserito nella storia; per Rahner tale affermazione è fondamentale per l’interrogarsi dell’umano all’interno dell’economia salvifica: «Infatti, se il Regno della trascendenza e quindi della salvezza non s’inserisse in partenza nella storia stessa dell’uomo, nella sua mondanità e nella sua temporalità, la questione della salvezza e il messaggio della salvezza non potrebbero procedere in maniera storica e indicare una realtà storica.»³⁸

La storia e il mondo per Rahner, mediano il soggetto a se stesso, facendolo pervenire a quell’autopossesso diretto e libero a cui un soggetto personale è orientato.³⁹

Ogni conoscenza è mediata dal mondo, dalla storia, poiché l’uomo conosce sempre a posteriori, ovvero mediante un incontro categoriale con realtà concrete del nostro mondo. Ciò vale anche per la conoscenza di Dio, che tuttavia per Rahner è anche *trascendentale*, perché:

³³ K. Rahner, *Antropologia teologica in Nuovi Saggi III*, Edizioni Paoline, Roma, 1969, 348.

³⁴ Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 58.

³⁵ Rahner nelle sue riflessioni sul rapporto tra natura e grazia, ritiene che non si può partire dalla «natura pura», in quanto non ci è dato di sapere cosa essa comprende. Ogni nostra riflessione parte sempre dal punto di vista della grazia, in quanto ci troviamo sotto il dominio della grazia e in ogni nostra riflessione siamo orientati verso l’elevazione al soprannaturale (cf. K. Rahner, *Rapporto tra natura e grazia in Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. paoline, Roma, 1969², 49). «Il fine soprannaturale è il più importante nell’intenzione di Dio creando l’uomo; da ciò deriva che la grazia non si può considerare come qualcosa di estrinseco, anche se, dall’altra parte non si può considerare la visione di Dio come un elemento costitutivo della “natura”. Dunque, se l’uomo esiste perché l’amore di Dio possa essere donato, deve avere la capacità di riceverlo (...) Per questo motivo occorre distinguere, anche se non si possono precisare i limiti, tra ciò che l’uomo è realmente, la sua essenza concreta, il suo “esistenziale soprannaturale” e, un “residuo” cioè, la realtà che resterebbe sottraendo questo esistenziale soprannaturale, che deve avere una possibilità d’esistenza, tale sarebbe il concetto teologico di “natura”. Di quest’ultima non abbiamo esperienza e non possiamo dire come sarebbe e come si attuerebbe per se sola (...) La natura spirituale deve possedere necessariamente un’apertura verso l’esistenziale soprannaturale, senza per questo esigerlo incondizionatamente; esiste un ordinamento interno alla grazia (...)» Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia Teologica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1986, 118-119; Cf. K. Rahner, *Rapporto tra natura e grazia in Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. paoline, Roma, 1969², 69 ss.

³⁶ Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 58.

³⁷ Cf. *Ib.* 59.

³⁸ Cf. *Ib.* 65.

³⁹ Cf. *Ib.* 67.

«l'orientamento originario dell'uomo al mistero assoluto, che costituisce l'esperienza fondamentale di Dio, è un esistenziale permanente dell'uomo in quanto soggetto spirituale.»⁴⁰

Un uomo, quindi, che porta radicata nella sorgente stessa del suo essere questa disponibilità, come cifra metafisica del suo essere esistenzialmente costituito.⁴¹

L'uomo orientato a Dio si sperimenta anzitutto come creatura: «La creaturalità non è uno dei molti casi di una connessione causale o funzionale tra due cose che si trovano inserite in una unità superiore. La creaturalità indica un rapporto assolutamente unico, che ci viene appunto mediato solo in questa esperienza trascendentale in quanto tale».⁴² Poiché creatura l'uomo e il mondo dipendono da Dio, ma questi non dipende dalla sua creatura. Si percepisce come essere finito, ma in forza del suo essere soggetto trascendentale, viola, senza superarla, la propria finitudine, anticipando, la sua chiamata verso l'assoluto.⁴³

L'uomo creatura, essere personale e spirituale, essere della trascendenza, è il luogo dell'autocomunicazione di Dio: «Qui intendiamo "autocomunicazione" o "auto partecipazione" in un senso strettamente ontologico che sia corrispondente alla natura dell'uomo, il cui essere è un essere-presso-se-stesso, un essere personalmente responsabile di se stesso nell'autocoscienza e nella libertà».⁴⁴ Tale comunicazione, per Rahner è oggettiva e consiste nell'autodonazione di Dio stesso quale compimento dell'esistenza spirituale dell'uomo.

«Questo è quanto viene affermato nella dottrina cristiana, secondo la quale nella grazia, cioè nella comunicazione del Santo Spirito di Dio, tale evento del contatto immediato con Dio nel compimento finale dell'uomo viene preparato in maniera tale che già ora dobbiamo dire che l'uomo partecipa della natura divina, riceve il Pneuma divino, scruta le profondità della divinità, che egli è già ora figlio di Dio e deve solo essere rivelato ciò che egli è già adesso (...) il donatore è in sé stesso il dono, il donatore si dà in se stesso e attraverso se stesso alla creatura come suo compimento.»⁴⁵

Nell'accadere dell'incontro con Dio, l'uomo scopre la direzione concreta ed esistenziale del proprio essere, che in Cristo si manifesta come essere «pre-figurato» in, da e per Cristo.⁴⁶

Da qui la necessità per Rahner dell'intimo rapporto tra cristologia e antropologia che spiegheremo nel sottoparagrafo successivo.

Da quanto è stato esposto, a partire dalle riflessioni maturate con la svolta antropologica e il contributo particolare di Rahner, è possibile una riflessione su Dio e sull'uomo alla luce della Rivelazione, solo a partire dalla struttura aprioristica dell'uomo soggetto trascendentale; un essere aperto alla trascendenza che nell'atto di porsi domande su se stesso, sul mondo e su Dio, è costituito persona; in tensione, per il dinamismo della grazia e in forza della libera accoglienza, verso l'elevazione divinizzante.

b) *Rapporto tra antropologia teologica e cristologia.*

In passato la relazione tra antropologia teologica e cristologia non era visto come un problema di carattere teoretico e scientifico del sapere teologico. Era un dato certo che Cristo, nella sua incarnazione si è fatto uomo, ma la riflessione teologica si fermava a dire quello che

⁴⁰ Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 81.

⁴¹ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 151.

⁴² K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 111.

⁴³ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 153.

⁴⁴ Cf. *Ib.* 163.

⁴⁵ Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 166-167.

⁴⁶ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 153.

questa affermazione non implicava. Era chiaro che Cristo fosse il “modello ideale” e perciò esemplare per l’uomo e per l’antropologia teologica.⁴⁷

La riflessione della teologia moderna che precedette e preparò il Concilio Vaticano II, affrontò con maggiore serietà il problema del rapporto dei due trattati:

«La teologia cattolica deve riflettere anzitutto sul fatto che una gran parte delle sue affermazioni sull’uomo (risurrezione, grazia santificante) è possibile soltanto dacché esiste una cristologia. È perlomeno logico vedere in ciò non solo una coincidenza ma riconoscere che questa parte dell’antropologia teologica, la quale conferisce profondità e misura anche a tutto il resto che vi è compreso, è effetto della realtà di Cristo oggettivamente (non solo “meritoriamente”, e soggettivamente della cristologia.»⁴⁸

Dunque «L’antropologia non approda al compimento se non nella cristologia; ma la cristologia è impossibile se non come compimento dell’antropologia.»⁴⁹

L’antropologia teologica nata dalla riflessione conciliare, fa della cristologia la sua mèta ultima, senza dimenticare l’esperienza precedente che ha condotto a tale mèta: tra creazione (protologia), incarnazione ed escatologia risulta esserci un forte legame. La creazione tende all’*eschaton*, in forza dell’incarnazione di Gesù Cristo. Nell’inizio è presente il compimento il quale si realizza in pienezza in Cristo e nella sua incarnazione.⁵⁰

Occorre, «Un’antropologia teologica che non sia semplicemente la ritrascrizione in chiave antropologica del trattato né sia dedotta dalla cristologia, esige una diversa ontologia come base necessaria alla teologia. Occorre, cioè, integrare l’istanza della razionalità, ossia il rilievo dell’antropologia – la razionalità essendo una dimensione dell’uomo- con la storicità dell’evento, che non è storico senza la storia effettiva dell’antropologia.»⁵¹

Importante a questo riguardo il contributo di K. Rahner, secondo cui l’attitudine trascendentale dell’uomo di fronte alle esigenze della propria autocoscienza, lo dispone ad incontrare Cristo e di riconoscerlo come colui nel quale trova compimento totalizzante la sua esistenza: «l’uomo nella sua esistenza, quando la affronta con decisione, esercita già sempre una cristologia *in atto di ricerca*.»⁵² In forza dell’apertura dell’uomo a Dio tale atto di ricerca si manifesta sotto forma di «tre appelli»⁵³ che svelano all’uomo la sua identità in una duplice direzione. La prima direzione, parte dall’uomo che si percepisce come creatura finita; la seconda, parte da Cristo, il quale, «svelandosi all’uomo, lo rende cosciente che l’“appello” è “anticipazione anonima di lui” (...) l’ “appello” dell’uomo è l’ “a-priori” trascendentale preparato da Dio per l’ “a posteriori” storico della salvezza (...).»⁵⁴

L’uomo, per Rahner è collocato da subito da Dio nel disegno salvifico della creazione, come creatura pre- e co- figurata su Cristo stesso, che è il «culmine» della creazione, chiamata in lui a divenire «salvezza».⁵⁵

⁴⁷ Cf. K. Rahner, *Antropologia Teologica*, in *Sacramentum Mundi* vol. I, Editrice Morcelliana, Breascia, 1974, 281.

⁴⁸ Cf. *Ib.* 282.

⁴⁹ G. Trabucco, *Lo statuto fondamentale dell’antropologia teologica. Per un ripensamento del trattato*, in *Teologia* 36 (2011), 324.

⁵⁰ Rahner parla di “eziologia retrospettiva”, ovvero nelle origini è presente in germe il compimento avvenuto in Cristo. Non si comprende la protologia se non a partire dall’incarnazione.

⁵¹G. Trabucco, *Lo statuto fondamentale dell’antropologia teologica. Per un ripensamento del trattato*, in *Teologia* 36 (2011), 317-318.

⁵² Cf. K. Rahner, *Gesù Cristo in Sacramentum Mundi*, IV, Morcelliana, Brescia, 1975, 185.

⁵³ Appello all’amore assoluto verso il prossimo; l’appello a essere pronti a morire; l’appello alla speranza del futuro. Cf. *Ib.* 186-189.

⁵⁴ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 153.

⁵⁵ Cf. K. Rahner, *Antropologia Teologica*, in *Sacramentum Mundi* I, 274-277.

Potremmo dunque affermare con Rahner che: «Sia dal punto di vista di Dio che dell'uomo, la cristologia appare dunque come la ripetizione radicalmente suprema dell'antropologia teologica».⁵⁶

La riflessione conciliare ha colto in pienezza il legame tra antropologia e cristologia, fornendo il fondamento per la successiva riflessione teologica.

A tal proposito si è espressa la Commissione Teologica Internazionale che nel 1982 si pronuncia sul tema *Teologia – Cristologia – Antropologia*.

Per la riflessione post conciliare, l'elemento antropologico della cristologia può venire considerato secondo l'analogia⁵⁷ "Adamo – Cristo", sotto un triplice aspetto:

1. *Creaturalità*⁵⁸: «l'uomo creato a immagine di Dio è dotato di libertà dal suo Creatore. La fede suppone nell'uomo la capacità di dare una risposta a Dio e di aprirsi a Lui. Perciò la cristologia esige un'antropologia»:

«La teologia deve attribuire all'uomo e al mondo un' "autonomia relativa", quella di una causa seconda. Tale autonomia si basa sulla relazione della creatura al Dio creatore: deve riconoscere alle scienze una giusta libertà (cf. *GS* 36; 56; *LG* 36; *AA* 7). può anzi, in maniera positiva, fare sua l'accentuazione antropologica della nostra epoca. La fede cristiana deve dimostrare il carattere suo proprio, difendendo e valorizzando la trascendenza, che è caratteristica propria della persona umana (cf. *GS* 76).»⁵⁹

2. *Gesù Cristo compimento dell'uomo*:⁶⁰

«il vangelo di Gesù Cristo non si limita a presupporre l'esistenza e l'essenza dell'uomo, ma arreca all'uomo il suo pieno compimento(...) La vera umanizzazione dell'uomo raggiunge il suo vertice nella sua divinizzazione gratuita, cioè nell'amicizia e nella comunione con Dio, che fanno dell'uomo il tempio di Dio(...) Perciò in Gesù Cristo, insieme Dio e uomo, l'uomo raggiunge la propria pienezza escatologica(...)»⁶¹

3. *Conversione alla potenza della croce e libertà dal peccato e dalla morte*:

«(...)la croce di Cristo, mediante la quale siamo stati salvati, esprime il giudizio di Dio su ogni peccato(...) Seguire la via della croce e vivere in comunione con Gesù Cristo crocifisso non distrugge l'uomo, ma può eliminare molte forme di alienazione, la quale in ultima analisi risulta dalla potenza del peccato e dalla schiavitù della legge e della morte(...) Nella

⁵⁶ Cf. K. Rahner, *Antropologia Teologica*, in *Sacramentum Mundi* I, 274-277.

⁵⁷ «È l'uso di un termine comune per designare realtà che sono somiglianti e dissimili sotto lo stesso aspetto. In teologia, l'analogia regola il nostro parlare di Dio in termini umani e indica che nessuna informazione che ci venga comunicata in questo modo viola l'assoluto mistero di Dio.» Cf. *Analogia* in G. O'Collins – E. G. Farruggia, *Dizionario Sintetico di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 12.

⁵⁸ «Poiché alla Chiesa ha ricevuto la missione di manifestare il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo dell'uomo, essa al tempo stesso svela all'uomo il senso della sua propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo (...) soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata; cosa che egli fa per mezzo della Rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, che si è fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa egli stesso più uomo.»

⁵⁹ Commissione Teologica Internazionale, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, Roma, Ottobre, 1982, *EV*. 8/430, D 2.1.

⁶⁰ «In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo (...) Egli è "l'immagine dell'invisibile Dio" (*Col* 1,15), è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo.» *GS*. 22.

⁶¹ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, in *EV*. 8/431, D 2.2.

resurrezione di Cristo, l'uomo partecipa della Pasqua del Signore e raggiunge la sua perfezione.»⁶².

Alla luce di questi tre aspetti per la Commissione Teologica Internazionale, attraverso la prospettiva cristologica, il mistero di Dio e dell'uomo, vengono presentati al mondo come mistero di carità o come «metafisica della carità» al cui centro c'è la persona, il cui atto più perfetto e idoneo a condurla alla perfezione, è proprio la carità.⁶³

L'evento cristico, dall'incarnazione al mistero pasquale conferisce alla creazione e all'uomo come centro di essa un dinamismo che trova il suo apice nella glorificazione:

«Il Figlio dell'uomo, in forza della sua incarnazione, unendosi in modo misterioso a ciascun uomo, in ogni luogo e in ogni tempo, instaura una relazione ontologica tale da innestare nell'essere umano l'orientamento e l'ordinamento alla conformazione a sé, in quanto l'azione liberatrice di Cristo è operante riguardo a tutta l'umanità».⁶⁴

Concludendo possiamo dire che: «L'umanazione di Dio costituisce la causa formale della connotazione cristica dell'antropologia.»⁶⁵

1.2 “Che cos'è l'uomo perché te ne curi”: una riflessione a partire da *Gaudium et Spes*.

Con la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*⁶⁶, il Concilio Vaticano II, propone i lineamenti di un'antropologia cristiana che recupera la Rivelazione come luogo in cui il mistero dell'uomo viene illuminato. Inoltre interessandosi della “Chiesa nel mondo contemporaneo”, fa riferimento implicitamente al cammino che la Chiesa fa nei confronti della modernità.⁶⁷

Una scelta di parte che non ha precedenti: parlando di “contemporaneità”, il Concilio, non può che riflettere le questioni che la teologia si pone negli anni 1930-1965 e dunque la relativa svolta antropologica. Una novità per un Concilio in cui tradizionalmente, la teologia classica non prevedeva un riferimento storico contingente e, quindi tendenzialmente deviante.

«Si tratta senza dubbio d'un documento originale. Infatti è il più lungo documento di tutta la storia conciliare della Chiesa. Mai, prima di esso, si era parlato in modo così diretto dell'uomo alle prese con la sua realtà terrestre. La sua struttura invece che partire dai dati della fede, come avviene abitualmente, poggia su una descrizione della condizione umana nel mondo di oggi. La sua preoccupazione continua è quella di arrivare al mondo, di parlare dei suoi problemi, di offrirgli un aiuto, di portargli più concretamente la luce del Vangelo. I suoi destinatari non sono solo i “figli della Chiesa”, né solo” coloro che invocano il nome di Cristo”, ma “tutti indistintamente gli uomini.»⁶⁸

⁶² Commissione Teologica Internazionale, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, in *EV*. 8/431, D 2.3.

⁶³ Cf. *ib.* in *EV*. 8/433, D3.

⁶⁴ I. Siviglia, *Antropologia teologica in dialogo*, 124.

⁶⁵ Cf. *ib.* 123.

⁶⁶ Per la critica che alcuni autori fanno della visione antropologica in *Gaudium et Spes* cf. F. G. Brambilla, *Antropologia Teologica*, 27-34.

⁶⁷ Si deve al magistero di Giovanni XXIII l'apertura ufficiale della Chiesa ai problemi chiesa-mondo, orientando la riflessione conciliare attraverso alcuni testi esemplari e in particolare con le due encicliche *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). Ulteriore contributo viene dato dal magistero di Paolo VI, con i suoi discorsi al concilio e l'enciclica *Ecclesiam suam* (1964). Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 162-167.

⁶⁸ A. A. Suarez, *Nuove istanze antropologico - spirituali nella riflessione della Gaudium et Spes*, in AA. VV., *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, B. Moriconi (ed.), Città Nuova, Roma, 2001, 413.

Oltre che l'appellativo "pastorale", che qualifica il documento, «mentre precisa una terminologia conciliare inedita nella storia dei concili, imposta in maniera "storica", nel senso di "progettuale", il problema, e lo articola attraverso notevoli mediazioni culturali, molto evidenti ed esplicite anche a livello dell'introduzione antropologico - dottrinale».⁶⁹

«La caratteristica, che la costituzione pastorale sulla "Chiesa nel mondo contemporaneo" presenta di se stessa, prima nel titolo e poi nel proemio, dimostra che, almeno nell'intenzione, si tratta di una dichiarazione conciliare di tipo assolutamente nuovo. I precedenti decreti conciliari erano stati o manifestazioni del magistero ecclesiastico di natura dottrinale, e quindi dichiarazioni che enunciavano una verità rivelata sempre valida, o leggi e disposizioni di diritto ecclesiastico (...) erano qualcosa di completamente diverso da ciò che la costituzione pastorale del Vaticano II intende essere. Non è facile, tuttavia, dire che cosa sia propriamente una costituzione pastorale.»⁷⁰

La *Gaudium et Spes* costituisce un progetto di antropologia cristiana difficilmente riproducibile,⁷¹ a cinquant'anni dalla sua promulgazione, risulta essere ancora tendenzialmente "avanti" rispetto alla prassi ecclesiale e culturale. I documenti del Concilio Vaticano II, infatti, con una forza profetica ineguagliabile hanno precorso i tempi e ci stanno davanti come faro, punto di riferimento e visione sul mondo, sull'uomo e la storia.

Ripercorro brevemente la struttura di *Gaudium et Spes* per fare emergere la visione che fornisce sull'uomo. Premesso un proemio (nn. 1-10) sulla situazione dell'uomo nella società moderna e sulla partecipazione della Chiesa alle sue condizioni esistenziali, espone in due parti il pensiero del Concilio: la prima parte (nn. 11-45) tratta della dignità della persona umana, della comunità degli uomini, dell'attività umana nell'universo, della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. La realtà dell'uomo è trattata nella sua integrità di persona in relazione con la comunità umana e l'universo, attraverso la sua opera.

La seconda parte (nn. 46-90) è dedicata ad «alcuni problemi urgenti», e si articola in altrettanti capitoli in cui fornisce una dottrina e un programma di vita sociale: la dignità del matrimonio e della famiglia con le sue questioni connesse; la cultura e il progresso; la vita economica e sociale; la vita della comunità politica; la promozione della pace, della comunità e della solidarietà tra i popoli.⁷²

Fin dall'*incipit* appare evidente l'intenzione del Concilio di abolire la divisione chiesa-mondo.⁷³ Così facendo avanza una prospettiva messa già a fuoco dalla costituzione dogmatica *Lumen Gentium* al n. 5, nel quale la Chiesa e il mondo vengono inseriti nella categoria del "Regno di Dio", come momenti da intendersi in funzione del Regno.⁷⁴

È chiara la prospettiva escatologica del Concilio che, interessandosi agli interrogativi profondi dell'uomo, alle sue gioie, ai dolori, al suo stare nel mondo e nella società, nello stesso tempo lo rimanda ad una prospettiva "altra". La sua vita terrena è vista come teologicamente orientata verso l'*eschaton*:

«Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo in che modo sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato.

⁶⁹ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 161.

⁷⁰ Cf. K. Rahner, *La problematica teologica di una costituzione pastorale*, in AA. VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 1967², 61.

⁷¹ Cf. A. A. Suarez, *Nuove istanze antropologico - spirituali nella riflessione della Gaudium et Spes*, in AA. VV., *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, 413.

⁷² Cf. *Ib.* 416.

⁷³ «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore.» Cf. *GS*. 1.

⁷⁴ Cf. G. Pattaro, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, 170.

Sappiamo però dalla Rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini (...) Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo.»⁷⁵

Accostandoci a *Gaudium et Spes*, appare evidente che l'uomo è presentato come una realtà complessa, un essere misterioso ed enigmatico, sfuggente. L'uomo a cui si rivolge *Gaudium et Spes* è un essere che si sente “diviso” in se stesso, come se in lui operino diversi uomini.⁷⁶ La Chiesa fa sua questa condizione di disgregazione lacerante e addita in Gesù Cristo, uomo nuovo, «uomo integro»,⁷⁷ la risposta cristiana al problema antropologico.

Di seguito analizzerò i tratti fondanti dell'antropologia cristiana emergenti da *Gaudium et Spes*.

a) *L'uomo ad immagine di Dio: dignità della persona umana.*

Al cap. I la *Gaudium et Spes* si pone la domanda “Che cos'è l'uomo” propria della modernità. Fondando la “dignità della persona umana” innanzitutto sull' “ad immagine”, il Concilio riprende un termine squisitamente biblico, caro alla riflessione dei padri della Chiesa.⁷⁸ È quest'ultima la struttura portante dell'antropologia cristiana che se da un lato ripercorre la ricchezza della tradizione biblico – patristica, dall'altro getta nuova luce sulle tematiche antropologiche contemporanee.⁷⁹

Per comprendere l'importanza della categoria “ad immagine” dobbiamo innanzitutto rintracciare l'uso che la Sacra Scrittura fa del termine.

Nell'antico testamento viene utilizzato diciassette volte,⁸⁰ il primo e più significativo per la nostra ricerca lo ritroviamo nel racconto di Gen 1,26 ss.⁸¹

⁷⁵ Cf. *GS*. 39.

⁷⁶ «È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società.» Cf. *GS*. 10.

⁷⁷ Cf. *GS*. 22.

⁷⁸ Cf. *GS*. 10.

⁷⁹ «(la teologia cattolica) dovrebbe fare tesoro della significativa affermazione di E. Brunner: nella dottrina dell'immagine è in gioco il destino di ogni teologia né dovrebbe lasciar cadere la provocazione che le viene da altri teologi protestanti: F. Buri, ad es., afferma che la categoria di immagine si presta bene ad un'ottima interpretazione di tutto ciò che la Bibbia dice sull'uomo; I. U. Dalferth e E. Jüngel da parte loro sostengono che nell'immagine può essere messo e va messo quale suo contenuto tutto ciò che la Scrittura dice di Dio e dell'uomo. In realtà con tale categoria si può rappresentare tutto il processo della vita spirituale cristiana, visto come “processo di conformazione e di trasfigurazione o ancora di imitazione i rapporto al modello, Dio, le Tre Persone, Gesù Cristo.» Cf. G. Iammarrone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Ed. Borla, Roma, 1989, 10.

⁸⁰ Il termine *šālaem* ricorre nell'ebraico dell'antico testamento 17 volte, di cui 5 solo in Genesi (1,26.27; 5,3; 9,6). Il significato della radice ebraica rimanda alla “statua”, con chiara allusione alle statue degli idoli (cfr. 2Re 11,18; 2Cron 23,17. In Ez 7,20 si riferisce alle “abominevoli immagini divine”, così come in Nm 33,52, anche se in questo caso non si tratta di statue ma di opere in metallo fuso. Predomina in questi testi una visione magica dell'immagine così che se allontanando l'immagine si allontana la realtà a cui essa rimanda. *šālaem* allora è qualcosa di più dell'immagine nel nostro senso: in essa rimane presente la stessa cosa raffigurata, e se si dispone dell'immagine si può esercitare un influsso su ciò che essa rappresenta. Un caso isolato nell'accezione del termine è quello di Gen 1,12-27; 5,3 in cui le due espressioni “immagine” e “sommiglianza” sono utilizzate assieme quasi come l'una l'esplicazione dell'altra. L'uomo non è direttamente immagine di Dio ma immagine di esseri divini. Questa interpretazione è confermata dal Sal. 8. Nell'ambiente orientale, il re è immagine di Dio,

Il testo sacerdotale⁸² più astratto e teologico rispetto allo javista (Gen 2,4b-3,24), vuole dare una classificazione logica ed esauriente degli esseri, creati secondo un piano riflesso nel quadro di una settimana che si conclude con il riposo sabbatico. Gli esseri vengono all'esistenza per l'appello di Dio, secondo un ordine crescente di dignità, fino all'uomo, immagine di Dio e re della creazione.⁸³

Più importante di ogni opera precedente, la creazione dell'uomo s'inizia presentando una decisione divina: «Facciamo l'uomo».⁸⁴ Dio partecipa alla creazione di quest'opera in maniera più intima e intensa di quanto ha fatto per le opere precedenti. Nel v.27 l'uso del verbo *bara'*, indicante l'agire esclusivo e caratteristico di Dio, assume il suo significato più pregnante. Per tre volte lo si impiega in un versetto, per cui diventa chiaro che qui si è raggiunto il vertice e il fine, cui era proteso tutto l'agire di Dio. *Gaudium et Spes*, sottolinea questa preminenza dell'uomo nel creato: «tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice.»⁸⁵

Il termine ebraico *adam*,⁸⁶ "uomo", è un collettivo e significa precisamente "umanità".⁸⁷

dunque nel contesto di Gen 1, 26-27, il termine *Šáelaem* indica un investitura dell'uomo da parte di Dio come sovrano del creato. I LXX traducono *Šáelaem* con *εἰκὼν* – immagine; *εἰδῶλον* – idolo; *ὁμοίωμα* – immagine, figura e *τύπος* – forma, copia. Cf. H. Wildeberger, *Šáelaem-Immagine*, in Dizionario teologico dell'antico testamento, E. Jenni – C. Westermann, Marietti, Casale Monferrato, 1982, 500-506.

⁸¹ «Dio disse: «Facciamo l'uomo secondo la nostra *immagine*, come nostra somiglianza, affinché possa dominare sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Dio creò gli uomini secondo la sua *immagine*; a *immagine* di Dio li creò ...» Cf. Gen 1,26-27.

⁸² «I circoli sacerdotali, sulla base delle più antiche tradizioni Jahvista ed Elohisti, riscrivono in esilio l'antica storia, dalla creazione alla morte di Mosè, in quella che i critici del Pentateuco chiamano la *tradizione sacerdotale* ...». «Verso la fine del regno di Salomone uno dei più esperti narratori dell'AT, chiamato dai critici lo Jahvista, sulla base delle antiche tradizioni orali, di brani poetici già scritti e rileggendo criticamente i miti cosmologici delle culture circostanti, redige una "Storia della Salvezza" che, partendo dalla creazione e attraversando la storia dei patriarchi e di Mosè, arriva fino all'ingresso di Canaan.» Cfr. V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio, Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia, 2007, p.72.

⁸³ Cf. A. Minissale, *All'origine dell'universo e dell'uomo (Genesi 1-11). Interrogativi esistenziali dell'antico testamento*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002, 15ss.

⁸⁴ «La patristica ha visto in questo plurale un'allusione al mistero della Trinità, ma questa interpretazione anacronistica non è attualmente considerata valida, con l'eccezione di Barth per il quale il plurale indicherebbe la "non solitudine di Dio".» Così in Gregorio di Nissa, *Sulla creazione dell'uomo* 1,5-6; Giovanni Crisostomo, *Sermoni sulla Genesi 2,1* op. cit. in A. Louth, *Genesi 1-11, la Bibbia commentata dai Padri*, Città Nuova, Roma, 2003, 56. L'esegesi moderna opta per un'interpretazione che vede in questo plurale come un *pluralis deliberationis*, dunque un discorso di Dio con se stesso. In questo senso si metterebbe in evidenza l'importanza della creazione dell'uomo rispetto al resto del creato: l'uomo sorge da una riflessione all'interno dell'essere di Dio. Cf. S. J. Bæz, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-3*, in *Antropologia cristiana*, B. Moriconi (ed.), 174. Per approfondimenti su tema e rimandi bibliografici cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio, Antropologia teologica fondamentale*, Ed. Borla, Roma, 1992, 35.

⁸⁵ Cf. GS. 12.

⁸⁶ «L'idea che la cultura ebraica ha dell'uomo si riflette in tre termini antropologici chiave: *basar*, *nefes*, *ruah*. Nessuna di queste voci ha un'equivalenza esatta nelle lingue occidentali moderne (...) Il vocabolo *basar* significa in principio la carne di qualunque essere vivente, uomo o animale, da qui passa ad indicare lo stesso essere vivente nella totalità. (...) *Nefes* è la nozione centrale dell'antropologia israelita. In principio ebbe il significato di gola (...) di lì in poi il senso di principio vitale o vita (...) *ruah*, significa in primo luogo brezza, vento (...) Ma nella maggior parte dei casi si usa per denotare lo spirito di Jahvé all'uomo (...) si tratta di una forza creatrice o di un dono specifico divino» (cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio, Antropologia teologica fondamentale*, 14-21. Per ulteriori approfondimenti sull'antropologia dell'antico testamento rimando a H. W. Wolff, *Antropologia dell'antico testamento*, Queriniana, Brescia, 1993³).

⁸⁷ G. Von Rad, *Genesi*, ed. it. (a cura delle) BENEDETTINE DI CIVITELLA SAN PAOLO, Brescia ², 1978, p. 67. Cf anche F. Giuntoli, *Genesi 1-11, introduzione, traduzione e commento*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013, 84.

Dietro queste espressioni del dio che forma, plasma come un vasaio la sua creatura, si nascondono immagini note alla cultura orientale in particolare accadica in cui il monarca è plasmato a immagine di Dio. In Genesi tali caratteristiche sono proprie dell'umanità, tutti gli esseri umani vengono ad assumere attributi e prerogative di elevata dignità. L'uso di queste immagini da parte dell'autore sacerdotale, può essere letto come una particolare critica anti idolatrica. L'uomo, plasmato dalle mani dell'unico Dio e creato a sua immagine e somiglianza⁸⁸ è ormai l'unico sovrano della natura;⁸⁹ egli governa il mondo in nome e per conto di Dio.⁹⁰

Il racconto di Genesi ci presenta un uomo dal punto di vista prettamente teologico secondo le finalità proprie dell'eziologia⁹¹: «L'autore sacro, pur trattando la genesi della creatura umana anche nella sua concretezza fisiologica, è teso verso un contesto e una finalità di indole trascendente, ed è questo il vero contributo che la Bibbia vuole offrire a una più completa raffigurazione dell'umanità».⁹²

Anche nella rilettura che il Siracide fa dei racconti della creazione, è posto l'accento sul dominio che l'uomo ha sul creato e sulla forza divina comunicata all'essere umano mediante la quale partecipa del potere di Dio stesso.⁹³

Altro elemento importante legato alla dignità della categoria "ad immagine", ricavabile da Gen 1,26-27, è la relazione tra l'uomo e Dio.⁹⁴

L'opera della creazione, non solo ci dice qualcosa dell'uomo, ma ancora di più ci parla dell'operato di Dio che crea l'uomo affinché esista di fronte a lui, perché sia in relazione con lui; è questo un elemento costitutivo dell'essere umano.⁹⁵

Per Sap 2,23 ss. l'idea dell'immagine è legata alla relazione tra Dio e l'uomo che dona a quest'ultimo l'immortalità in forza della partecipazione alla stessa vita divina.⁹⁶

Nel Nuovo Testamento il tema della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza⁹⁷ di Dio è stato ripreso ed elaborato soprattutto, ma non esclusivamente⁹⁸ da

⁸⁸ Nei due versetti di Gen 1,26-27, «immagine» appare due volte, mentre «somiglianza» una volta. I Padri tendono ad identificare l' "immagine" come qualcosa di statico e la "somiglianza" come dinamicità. La prima si ha con la creazione ma deve essere sempre attualizzata fino a raggiungere la stessa perfezione del modello divino; questo processo di perfezione è proprio la "somiglianza" come progressiva assimilazione a Dio. Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 154 e op. cit. in nota. Per la diversa interpretazione dei termini cf. J. Auer, *Il mondo come creazione*, Cittadella, Assisi, 1977.

⁸⁹ Secondo l'interpretazione di Von Rad, Dio concede all'uomo questo dono: il dominio e la signoria sul mondo. Tale dono implica la cura per gli esseri sottomessi, ed in ogni momento rimane riferita a Dio. Cf. G. Von Rad, *Teologia dell'antico testamento I*, Paideia, Brescia, 1972, 176.

⁹⁰ Cf. F. Giuntoli, *Genesi 1-11, introduzione, traduzione e commento*, 84-85.

⁹¹ L'eziologia è un «circolo ermeneutico», ossia un procedimento interpretativo che cerca di spiegare il presente a partire dalle origini, e le origini a partire dal presente. Per dirla con Gilbert: «I racconti di creazione della Genesi rappresentano il risultato di un gioco di deduzione a partire da esperienze e sperimentazioni posteriori». Cf. P. Gilbert, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio* (1986), Brescia 1993, p. 58.

⁹² Cf. G. Ravasi, *L'uomo biblico e la scienza moderna*, in *Ricerche storico-bibliche*, (2012) 1-2.

⁹³ «Il Signore ha creato l'uomo dalla terra, e ad essa lo fa di nuovo tornare. Gli ha concesso giorni contati e tempo definito, dandogli potere su quanto essa contiene. Li ha rivestiti di forza come se stesso, li ha fatti secondo la sua immagine. Ha posto il timore di lui su ogni carne, perché egli dominasse le bestie e i volatili. Il consiglio, la lingua, gli occhi, gli orecchi e il cuore, diede loro per ragionare.» Sir 17,1-5.

⁹⁴ «C'è pertanto nell'uomo una duplice relazione con il Dio creatore. La relazione di creazione, per la quale l'uomo è da Dio, anche se posto a capo della sua creazione, e la relazione di sussistenza, per la quale l'uomo vive solo se in relazione a Dio, se in Dio attinge la vita.» Cf. F. Brancaccio, *Antropologia di comunione, L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2006, 44.

⁹⁵ Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 148.

⁹⁶ «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità e lo ha fatto a immagine della propria natura».

⁹⁷ Cf. 1Gv 3,2 si allude alla somiglianza in relazione alla dimensione scatologica. Ciò che saremo sarà rivelato quando Cristo si sarà manifestato, allora saremo simili a lui. È Cristo il punto di riferimento della nostra somiglianza divina. Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 151.

⁹⁸ In Gc 3,9 il tema dell'immagine, sottolinea il rispetto dovuto al fratello.

Paolo.⁹⁹

È questi che reinterpreta l' "ad immagine" alla luce di Cristo: in 2Cor 4,4¹⁰⁰ è Cristo l'immagine di Dio.¹⁰¹

In forza dell'accoglienza della fede nella rivelazione di Cristo, immagine del Padre, gli uomini diventano per l'azione dello Spirito Santo, immagine del Figlio e riflesso della sua gloria: «Noi, dunque, riflettendo senza velo sul volto la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, conforme all'azione del Signore che è Spirito.»¹⁰²

Per Paolo, è la conformazione all'immagine di Cristo che realizza pienamente la chiamata dell'uomo ad essere immagine e somiglianza di Dio:

« Poiché coloro che da sempre egli ha conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli. Coloro che ha predestinati, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli poi che giustificati, li ha anche glorificati».¹⁰³

Interessante in questo senso è la lettura cristologica dell'*Adam* che fa Paolo, mettendo in relazione Adamo, primo uomo fatto dalla terra e Cristo, l'Adamo definitivo che viene dal cielo;¹⁰⁴ in forza della sua resurrezione, anche l'uomo fatto di terra partecipa dell'essere celeste di Cristo e ha nella resurrezione il compimento del suo destino ultimo.¹⁰⁵

La condizione iniziale di immagine di Dio si realizzerà pienamente nella configurazione futura a Cristo; Adamo era già figura (*τύπος*) di colui che doveva venire: «ma la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, che è figura di colui che doveva venire».¹⁰⁶

Un passaggio ulteriore viene fatto in Col 3,9-11;¹⁰⁷ siamo nel contesto della parenesi battesimale e viene detto che l'uomo nuovo, nato dal battesimo, si rinnova ad immagine del Creatore, il che equivale ad essere pieno di Cristo. Soltanto quindi nell'unione con Cristo l'uomo si rinnova ad immagine di Dio.¹⁰⁸

Dunque nella teologia neotestamentaria e in particolar modo in Paolo, la categoria "ad immagine" si lega al Cristo Risorto. È lui il nuovo Adamo che nella sua morte e resurrezione vince il male e il peccato che gravano sull'uomo, restaurando l'immagine perduta del primo Adamo. La rilettura che il nuovo testamento fa di Genesi è prettamente cristologica ed escatologica, dunque ci dice il destino ultimo dell'uomo redento in Cristo.

I Padri uniranno le affermazioni di Genesi con quelle paoline e daranno varie interpretazioni su ciò che per l'uomo vuol dire "ad immagine". Per la scuola alessandrina l'immagine di Dio si contempla nell'anima umana.¹⁰⁹

⁹⁹ Sulla rilettura che Paolo fa dei racconti delle origini cf. lo studio di F. Bianchini, *Dalla creazione alla nuova creazione. L'uso paolino di Gen 1-11*, in *Ricerche storico-bibliche* 1-2/2012.

¹⁰⁰ «(coloro che si perdono) ai quali il dio di questo secolo ha accecato la mente incredula, perché non vedano il fulgore del vangelo della gloria di Cristo, immagine di Dio.»

¹⁰¹ Così anche in Col 1,15; Eb 1,3; Fil 2,6.

¹⁰² Cf 2Cor 3,18.

¹⁰³ Rom 8,29-30; Cf. anche Ef 1,5; Fil 3,21. Il tema della glorificazione/divinizzazione sarà ampiamente sviluppato nel terzo capitolo di questo lavoro.

¹⁰⁴ «E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di polvere, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» Cf. 1Cor 15,49.

¹⁰⁵ Cf. 1Cor 15,20-22. 45. 49.

¹⁰⁶ Cf. Rom 5,14.

¹⁰⁷ «Non mentite gli uni agli altri, perché vi siete spogliati dell'uomo vecchio con i suoi atti, e vi siete rivestiti dell'uomo nuovo, che si va rinnovando nella conoscenza ad immagine di colui che l'ha creato. Qui non c'è più Greco e Giudeo circonciso, e incirconciso, barbaro e Scita, servo e libero, ma Cristo è tutto e in tutti.»

¹⁰⁸ Lo stesso pensiero si ritrova in Ef 4,22-24. Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 150.

¹⁰⁹ Ricordiamo la dottrina della doppia creazione di Filone di Alessandria. Egli divide l'uomo di Gen 1,26 fatto ad immagine di Dio con l'intelletto unico e universale riprodotto o riflesso nell'anima superiore di ogni

La linea asiatica ed africana invece non separa l'uomo di Gen 1,26 e quello di Gen 2,7, ha invece una visione indivisa, intendendo l'uomo plasmato dalla polvere della terra, creato ad immagine e somiglianza di Dio. Sottolinea inoltre, l'importanza del corpo,¹¹⁰ è l'uomo intero, indiviso, anima e corpo immagine di Dio.¹¹¹

Nei secoli soprattutto in Occidente, la visione indivisa dell'uomo ad immagine di Dio, il riferimento a Cristo archetipo della creazione dell'uomo e al Logos eterno, si è persa in favore di una visione dualista che vedeva nell'anima dell'uomo l'immagine della Trinità.¹¹²

Riformulando la prospettiva unitaria dell'uomo ad immagine di Dio, secondo la Tradizione della Chiesa, il Concilio Vaticano II fornisce la risposta cristiana alle diverse concezioni antropologiche del nostro tempo.

La *Gaudium et Spes* dichiara che quest'uomo posto al centro della creazione è creato ad immagine e somiglianza di Dio, ovvero capace di conoscere ed amare il suo Creatore¹¹³, cioè di relazionarsi a lui personalmente.¹¹⁴

Da Dio riceve il dominio sul mondo e la creazione, Dio costituisce l'uomo custode dell'armonia:

«Si trattava di un'armonia affidata alla responsabilità dell'uomo, costituito custode dell'intera armonia creata (...) nello stesso tempo consegnò alla sua intelligenza e razionalità

uomo; e quello di Gen 2,7, l'uomo *plasmato*, quello materiale, del quale non ci viene detto che è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. È questo l'uomo terrestre che non può ottenere la condizione dell'immagine, invece l'uomo di Gen 1,26 non condivide la sostanza corruttibile. Tale tesi era sostenuta anche se in parte da Clemente Alessandrino per cui solo la mente dell'uomo partecipa del Logos e quindi dell'immagine: «... la mente nell'uomo, è detta essere stata creata a immagine di Dio e a sua somiglianza (...)» Cf. Clemente Alessandrino, *Protrettico* 10, 98,4 op. cit. in A. Louth, *Genesi 1-11, la Bibbia commentata dai Padri*, Città Nuova, Roma, 2003, 57. Origene invece distingue con chiarezza, l'uomo *fatto* dal *plasmato*, ovvero l'interiore dall'esteriore. Il primo è invisibile, incorporeo e immortale ed è questo l'immagine di Dio; il secondo è corruttibile. Anche per lui l'uomo è creato secondo l'immagine di Dio che è il Logos. Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 151 ss. in nota, bibliografia citata opere dei Padri che rispecchiano tali pensieri.

¹¹⁰ In particolare Ireneo, innanzitutto per lui l'uomo è "immagine dell'immagine" ma questa immagine è il Verbo incarnato. Per questo prima della venuta di Gesù si diceva che l'uomo era stato creato ad immagine di Dio, però soltanto con l'incarnazione si sa esattamente ciò che questo significa (cf. *Adv. Haer.* V16,2; IV 33,4). La creazione di Adamo dalla terra vergine prefigura la nascita di Cristo dalla vergine Maria (cf. *Adv. Haer.* III,21 ...). Adamo è la prefigurazione dell'umanità di cui doveva rivestirsi il Figlio, la figura di colui il quale doveva venire (Cf. *Adv. Haer.* III 22,3). Per Ireneo il modello a partire dal quale Dio crea l'uomo non è semplicemente il Figlio incarnato, ma la sua carne gloriosa, l'umanità divinizzata di Gesù nella sua risurrezione. Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 153. Così anche per Tertulliano per cui l'immagine si riferisce a tutto l'uomo e in particolare al corpo: «In ciò che si esprimeva nel fango, si pensava a Cristo, che doveva essere uomo (...) per questo quello che Dio formò, lo fece ad immagine di Dio, cioè, di Cristo, che doveva essere uomo (...) Per questo quello che (Dio) formò, lo fece ad immagine di Dio, cioè di Cristo. Così quel fango, che rivestiva già l'immagine di Cristo, che doveva esistere nella carne, non era solo opera di Dio ma garanzia.» Cf. *De res mort.* VI 3-5; Cf. anche *Adv. Marc.* V 8,1 opere citate in L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 153.

¹¹¹ *Gaudium et Spes* lo ribadirà rivalutando l'importanza della corporeità che per il mistero dell'incarnazione è stata anch'essa redenta da Cristo: «l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Non è lecito dunque disprezzare la vita corporale dell'uomo.» Cf. *GS*. 14.

¹¹² Soprattutto ad opera dell'influsso di Agostino che cerca di trovare nella mente umana l'immagine della Trinità divina. Mettendo da parte che l'uomo è stato creato solamente a immagine del Figlio perché l'essenza delle persone divine è la stessa. La controversia ariana portò a evitare qualsiasi interpretazione che potesse dare piede al subordinazionismo. «L'anima è immagine della Trinità in quanto la mente conosce e ama se stessa, ma soprattutto in quanto ama e conosce Dio» Cf. *Trin* XII 6,6 ss. op. cit. in L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 153.

¹¹³ «Vedi in te stesso la ragione e il pensiero, immagine dell'Intelligenza e della Parola per essenza (...)» Cf. Gregorio di Nissa, *L'Uomo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1991², 38. «La conoscenza, l'amore e la signoria sono perfezioni divine, caratteristiche proprie di Dio, che competono alla creatura solo per dono gratuito di Dio. Se esse vivono nell'uomo, per ciò stesso nell'uomo vive qualcosa di Dio.» Cf. F. Brancaccio, *Antropologia di comunione, L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2006, 46.

¹¹⁴ Cf. *GS*. 12.

la natura, perché fosse a lui sottoposta attraverso l'uso di un dominio e di un governo che recasse all'intera creazione più splendore e più grande magnificenza (...) Si può senz'altro affermare, con la dovuta analogia, che l'uomo è per il creato, ciò che Dio è per la creazione.»¹¹⁵

Inoltre *Gaudium et Spes*, addita in Cristo la piena realizzazione e la risposta al suo mistero,¹¹⁶ in conformità alla teologia paolina su espressa. Cristo infatti non è solo perfetto uomo, ma «l'uomo perfetto».¹¹⁷

La dignità della persona umana,¹¹⁸ proclama il Concilio, trova il suo fondamento nella categoria biblica dell'immagine.¹¹⁹ Per cui l'uomo è dotato di intelligenza, verità e saggezza (*GS.* 15), coscienza morale (*GS.* 16), libertà (*GS.* 17). «Tutti gli uomini sono dotati di un'anima razionale e creati ad immagine di Dio»¹²⁰ e godono della dignità dell'essere persona¹²¹ tale affermazione è forte e decisiva in un'epoca che tende a dividere il concetto di essere umano da quello di persona.¹²²

Tale dignità trova la sua ragion d'essere e il suo esistere nella vocazione dell'uomo alla comunione con Dio¹²³ per cui «l'uomo è la sola creatura sulla terra che Dio ha voluto per se stessa».¹²⁴

b) “Maschio e femmina li creò”: la differenza di genere come principio di comunione di persone.

Gaudium e Spes fonda l'intima natura sociale di ogni uomo, sulla differenziazione sessuale dell'umanità voluta dall'ordine della creazione.¹²⁵

Per alcuni studiosi tra cui K. Barth, l'immagine di Dio deve situarsi proprio nella bisessualità dell'uomo, con tutto ciò che essa implica di comunicazione e complementarità.¹²⁶

Per comprendere meglio tali affermazioni, procediamo dall'analisi del dato biblico; come è stato esposto nel sottoparagrafo precedente, due sono i racconti delle origini che

¹¹⁵ Cf. F. Brancaccio, *Antropologia di comunione, L'attualità della Gaudium et Spes*, 43.

¹¹⁶ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo.» Cf. *GS.* 22.

¹¹⁷ Cf. *GS.* 22; 38; 41;45).

¹¹⁸ «Il concetto dell'essere umano come persona è prevalentemente frutto della tradizione ebraico-cristiana sulla natura e destino dell'uomo. Infatti, la verità teologica che l'uomo intanto è uomo in quanto è persona costituisce il contributo specifico che il cristianesimo, ed in particolare la categoria cristiana dell'uomo immagine di Dio, ha dato alla costruzione dell'identità umana» cf. I. Sanna, *Identità aperta, il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia, 2006, 359, Per la specificità cristiana del concetto di “persona” fondata su categorie cristologiche trinitarie, rimando alla stessa monografia di I. Sanna, 363 ss. .

¹¹⁹ Così anche in *Redemptor hominis* 8-10; Commissione Teologica Internazionale, *Theses “Missio Ecclesiae” de dignitate necnon de iuribus personae humanae*, in *EV* 9, 1036-1063.

¹²⁰ Cf. *GS.* 29.

¹²¹ Mentre l'essere umano è legato alla specie come dati fenomenologicamente osservabili e verificabili, la persona è legata a un'interpretazione dell'essere vivente, mutuata da una visione religiosa della vita, mutuata al dinamismo interiore dell'essere umano. Cf. . I. Sanna, *Identità aperta, il cristiano e la questione antropologica*, 360.

¹²² «Per i filosofi Enghelardt e Singer, discriminante per il riconoscimento di un diritto alla vita non è l'appartenenza a una determinata specie biologica, ma soltanto il grado di autocoscienza, di uso della ragione e di capacità di pianificare il futuro che un essere vivente raggiunge. P. Singer in particolare, afferma che i due termini “vita umana” ed “essere umano” non coincidono.» Cf. *Ib.* 361.

¹²³ «Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio. Se l'uomo esiste, infatti, è perché Dio lo ha creato per amore e, per amore, non cessa di dargli l'esistenza» Cf. *GS.* 19.

¹²⁴ Cf. *GS.* 24.

¹²⁵ Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo: fin da principio «uomo e donna li creò» (Gen1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti.» Cf. *GS.* 12.

¹²⁶ Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 93-94.

narrano della creazione dell'uomo, il racconto sacerdotale di Gen 1,26-31 e quello javista di Gen 2,4b-3,24.¹²⁷

In Gen 1, 27 ss. è determinante che Dio stesso dica di voler formare l'umanità come «maschio e femmina» e di volerla plasmare a propria immagine e somiglianza.

I termini *ish* – *ishàh*, uomo e donna sembrerebbero essere uno la semplice trasformazione dell'altro al femminile. Le radici verbali sono invece diverse, per cui ne deriva la nozione di alterità della donna rispetto all'uomo.¹²⁸

Uomo e donna nella loro alterità costituiscono l' "umanità" creata a immagine e somiglianza della Trinità che è in sé principio di relazione.

L'uno e l'altro, ciascuno da solo e tutti e due assieme, sono il capolavoro di Dio, il fine supremo dell'intera azione creatrice. Uomo e donna sono icona,¹²⁹ immagine in cui Dio può vedere riflesso se stesso e così parlare con loro e con loro stabilire un legame di amicizia e di alleanza.¹³⁰

«L'*adam* è essenzialmente duale, come se la totalità dell'essere umano nella sua pienezza consistesse nell'essere uomo e donna. Ambedue sono caratterizzati come "immagini di Dio". Questo testo rappresenta dunque una sorta di antropologia correttiva di un certo pensiero teologico che attribuiva alla donna una natura inferiore o derivata. Il destino dell'*adam* è vivere in comunità. L'*adam*, l'essere umano, è stato creato per vivere con l'altro e per l'altro.»¹³¹

L'immagine e la somiglianza col Creatore si realizza per l'uomo e la donna nella fecondità e nel dominio sul creato a cui saranno chiamati come coppia su cui scenderà la benedizione di Dio.¹³²

Il v. 31 riporta la formula conclusiva di approvazione di tutta l'opera della creazione «ecco, era cosa molto buona»¹³³ e rivela l'opera pienamente compiuta nella sua armonia.

In Gen 2,4-3,24 a differenza del racconto precedente, non si può parlare di una creazione del mondo, mentre nella fonte sacerdotale se ne trattava con ampi particolari. Il racconto riguarda piuttosto l'uomo, la sua creazione, la cura che Dio ha nei suoi riguardi. In questo mondo, visto da un'angolazione totalmente antropocentrica, l'uomo è la prima creatura. «Nel cap. 1 l'uomo è il vertice di una piramide; nel cap. 2 è il centro di un cerchio».¹³⁴

Nonostante Dio offra all'uomo il dominio su tutto il creato, egli è inquieto, soffre la solitudine e, perciò, pur possedendo tutto, non può essere contento: «è curioso il fatto che Dio e il mondo non bastano all'uomo. Anche Dio! (...) un uomo solo religioso e un uomo solo tecnico non è ancora completo»¹³⁵. Indotto da Dio in un «sonno profondo», (*tardemà*),¹³⁶ al

¹²⁷ Cf. la nota 80.

¹²⁸ L. Voghera Luzzatto, in *Donna e Bibbia - Storia ed esegesi*, a cura di A. Valerio, Bologna, EDB, 2006, 310.

¹²⁹ «κατ' εικόνα» Cf. Gen 1,27.

¹³⁰ A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia, Eros, agape, persona*, Bologna, EDB, 2008, 69.

¹³¹ Cf. S. J. Bàez, *L'uomo nel progetto di Dio: Genesi 1-11*, in *Antropologia cristiana*, 179.

¹³² «Chiunque non ha moglie si trova senza benedizione, senza vita, senza gioia, senza aiuto, senza bontà, senza pace. Senza benedizione, perché è detto: "Dio li benedisse" e li benedisse quando erano due». Cfr. *Midrash Genesi Rabbah*, 8.13; 18,1; *Midrash Salmi* 25,11; *Pirquei de Rabbi Eliezer* 17 in Morfino M. M., "Metti in pratica più di quello che hai studiato" (*Pirquei Abot* 6,4). *Alcuni tratti caratteristici del maestro della parola nel trattato Pirquei Abot e nel Midrash Abot de Rabbi Natan e in alcuni commenti posteriori*, in *Rivista Biblica* 50 (2002), pp. 257-310.

¹³³ Cf. Gen 1,31.

¹³⁴ Cf. G. Von Rad, *Genesi*, 93.

¹³⁵ Cf. G. Ravasi, *Il libro della Genesi 1*, EDB, 1988, 48.

¹³⁶ *Tardemà*: la versione dei LXX traduce con *Ékstasis*; «Vediamo all'opera un Dio che agisce come un chirurgo, anestetizzando, aprendo una ferita, intervenendo all'interno del corpo sedato e richiudendo la lesione provocata. Anche in altri luoghi biblici, del resto, il "torpore pesante" sarà indotto da Dio sulla sua creatura per permettere l'accadere della sua volontà, per rivelare a lei i suoi progetti (cf. Gen 15,12; 1Sam 26,12; Gb 4,13;

risveglio l'uomo si trova dinanzi la donna, l'aiuto (*ezer*) simile a lui, uguale di fronte a lui, gliela conduce Dio stesso.¹³⁷

Non si esagera se si afferma che, nell'essenzialità di pochi tratti, la Genesi esalta la radicale eguaglianza nell'alterità della donna con l'uomo e, insieme, la forza e la nobiltà dell'attrazione che avvince entrambi. La donna non è formata dalla terra come Adamo, bensì dal fianco o costola di lui,¹³⁸ vale a dire dal centro del suo essere.¹³⁹

Ecco perché, alla vista della donna, il primo uomo ebbro di felicità, esclama: «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne». Nel primo faccia a faccia dell'uomo come essere individuale non c'è Dio ma la donna.¹⁴⁰

Inoltre, le prime parole che Adamo pronuncia all'alba del mondo sono quelle che rivolge a Eva. La Bibbia sembra quasi dirci che è necessaria la comparsa della donna perché l'uomo articoli per la prima volta il linguaggio. Ma è mirabile pure che si tratti del linguaggio dell'*eros*, l'amore in virtù del quale l'uomo esprime se stesso proprio quando riconosce nella donna l'altro da sé, che così lo fa realizzare e manifestare per quello che è.

Nella costruzione accurata del testo e nella scelta rigorosa dei termini usati si dovrebbe, fra l'altro, mettere in risalto che Adamo, come nome proprio dell'essere umano al maschile, è usato solo in seguito all'apparizione della donna, l'altro essere umano al femminile (Gen 2, 25; 4, 25; 5, 1.3). La prima donna, a sua volta, riceverà il nome di Eva (*Hawah*) solo dopo il racconto del dramma della caduta. Allora sarà Adamo a imporre questo nome, manifestando in tal modo che, ormai, ben diversamente da prima, egli assumerà nei confronti di Eva una posizione di dominio, di cui prima non v'era la minima traccia.

Ma facciamo un passo indietro; in Gen 2,24 il testo presenta una formula d'alleanza che definisce l'unità che si compie tra la donna e l'uomo nel vincolo dell'*eros*, tanto esigente da costringere a spezzare i legami della famiglia in cui ogni individuo umano nasce e originariamente si situa. Secondo la Genesi, l'uomo è «imperfetto» senza la donna, ambedue devono integrarsi, armonizzarsi, facendosi appunto «una sola carne», affinché ciascuno diventi ciò che è, e diventi se stesso come persona unica e irripetibile proprio in un rapporto di mutua, solidale, gioiosa co – appartenenza.¹⁴¹

Il grande Agostino, a proposito di Adamo, plasmato dalla terra, e Eva, tratta dal fianco di lui, osserva:

«E Dio produsse ciascuno dei due separatamente, congiungendoli poi come stranieri, ma creò l'una dall'altro, e il fianco dell'uomo, da cui la donna fu tratta e formata, sta a indicare la forza nella loro congiunzione. Fianco a fianco, infatti, si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta.»¹⁴²

33,15; Is 29,10; Pr 19,15; cf. anche Mt 1, 20-24)» Cf. F. Giuntoli, *Genesi 1-11, introduzione, traduzione e commento*, 97.

¹³⁷ *Ezer*: «Se si esamina in modo più preciso il luogo in cui nella Bibbia ebraica compare il termine *ezar* – aiuto, risulta evidente che non è forte chi ha bisogno di aiuto, bensì chi presta ed è d'aiuto, in particolare è sempre il Signore l'aiuto dell'uomo (cfr. per esempio Sal 30,11; 54,6)». Cfr. I. Fischer, *Donne nell'Antico Testamento*, in A. Valerio, Bologna, EDB, 2006, 166.

¹³⁸ «Perché la plasmò dalla costola e non dalla testa? Per evitare che la donna dominasse l'uomo. Perché non dal piede? Per evitare che l'uomo la dominasse. Dalla costola, perché avessero pari dignità.» Cf. Lifschitz D., *Uomo e donna, immagine di Dio Il sabato : L'Aggadà su Genesi 2*, Roma : Edizioni Dehoniane, 1996, 73.

¹³⁹ «Nella storia della creazione, Eva - è detto - "è un gradino più in alto dell'uomo", perché creata già dalla carne di Adamo e non dalla vile terra con la quale Adamo era stato formato: interpretazione dei maestri favorevole al alto femminile ... Nel trattato Talmudico di *Niddàq* si legge che poiché Eva è stata "costruita", dal verbo *banàh*, dalla costola di Adamo, la donna ha in sé più "intelligenza", *binàh*, dell'uomo. È un parallelo per assonanza tra *banàh* e *binàh*, che valorizza la donna nel confronto con l'uomo.» Cfr. L. Voghera Luzzatto, in *Donna e Bibbia - Storia ed esegesi*, 312.

¹⁴⁰ A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia*, 62.

¹⁴¹ Cf. *Ib.* 65.

¹⁴² Agostino, *Matrimonio e verginità*, Città Nuova Editrice, Roma, 1978, 1,1.

Nella donna il racconto di Genesi rappresenta il prossimo e l'inscindibile bisogno inscritto nella carne dell'uomo di relazione. L'uomo diventa veramente uomo solo quando incontra l'altro, quando ha un dialogo che cura la tragedia della solitudine.¹⁴³

Al tema della corporeità della coppia umana ha dato una forte valenza il pontificato e il magistero ventennale di Giovanni Paolo II.¹⁴⁴

Un punto saldo, potremmo definirlo come un «chiodo antropologico» del Pontefice è la visione dell'uomo come essere *integrato*, come un tutt'uno, nell'insieme cioè delle dinamiche biofisiche, psicologico - relazionali, spirituali.¹⁴⁵

«Nelle catechesi del mercoledì conosciute come *catechesi sull'amore umano*, si riconosce una tensione al superamento della semplice esigenza etica della purezza, della temperanza, in direzione della riappropriazione di uno sguardo in grado di cogliere la persona nella sua integrità; di vedere la possibilità di relazione partendo dalla dignità del corpo umano, attraverso la soggettività che esso esprime, fino alla possibilità di vedere in tale soggettività un progetto, un disegno relazionale, capace di porgere risposte (l'inizio e l'indizio di una sponsalità).»¹⁴⁶

La prospettiva del Pontefice coglie nell'*in principio* genesiaco della creazione dell'umanità come maschio e femmina, vista nella prospettiva della reciprocità, dell'identità personale e differenza sessuale, la *communio personarum*.¹⁴⁷

Tale prospettiva esige una rivalutazione dell'elemento corporeo all'interno della teologia:

«Il fatto che la teologia comprende anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale, nella teologia.»¹⁴⁸

Il corpo umano nella differenziazione sessuale è l'elemento imprescindibile della possibilità di relazione per una piena realizzazione della persona. Non c'è relazione umano – storica senza un corpo. Solo attraverso la corporeità ci si sperimenta nella propria soggettività di fronte al diverso che è altro da me. Il corpo costituisce allora la soglia tra due misteri, me e l'altro.

Se la creazione dell'uomo e della donna implica reciprocità e la vocazione alla comunione dell'umanità, ciò non esclude che il singolo soggetto autonomo e libero è in se stesso immagine di Dio.

Ad immagine della Trinità, in cui Padre, Figlio e Spirito Santo pur essendo un solo Dio esistono come persone che si danno reciprocamente per le imperscrutabili relazioni divine, così la coppia umana deve manifestare al mondo la comunione d'amore che si concretizza nel dono di sé, nella differenza della soggettività propria di ognuno.¹⁴⁹

¹⁴³ Cf. G. Ravasi, *Il libro della Genesi 1*, 52.

¹⁴⁴ Si può definire il suo Pontificato come il più attento al Matrimonio e alla Famiglia. Il Magistero di Giovanni Paolo II ha introdotto una nuova via teologica, identificando un nuovo "soggetto teologico": la coppia coniugale. Cf. M. Lora, *Antropologia della coppia nel Magistero di Giovanni Paolo II*, in *Antropologia cristiana*, B. Moriconi (ed.), 696-699.

¹⁴⁵ Cf. *Ib.*

¹⁴⁶ Cf. 697 in particolare le note a margine con i riferimenti ai discorsi di Giovanni Paolo II in merito.

¹⁴⁷ «L'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura) esprime pertanto anche "l'unità dei due" nella comune umanità» Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Apost. *Mulieres Dignitatem*, n.7, 15 agosto 1988, in *AAS*. 653 (2003) n. 10.

¹⁴⁸ Cf. C. Caffarra, *Introduzione generale*, in Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, Roma – Città del Vaticano 1987², 107.

¹⁴⁹ Cf. *Mulieres Dignitatem*, 7.

La creazione uomo – donna è quindi, per il Papa, una creazione secondo una relazione adeguata alla persona, la costituzione dell'uomo è “per se stessa” comunionale.¹⁵⁰

A ragione dunque *Gaudium et Spes* fonda nella creazione della coppia umana «la prima forma di comunione di persone».¹⁵¹ Definendo come la vita comunitaria sia propria dell'indole umana,¹⁵² per ciò è un dovere dell'umanità promuovere il bene comune¹⁵³ e la giustizia sociale,¹⁵⁴ superando l'etica individualista.¹⁵⁵

Brevi note conclusive.

Volendo tirare le fila di questo lungo capitolo è doveroso per me precisare che più che fornire una relazione esaustiva sulla “Questione dell'uomo in teologia”, cosa che avrebbe richiesto una trattazione molto più ampia ed elaborata, è stata mia premura esporre degli aspetti della questione che, nel corso del mio studio, ho ritenuto più indicativi. Ho sottolineato gli elementi fondanti dell'antropologia cristiana nata dalla riflessione della svolta antropologica: la costituzione ontologica dell'uomo come soggetto trascendentale e il riferimento cristologico dell'antropologia cristiana. Concludendo con l'apporto proprio del Vaticano II e in particolare di *Gaudium et Spes*, la quale riprende la categoria “ad immagine” nella differenza di genere, che costituisce il *proprium* e l'originalità del messaggio cristiano sull'uomo. A partire da tali consapevolezze è ora possibile esaminare la riflessione contemporanea sull'autocomprensione dell'uomo in un dialogo fecondo tra le differenti prospettive.

¹⁵⁰ Cf. M. Lora, *Antropologia della coppia nel Magistero di Giovanni Paolo II*, 705.

¹⁵¹ Cf. *GS*. 12.

¹⁵² Cf. *Ib.* 24-25.

¹⁵³ Cf. *Ib.* 26.

¹⁵⁴ Cf. *Ib.* 29.

¹⁵⁵ Cf. *Ib.* 30.

2. L'AUTOCOMPRESIONE DELL'UOMO NELLA RIFLESSIONE CONTEMPORANEA

2.1 Modernità e postmodernità: dall'egemonia dei soggetti forti alla deriva dei soggetti deboli

Nel primo capitolo ho accennato al significato del termine modernità¹⁵⁶, con riferimento alla svolta antropologica che dalla filosofia è giunta, seppure a distanza di tempo, in teologia.

Nel presente capitolo proverò a fornire delle coordinate più precise sull'antropologia moderna¹⁵⁷ che servano da substrato per parlare di postmodernità.¹⁵⁸

Infatti quest'ultima si rapporta indirettamente e dialetticamente alla prima.¹⁵⁹

«Tra la fine del dell' ottocento e la prima metà del novecento, il concorrere di fattori molto diversi, quali nell'ambito scientifico, l'elaborazione delle geometrie non euclidee e le teorie della relatività e dei quanti; nel campo filosofico, la retrocessione della ricerca dal pensiero al linguaggio; e nell'ambito dell'esperienza storica del mondo occidentale, il sorgere della società dei consumi, ha determinato una trasformazione radicale delle stesse strutture mentali dell'uomo contemporaneo ed un passaggio dalla cultura della modernità ad una cultura della cosiddetta postmodernità (...)»¹⁶⁰

Il termine “moderno” è utilizzato per la prima volta nel XIV sec. per denominare la “via moderna”, ovvero il nuovo modo di fare teologia e filosofia in opposizione alla “via antiqua”, rappresentata dal tomismo, dallo scotismo, dall'agostinismo¹⁶¹ e da tutti quei movimenti che avevano caratterizzato il medioevo.

¹⁵⁶ Cf. nota 11 del presente elaborato.

¹⁵⁷ «La cronologia della modernità è molto suscettibile di datazione diversa a seconda di come si consideri l'origine e la natura di questa (...) Si potrebbe dire, tuttavia, che per la normale articolazione dei manuali di storia, la modernità indica quel periodo della storia europea che va dall'umanesimo/rinascimento del quattrocento/cinquecento, nonché dalla Riforma luterana, fino al Novecento.» Cf. W. Pannenberg, *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia, 1999, 55. Inoltre Pannenberg facendo sue le tesi di G. Penati, colloca la modernità come la fine del pensiero medievale caratterizzato dall'ordine della natura davanti alla libertà creativa dell'assoluto che si esprime nella Parola della Sacra Scrittura. In questo contesto il tempo viene elevato nell'eternità e l'uomo rimane sospeso escatologicamente fino all'ultimo di fronte al giudizio di Dio. Quando viene meno la coscienza di questa attesa, tramonta la religiosità medioevale e ad essa si sostituiscono altre attese mondane e storiche. Sorge allora l'orizzonte della modernità che secondo il Penati, è caratterizzata dalla fiducia illimitata nel mito della conoscenza e del progresso. Cf. *Ib.* 58.

¹⁵⁸ L'inizio della postmodernità è molto discusso, recentemente alcuni autori hanno individuato nel Sessantotto, l'ultimo scoppio della modernità e la prima nascita dell'epoca del dopo: dopo l'industria, dopo la struttura, dopo la rivoluzione, dopo la ragione, dopo la storia, dopo l'avanguardia, dopo la religione. Cf. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001, 253. «Il postmoderno, è l'epoca che contesta non solo la legittimità delle risposte, ma anche, e soprattutto, la legittimità degli interrogativi, e si presenta come un tempo di nichilismo teoretico e di conseguente disimpegno morale.» cit. di G. Mucci in *Ib.* 147.

¹⁵⁹ Il rapporto tra modernità e postmodernità è attualmente oggetto di un acceso dibattito. Per molti il postmoderno non è un'epoca nuova bensì la riscrittura di alcune caratteristiche che la modernità voleva conseguire ma che invece si sono esauriti in se stessi. Cf. *Ib.* 146-147, nota 1. «Si può dire che l'uomo postmoderno nasca dal crollo delle grandi sintesi del pensiero moderno (rinascimento – illuminismo – idealismo-marxismo- positivismo), e delle sue forme socio – politiche totalizzanti (nazismo – comunismo). Auschwitz e il Gulag sono gli esempi tipici di una rovina che è un no lucido alle ragioni assolute, ai regimi totalitari e al senso che esse e essi presumevano di apportare costringendo l'individuo a scegliere tra omologazione o resistenza, tra rieducazione o morte.» Cf. *Ib.* 147.

¹⁶⁰ Cf. *Ib.* 146.

¹⁶¹ Cf. *Ib.* 145.

I pensatori della “via moderna” detti nominalisti, con esponente principale Guglielmo di Ockham, mettono in crisi il sistema metafisico – sistematico della scolastica; da qui scaturirà la tendenza al pensiero empirico – critico.

Mentre l’antichità e il medioevo furono caratterizzato dal trinomio Dio, creazione e culto¹⁶² in cui l’uomo era consapevole del suo trovarsi al riparo nel tutto dell’essere, come parte della creazione; con l’avvento del pensiero moderno, l’uomo si percepisce come “soggetto”,¹⁶³ la cui conoscenza certa trova fondamento a partire dall’immanenza e dalla soggettività. Ciò comporta una profonda mutazione nell’immagine dell’uomo.¹⁶⁴

Con l’umanesimo poi, si fa avanti un nuovo sentimento della vita che eleva l’antichità classica a norma ideale di vita umana e formazione spirituale, ciò comporta una svolta dalla soprannatura alla natura, dalla trascendenza all’immanenza.¹⁶⁵

A rompere le certezze assunta da secoli dall’umanità, contribuirono la riforma luterana con la rottura dell’unità della fede¹⁶⁶ e la rivoluzione copernicana, per cui si capovolge il modo di concepire il mondo e l’essere dell’uomo in relazione al cosmo:

«Finora egli si era saputo al centro di un mondo chiaramente ordinato e abbracciabile con lo sguardo. La sua terra, circondata dal sole e dalle stelle, era il centro dell’universo, che raggiunge il proprio culmine nell’uomo. Dal momento che ora la terra non costituisce più il punto centrale dell’universo, ma gira attorno al sole come uno dei pianeti, l’uomo si sente lanciato insieme con essa in un universo sconfinato, che egli non è più in grado di scrutare e in cui perde ogni orientamento ed ogni sicurezza. Non ha più un posto sicuro nel cosmo. A maggior ragione egli è inviato a se stesso, all’unico punto sicuro che gli è dato. Ciò lo costringe a riflettere su di sé e sveglia in lui la questione dell’essenza dell’uomo e del senso della vita.»¹⁶⁷

Tale crisi del mondo moderno, in filosofia si traduce con il ritorno al soggetto, l’uomo poiché soggetto, diventa il punto centrale, non tuttavia come centro di un ordine oggettivo dell’essere, ma come centro di un mondo soggettivo di conoscenze .

È in Cartesio (1596-1650), che ritroviamo la più completa affermazione sul soggetto umano, sostenuta contro tutti gli ostacoli che impedivano l’utilizzazione di questa categoria in antropologia.¹⁶⁸

Il soggetto, così come noi siamo abituati a intenderlo, infatti, è una categorizzazione tardiva in teologia databile all’interno dell’orizzonte della modernità. L’orizzonte in cui si comincia a parlare di ciò che condurrà alla nascita del soggetto, all’origine è quello teologico. Questa categoria addirittura nasce per opposizione all’uomo, per distinguere Dio da esso, per sottolineare che ciò che è Dio non lo è l’uomo e neppure lo può essere.¹⁶⁹

¹⁶² Trinomio caratterizzato da una spiccata propensione relazionale. Cf. M. Naro, *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull’orizzonte tematico del V Convegno ecclesiale nazionale*, *Aisthema*, Vol. II (2015), n. 1, 229.

¹⁶³ «In antropologia con la categoria di soggetto facciamo riferimento a ciascun uomo come ad un esistente unico e indeclinabile. Intendiamo connotare quell’essere, come ripetiamo spesso, irripetibile e, secondo i casi, drammaticamente solo o solitario. Il termine soggetto indica un “io” di fronte al mondo, di fronte agli altri, di fronte a sé (...).» Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, in *Il soggetto della celebrazione, a cinquant’anni dalla Mediator Dei*, P. Sorci (a cura di), Atti del convegno liturgico – pastorale, Palermo, 4-6 marzo 1997, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma, 1998, 59.

¹⁶⁴ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2007⁷, 27.

¹⁶⁵ Cf. *Ib.*

¹⁶⁶ Fin qui l’uomo occidentale si era sentito al sicuro nell’unica fede dell’unica Chiesa.

¹⁶⁷ E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 27.

¹⁶⁸ Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, in *Il soggetto della celebrazione, a cinquant’anni dalla Mediator Dei*, P. Sorci (a cura di), Atti del convegno liturgico – pastorale, Palermo, 4-6 marzo 1997, 69.

¹⁶⁹ Cf. *Ib.* 63.

Con Cartesio il centro della soggettività dell'uomo è fondato nell'*ego cogitans*, per cui questo io, che è cosciente e certo di sé prima di tutte le altre cose, non è l'uomo completo ma la pura ragione in generale, la quale in modo autonomo possiede se stessa e da stessa, mediante "idee innate", è capace di guadagnare ogni verità. Per Platone le idee sono collocate nell'iperuranio, lontane dall'uomo e dal suo intelletto. Per Cartesio il problema diventa come poterle trasferire nell'uomo senza distruggerle, da qui nasce il problema della certezza. Tale certezza può essere raggiunta solo se ci si libera del sensibile e dal corporeo.¹⁷⁰

La filosofia cartesiana si connota per un profondo dualismo tra anima e corpo, dualismo che procede ben oltre Platone ed Agostino. Spirito e materia, coscienza pensante (*rex cogitans*) e mondo esteso dei corpi (*rex extensa*), costituiscono per Cartesio, realtà radicalmente diverse, che non hanno nulla in comune tra loro. La separazione profonda tra *rex cogitans* e *rex extensa* in Cartesio, blocca la possibilità di una visione unitaria dell'uomo.

Soltanto la certezza del *Cogito* raggiunta indubitabilmente attraverso il dubbio iperbolico,¹⁷¹ è l'affermazione sicura del soggetto umano.¹⁷²

In Cartesio la categoria del soggetto è analoga poiché è applicata a Dio e pure agli uomini. In entrambi continua a esprimere un'esperienza esistenziale chiusa in se stessa e incomunicabile. Il soggetto che spunta non solo dopo, ma soprattutto per la negazione di tutto ciò che è corporeo nell'uomo, si costituisce interamente per la sua essenza razionale e spirituale.¹⁷³

La scissione tra anima e corpo, spirito e materia, operata da Cartesio produrrà una spaccatura che percorre tutta la modernità. Da una parte il *razionalismo*, che riduce l'essenza dell'uomo a soggetto pensante il quale si comprende come "ragione autonoma" fino a innalzarsi, con l'idealismo a "ragione assoluta", l'intera realtà è concepita come accadere spirituale. Dall'altra, la visione empirica e materialista, che pone la scienza naturale come la sola realtà oggettiva e scientificamente conoscibile, l'*empirismo* inglese con John Locke (1632 – 1704) e David Hume (1711-1776) si colloca esclusivamente sul piano dell'esperienza sensibile. Essa riduce la conoscenza umana a percezione sensibile e prepara la via a un materialismo che per la prima volta sarà rappresentato nell'illuminismo francese in cui il principio meccanicistico che in Cartesio riguardava la sola realtà materiale, sarà ricondotto alla realtà dell'uomo. Sono così poste le fondamenta della concezione materialistico – meccanicistica, che è ancora in atto fino ad oggi¹⁷⁴ e sfocerà nella rivoluzione scientifica propria della modernità.

La modernità d'altronde si caratterizza come l'epoca del primato della conoscenza scientifica critica che opera importanti trasformazioni nel mondo esterno e interno all'uomo, modificando il carattere delle abituali operazioni mentali degli uomini, trasformando l'intero diagramma dell'universo fisico e la struttura della stessa vita umana:

«Gli storici contemporanei hanno fatto vedere come il sorgere di questo nuovo sapere portò con il tempo a un mutamento radicale della visione del mondo, il quale diventò un oggetto

¹⁷⁰ «Io penso di non avere nessun senso, io credo che il corpo, la sua figura, l'estensione, il movimento, il luogo non siano che finzioni del mio spirito», Cartesio, *Meditazione II*, (op. cit.) in C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, 70.

¹⁷¹ Anche Agostino, procedendo come Cartesio dal dubbio, se ne liberava per affermare la certezza dell'io. Ma la filosofia cartesiana è priva della ricchezza teologica della visione iconica dell'uomo in Agostino: «Indubbiamente anche in noi vi è un'immagine di Dio, ossia dell'augusta Trinità (...), Noi infatti esistiamo, conosciamo di esistere e amiamo questo nostro essere e questa conoscenza (...) In questa triplice certezza non temo alcuno degli argomenti degli accademici che mi dicono: "e se ti inganni?" Se m'inganno vuol dire che sono. Non si può ingannare chi non esiste: se dunque m'inganno perciò io sono (...)» Cf. Agostino, *La città di Dio XI*, (op. cit.) in *Ib.* 78.

¹⁷² Cf. *Ib.*

¹⁷³ Cf. *Ib.* 71.

¹⁷⁴ Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 29.

della pianificazione della cosiddetta ragione “calcolante” (...) La matematicizzazione della natura, dunque ha ridotto la conoscenza a sola conoscenza sperimentale, di modo che la razionalità scientifica si è costituita come criterio normativo per valutare ogni altro tipo di conoscenza.»¹⁷⁵

Secondo Husserl ciò ha prodotto la dimenticanza della presenza e dell'importanza, nell'universo della conoscenza, del mondo della vita, dei problemi della soggettività e dell'esistenza umana, la quale, sfuggendo al dominio della ragione, cadranno alla fine nell'irrazionalismo. L'eclissi dei fini ha fatto sì che la ragione strumentale, anziché rendere l'uomo padrone e signore della natura, abbia finito per renderlo schiavo della tecnologia e della civiltà prodotta da lui stesso.¹⁷⁶

Kant tenterà di superare l'opposizione tra razionalismo ed empirismo ma neppure lui riesce a istituire un'immagine filosofica dell'uomo in grado di coglierlo nella sua interezza.¹⁷⁷

In Kant sarà riconosciuto l'esponente significativo dell'autonomia della ragione umana. Egli limita il conoscere al campo dei dati spazio – temporali ovvero ai fenomeni e nega la conoscenza della realtà in sé non fenomenica cioè metafisica, attribuendo carattere di pure esigenze soggettive alle idee della ragione: io (anima),¹⁷⁸ mondo, Dio.¹⁷⁹

Per Kant l'uomo non è né creatura che viene da Dio, né un prodotto naturale del mondo. Di fronte all'alternative delle possibilità riguardanti 'origine dell'uomo, o mediante creazione divina o mediante evoluzione naturale, Kant sceglie la soluzione pratico morale ed afferma che l'uomo trae la propria origine da se stesso, è lui che si auto costituisce come persona. Egli deve e può farsi tale, perché è autonomo nell'atto in cui si sottomette alla legge del dovere.¹⁸⁰

Per quanto riguarda la riflessione su Dio, sull'originaria libertà umana e immortalità dell'uomo, Kant afferma che sono “materia di fede”, dunque sottrae all'indagine filosofica la possibilità di un sapere metafisico. L'unica autorità ammessa nella conoscenza e nel giudizio morale era la ragione, il suo motto era *Sapere aude*, osa sapere, osa investigare, osa capire.¹⁸¹ La ragione umana per Kant, è determinata dalla finitezza e legata alla sensibilità, ne deriva che la conoscenza umana è limitata all'esperienza possibile e al solo fenomeno.

La reazione postkantiana sfocerà nell'idealismo tedesco che cerca al contrario di riconquistare un orizzonte assoluto di conoscenza tentando una fusione tra religione e filosofia. Per Hegel la filosofia è l'unica religione in grado di salvare l'uomo. Con l'idealismo abbiamo di fatto l'ultimo tentativo di un orizzonte metafisico del sapere filosofico.¹⁸² Solo l'uomo giacché spirito incarnato, può pensare Dio che è spirito in un movimento di autotrascendenza.

L'idealismo pone l'uomo al centro del cosmo per la sua essenza divina¹⁸³ in grado di divinizzare il cosmo stesso. Tale dignità anche per la riflessione di Hegel consiste nel

¹⁷⁵ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 46-47.

¹⁷⁶ Cf. *Ib.* 47.

¹⁷⁷ Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 29.

¹⁷⁸ Nel pensiero di Kant, l'uomo compare solo sotto il titolo di “anima”, non c'è posto in questo schema, per l'uomo intero e completo.

¹⁷⁹ Kant li intende come idee della ragion pura.

¹⁸⁰ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 65.

¹⁸¹ Cf. *Ib.*

¹⁸² «Se Dio non dovesse essere conosciuto nel senso di essere pensato, l'uomo che è spirito non potrebbe interessarsi a lui, ma si interesserebbe solo di cose non spirituali, di cose finite. Una filosofia, però, che conoscesse solo le cose finite, non sarebbe più neppure filosofia, sarebbe una semplice conoscenza del mondo e dell'uomo, sarebbe arenata nel banco di sabbia del temporale. Perché la filosofia sia filosofia e cioè religione, deve poter pensare Dio.» *Ib.* 66.

¹⁸³ A parere di Hegel il mistero dell'incarnazione rivela che la natura umana e quella divina sono identiche per essenza, di un'identità dialettica in cui Dio ha la sua autocoscienza nell'uomo.

pensiero e non nella libertà umana, nella ragione e non nella volontà. Alla base dell'idealismo c'è un'immagine dell'uomo, che da un lato si concepisce essenzialmente come essere razionale e non nella sua interezza, e dall'altro supera la ragione finita in un infinito accadere storico dello spirito, non valorizzando la sua autonomia personale e privata, né la sua libertà e responsabilità.

Nel pensiero hegheliano vengono sistematizzate anche le posizioni di Fichte secondo cui l'autocoscienza necessita di una fondazione più profonda in una preliminare origine assoluta, e la visione di Shelling secondo cui lo stesso vale per il rapporto dell'uomo con il mondo, per la possibilità dell'accordo della spontaneità soggettiva del suo pensiero con il mondo naturale oggettivo che lo precede.¹⁸⁴

Proprio queste posizioni danno luogo alla protesta che reclama un ritorno del pensiero all'uomo concreto,¹⁸⁵ la cosiddetta svolta antropologica che con Feuerbach, Marx e Nietzsche si traduce nel detronizzare Dio e porre l'uomo al suo posto. Ciò voleva dire che l'uomo e la società, non avevano più bisogno di Dio.

«Il sistema hegheliano (...) è stato l'ultimo tentativo in grande stile della filosofia di fondare la coscienza pubblica della cultura su Dio invece che sull'uomo, non ultimo proprio a vantaggio della libertà dell'uomo. Hegel si poneva così alla fine della serie degli sforzi sistematici in campo filosofico iniziati da Cartesio, i quali, di fatto, per la cultura pubblica prendevano il posto di quella confessionale divenuta controversa e, quindi, per quella funzione, surrogavano la religione divenuta inservibile, sì che potesse essere riconosciuta la rilevanza permanente della religione propria della tradizione ecclesiastica per i bisogni dell'individuo.»¹⁸⁶

Come reazione contro l'immagine semplificata dell'uomo, che razionalismo e idealismo avevano offerto, nasceranno tre gruppi sostanziali di pensiero che tenteranno un approccio antropologico concreto. Volendo sintetizzare al massimo, questi gruppi sono: materialismo ed evolucionismo; esistenzialismo e personalismo e fenomenologia e ontologia dell'uomo.¹⁸⁷

Vediamone brevemente i tratti caratteristici.

Il materialismo si diffonde a partire dai sec. XVIII e XIX e porta un radicale sconvolgimento dell'immagine dell'uomo. Alla concezione tradizionale per cui ciò che nell'uomo è spirituale, è considerato come ciò che ne definisce la sua natura in massimo grado, il materialismo oppone la tesi secondo cui l'uomo è una cosa materiale come tutte le altre. Come ho accennato nelle pagine precedenti, questa visione sarà propria dell'empirismo inglese di Locke e compare per la prima volta nell'ambiente dell'illuminismo francese del sec. XVIII.

Erede dell'empirismo inglese e dell'illuminismo francese, con A. Comte (1798-1857) si giungerà al positivismo, in cui la conoscenza scientifica è limitata a ciò che è dato "positivamente" cioè ai contenuti della sola esperienza. Comte crede in un progresso illimitato dell'umanità ed elabora la legge dei tre stadi secondo cui l'umanità, nel suo sviluppo, attraversa uno stadio teologico, uno metafisico e uno positivo.¹⁸⁸

Materialismo e positivismo non concepiscono alcun tipo di affermazione che trascende l'esperienza materiale, poiché tutto è materia e c'è solo realtà materiale.

È in quest'atmosfera che si affaccia la teoria evoluzionistica di Ch. Darwin, che porta a una nuova rivoluzione dell'immagine dell'uomo. Egli prova che ogni forma di vita è soggetta a evoluzione e in base a una selezione naturale, sopravvivono e si evolvono soltanto

¹⁸⁴ W. Pannenberg, *Teologia e filosofia*, 262.

¹⁸⁵ Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 30.

¹⁸⁶ W. Pannenberg, *Teologia e filosofia*, 262-263.

¹⁸⁷ Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 31.

¹⁸⁸ Cf. *Ib.* 31 per uno studio esaustivo sui tre stadi.

le forme di vita più forti. Questa teoria scientifica combatte l'immagine cristiana del mondo e dell'uomo, la dottrina dell'anima, della libertà e immortalità,¹⁸⁹ si prende gioco della fede in Dio che definisce il "vertebrato aeriforme". Con Darwin si supera il dualismo materia e spirito, affermando un monismo materialista.¹⁹⁰

Questa teoria influenzerà, seppure in modo diverso la filosofia di F. Nietzsche, che vede l'uomo come prodotto di un'evoluzione che non ha ancora raggiunto la propria mèta.¹⁹¹

Non solo, anche K. Marx¹⁹² e F. Hengels si muovono sotto la suggestione del pensiero darwiniano.¹⁹³

Il secondo gruppo è caratterizzato da esistenzialismo e personalismo,¹⁹⁴ come primo precursore di tale pensiero può essere ricordato B. Pascal (1632-1662), il quale si oppone alla visione razionalista di Cartesio. Per Pascal, il cuore, che con la forza penetrativa dello spirito unisce insieme intuizione e istinto, sentimento e finezza di animo, supera intelletto ridotto a pensiero razionale – matematico. Solo al cuore si schiude la profondità e la pienezza della realtà. L'uomo non può così essere compreso soltanto a partire da sé stesso in modo immanente, ma deve essere inteso in modo trascendente, a partire dal suo rapporto con Dio e non solo nella sua dimensione naturale, ma anche in quella soprannaturale.¹⁹⁵

Nel XIX sec. con S. Kierkegaard (1813-1855) si giungerà alla filosofia dell'esistenza, egli si rivolge sia contro l'idealismo di Hegel, che supera l'uomo singolo nello spirito universale e assoluto, sia contro il materialismo del suo tempo. Per Kierkegaard è in gioco l'esistenza dell'uomo singolo e concreto nella totalità dell'esperienza che di volta in volta fa di se stesso. L'uomo si esperisce nell'impotenza e nella rovina, nella colpa e nell'angoscia e solo in Dio che lo redime, trova il senso della propria esistenza.

L'esistenzialismo si presenta in varie forme, ma tutte hanno in comune in concetto di "esistenza" umana, non colta razionalmente ma rischiarata dall'immediatezza dell'esperienza e della comprensione che l'uomo ha di se stesso. In questo compito sono messi in risalto fenomeni negativi di diverso genere: la finitezza e la contingenza dell'uomo, l'angoscia e la cura (Kierkegaard e Heidegger),¹⁹⁶ il fallimento (Jasper), l'essere per la morte (Heidegger). Proprio in questi fenomeni l'uomo è ricacciato dentro se stesso e può cogliersi interamente.

¹⁸⁹ Tuttavia che una sintesi tra evolucionismo e pensiero cristiano sia possibile, lo ha dimostrato Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) che con la sua opera *Le phénomène humain* offre una visione d'insieme dell'evoluzione del mondo e della vita nel mondo. Teilhard vede nell'evoluzione umana un processo verso il "punto omega", il compimento dell'umanità nella visione teologico – cristiana in cui l'incarnazione del Figlio, costituisce già l'inizio della divinizzazione del mondo. Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 35.

¹⁹⁰ Cf. *Ib.* 33.

¹⁹¹ Mi riservo un'ampia esposizione sul pensiero di Nietzsche nel sottoparagrafo successivo.

¹⁹² Per Marx, la materia è il fondamento dell'intero esistere e il mondo fisico e storico si concludono all'interno dell'immanenza, vi è una relazione reciproca tra l'uomo e la natura, che Marx ritiene assoluta. L'uomo proviene dalla natura, agisce in essa, dipende da essa. La relazione tra uomo e natura trova una sua concezione mediante il lavoro dell'uomo, che è il punto di mediazione tra uomo e natura, e rende possibile l'umanizzazione della natura. Per Marx, il lavoro, essendo una determinazione costitutiva dell'essenza umana, identifica l'essere umano con quello che fa, con quello che con il lavoro si fa, si produce, si determina. Cf. C. Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, Ed. Lussografica, Caltanissetta, 2009, 25.

¹⁹³ «Engels scrive a Marx, a proposito del "grandioso tentativo" di Darwin, che questi ha "distrutto" la teologia e dimostrato l' "evoluzione storica della natura". Marx gli risponde dicendo che il libro di Darwin contiene la "fondazione storico – naturale" del loro punto di vista. Egli vede pertanto confermata da Darwin la sua propria posizione» E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 33-34. Per ragioni di sintesi non approfondirò il materialismo storico di Marx, Cf. *Ib.* 34-35.

¹⁹⁴ In questa categoria rientra pure la filosofia della vita di H. Bergson (1859-1941). Per maggiori esplicitazioni rimando a E. Coreth, 37-38.

¹⁹⁵ Cf. *Ib.* 36.

¹⁹⁶ Anche per M. Heidegger mi riservo una trattazione più accurata nel sottoparagrafo successivo.

In ambiente francese, l'esistenzialismo con J. P. Sartre si configura come nichilismo ateo, da una parte ed esistenzialismo cristiano¹⁹⁷ con G. Marcel.

Per quanto riguarda il personalismo invece si mostra la singolarità dell'essere personale e del rapporto interpersonale inteso anche nella sua dimensione sociale, per l'autocomprendersi umano. Tra i maggiori esponenti ricordo: M. Scheler, F. Ebner, M. Buber, A. Brunner, E. Mounier.¹⁹⁸

Infine l'ultimo gruppo costituito da fenomenologia e ontologia dell'uomo, questa s'interessa alla spiegazione filosofico - fenomenologica dell'intero fenomeno dell'esistenza umana. Tale antropologia filosofica si rifà in modo decisivo a M. Scheler (1874-1928). Egli proviene dalla fenomenologia del primo Husserl, da essa assume l'intento di descrivere e analizzare il "fenomeno" immediatamente dato. Scheler cerca di illuminare la specificità dell'essere personale – spirituale e la posizione particolare dell'uomo nel tutto del mondo e della vita.¹⁹⁹

Con Gehlen, nasce una prima forma di antropologia che studia l'uomo nell'insieme di dati provenienti dalle scienze empiriche. La conclusione di Gehlen è che, di fronte all'alta specializzazione e alla sicurezza istintuale propria degli animali, l'uomo si presenta, dal punto di vista biologico, come un "essere carente", a causa della sua povertà d'istinto e dall'assenza di specializzazione e di completezza. Per sopravvivere egli deve compensare queste carenze con le prestazioni umane superiori, quelle spirituali e culturali.²⁰⁰

Attraverso la tecnica, a parere di Gahlen, l'uomo pone il suo dominio sulla natura e pone rimedio alla carenza istintiva, dunque la tecnica è «vero specchio dell'essere umano», condizione imprescindibile dell'esistenza umana, senza la quale l'uomo non avrebbe potuto inaugurare la propria storia e non avrebbe potuto raggiungere una progressiva emancipazione dai limiti della natura vivente.²⁰¹

Dunque un uomo che si qualifica per la sua carenza in relazione agli altri esseri viventi, relegato a essere un animale, un mammifero che ha sviluppato delle doti intellettive superiori per sopravvivere. È questa l'idea che emerge dalla visione fenomenica ontologica che, di fatto, incontra molte critiche.²⁰²

Dall'analisi appena svolta sui modelli antropologici che hanno preparato e susseguito la svolta antropologica, a ragione si può affermare che la modernità, dal punto di vista teologico, culturale, religioso e politico presenta quelli che tradizionalmente consideriamo i soggetti alla base di ogni forma di cultura: Dio, uomo e mondo, la cosiddetta triade metafisica, come soggetti "forti".²⁰³

Quindi possono ancora essere considerati, almeno in una prospettiva di fede, come il Creatore, la creatura, il creato.

Mentre la postmodernità è la medesima situazione in cui questi soggetti si presentano "deboli".

R. Guardini a questo proposito parla dei tre assoluti che sono alla base della cultura umana e che sono stati posti in crisi dalla fine della modernità.²⁰⁴

¹⁹⁷ Valorizza l'esperienza dell'essere nella comunicazione e nella partecipazione personale nell'essere personale di Dio.

¹⁹⁸ Non esplicherò oltre l'esistenzialismo e il personalismo, in quanto mi servo della carrellata di pensieri filosofici per mostrare come cambia l'immagine dell'uomo. Per approfondimenti rimando al testo di E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 36-40.

¹⁹⁹ In particolare nel suo testo *La posizione dell'uomo nel mondo* (1928).

²⁰⁰ Cf. E. Coreth, *Antropologia filosofica*, 41-42.

²⁰¹ C. Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, 42.

²⁰² Cf. le reazioni scaturite in E. Coreth, *Antropologia filosofica* 42-43.

²⁰³ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 254.

²⁰⁴ Cf. i saggi raccolti in R. Guardini, *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1983.

Tenterò di spiegare che cosa significa per la cultura contemporanea che i soggetti Dio, uomo, mondo siano diventati “deboli” e abbiano dato origine a quella che si può definire una conseguente “antropologia debole”.

Per quanto riguarda il primo soggetto, ovvero Dio, si constata che nella postmodernità, non sia più considerato il Dio forte, onnipotente, fonte di ogni essere. La stessa immagine di Padre legata al Dio della Rivelazione cristiana, si è andata dissolvendosi con la detronizzazione nella società del ruolo paterno e della sua autorità umana e spirituale, all'interno della famiglia.

Possiamo dire che Dio, in qualche modo abbia perso il suo posto e più che mettere in discussione la presenza di Dio, nella postmodernità assistiamo a interrogativi sulla sua qualità: quale Dio si può concepire di fronte all'oppressione dei più deboli,²⁰⁵ alla barbarie dei popoli più civili, all'ingiustizia nella vita individuale e sociale.²⁰⁶

Il Dio cristiano viene presto sostituito con divinità “deboli”, immanenti, emozionali, a buon mercato, che speculano sui bisogni umani di autorealizzazione. Ci si rifugia in una religione elementare, legata a entità cosmiche, ai cicli della terra, alla disperata ricerca della fonte della vita e del benessere.

Un'altra causa dell'indebolimento dell'immagine di Dio è sicuramente la fine della metafisica²⁰⁷ nell'indagine filosofica.

A questo proposito l'enciclica *Fides et Ratio* commenta:

«Non è da dimenticare, d'altra parte, che nella cultura moderna è venuto a cambiare il ruolo stesso della filosofia. Da saggezza e sapere universale, essa si è ridotta progressivamente a una delle tante province del sapere umano; per alcuni aspetti, anzi, è stata limitata a un ruolo del tutto marginale. Altre forme di razionalità si sono nel frattempo affermate con sempre maggior rilievo, ponendo in evidenza la marginalità del sapere filosofico. Invece che verso la contemplazione della verità e la ricerca del fine ultimo e del senso della vita, queste forme di razionalità sono orientate — o almeno orientabili — come «ragione strumentale» al servizio di fini utilitaristici, di fruizione o di potere.»²⁰⁸

La postmodernità si caratterizza allora, per la mancanza di chiarezza su che cosa è “Dio” e ciò che s'intende per Dio ha comunque un'entità debole, che corrisponde più a un divino vissuto che a un Dio personale, interlocutore dell'uomo e creatore dell'universo.²⁰⁹

Nella prospettiva postmoderna, la religione è ridotta a etica, anch'essa debole e parziale; e nessun punto di vista religioso e non, può essere definito assoluto.

Inoltre tendenzialmente non ci si riconosce all'interno delle religioni istituzionali, oltre che non si percepisce il bisogno di una mediazione comunitaria, per cui si tende a relegare la religiosità all'interno della sfera emozionale e sentimentale privata.

Una tale visione indebolita di Dio, conduce inevitabilmente all'indebolimento della concezione dell'uomo, che per essenza e destino è aperto all'Assoluto, viene relegato alla sola immanenza.

Così R. Guardini descrive il cambiamento dell'immagine dell'uomo dal medioevo a oggi, provocato dall'indebolimento dell'immagine di Dio:

²⁰⁵ Una delle più grandi cause dell'indebolimento della concezione di Dio è senz'altro la riflessione sulla tragedia di Auschwitz, che conduce a ridimensionare l'onnipotenza di Dio. Per maggiori riflessioni rimando a I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 258-267.

²⁰⁶ Cf. *Ib.* 256.

²⁰⁷ Sui limiti e le possibilità della dissoluzione della metafisica e delle classiche strutture filosofiche nella teologia, come possibilità di ripensare le categorie teologiche a partire dal dato rivelato, rimando a I. Sanna, *Ib.* 267-276.

²⁰⁸ *EE.* 8/2471.

²⁰⁹ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 280.

«Il medioevo aveva considerato l'uomo da due punti di vista. Da un lato egli era creatura di Dio, sottomesso a Lui, completamente affidato alle sue mani, dall'altro egli portava in sé l'immagine di Dio e a Dio era direttamente riferito per un eterno destino. Assolutamente inferiore a Dio ma decisamente superiore alle altre creature (...) Da ogni lato egli stava sotto lo sguardo di Dio, ma in ogni direzione egli esercitava l'atto del suo dominio spirituale sul mondo. La trasformazione dell'immagine del mondo ha rimesso in questione questa posizione dell'uomo, e l'uomo è diventato sempre più un essere contingente, situato in un luogo qualsiasi. L'epoca moderna si è sforzata di sloggiare anche spiritualmente l'uomo dal centro dell'essere. Secondo le nuove concezioni, l'uomo non è più sotto lo sguardo onniveggente di Dio, che abbraccia il mondo, ma è autonomo, libero di fare ciò che vuole, di andare dove vuole; non è più il centro della creazione, ma una parte qualsivoglia del mondo. Da un lato, il pensiero moderno assalta l'uomo a spese di Dio, contro Dio; dall'altro, prova un piacere distruttore a farne un frammento della natura, il quale non si può distinguere fondamentalmente dall'animale e dalla pianta. L'una cosa e l'altra si congiungono e vanno riferite alla trasformazione dell'immagine del mondo.»²¹⁰

Potremmo dire che l'indebolimento del soggetto uomo, stia determinando, nella postmodernità, una svolta nella svolta antropocentrica.²¹¹

A questo punto non mi resta che presentare il terzo soggetto "forte", indebolito nella postmodernità: il mondo.²¹²

Anche per questo soggetto, vale ciò che si è osservato prima per l'uomo: il dissolversi dell'idea di Dio, ha conseguentemente ridotto la realtà mondana a un accadere casuale e senza senso. Il mondo e l'uomo non hanno più né un senso né un fine.

Il mondo non è più realtà creata da Dio con un ordine perfetto, soggetta al dominio e alla cura dell'uomo. Così commenta Nietzsche a proposito:

«Questo mondo naturale che tutto abbraccia, "l'anello degli anelli", non sarebbe creato né da Dio né dall'uomo. Esso esiste semplicemente, come una realtà a sé stante, da tempo immemorabile. Il mondo sussiste; non è nulla di diveniente, nulla di perituro. O piuttosto: esso diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a divenire né ha mai cessato di perire, esso si conserva in entrambi i processi. Vive di sé stesso: i suoi escrementi sono il suo nutrimento»²¹³.

Secondo il pensiero postmoderno e nichilista, di cui Nietzsche fu sicuramente padre,²¹⁴ il mondo è ridotto a una quantità di forza ed energia, senza alcuna mèta e fine né dunque un senso.

«Il mondo, in definitiva, non è più il mondo opera di Dio, la creazione, e la natura non è più la "madre" natura, custode gelosa della trascendenza divina e delle leggi inviolabili della vita e della morte. Essa è l'universo o gli universi, i mondi infiniti che la scienza deve scoprire e dominare. È il mondo che si può autodistruggere, che è debole, che è incerto, che ha un futuro imprevedibile. Nella sua condizione di imprevedibilità e di incertezza, il mondo è esposto a tutti i pericoli che l'intelligenza umana può inventare per modificarlo e manipolarlo.»²¹⁵

²¹⁰ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcellina, Brescia, 1993⁸, 49.

²¹¹ Questo argomento sarà ampiamente trattato del paragrafo successivo. Al momento mi limito a presentare in modo sintetico la questione.

²¹² Nel contesto del presente elaborato, per mondo intendo la realtà mondana, non solo la natura e le sue leggi, ma anche tutto ciò che gravita nella sfera quotidiana dell'uomo: il lavoro, la tecnica, la società.

²¹³ Cf. F. Nietzsche, *Trasmutazione di tutti i valori*, op. cit. in I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 387.

²¹⁴ Approfondirò nel sottoparagrafo successivo.

²¹⁵ I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 388.

A questo punto, presento due dei padri della postmodernità: Nietzsche e Heidegger, che con il loro pensiero hanno influito enormemente sui mutamenti dell' autocoscienza umana con la visione di Dio e del mondo. Per poi presentare in sintesi la lettura che De Lubac fa di entrambi e del dramma nell'umanesimo ateo.

a) *I padri della postmodernità: Nietzsche e Heidegger.*

È ormai convinzione comune degli studiosi attribuire all'apporto delle idee di Nietzsche e alla filosofia di Heidegger, il passaggio effettivo dalla modernità alla postmodernità²¹⁶. Entrambi, infatti, hanno tentato di costruire un nuovo pensiero, non tanto come superamento del moderno, quanto come una nuova fondazione.

F. Nietzsche,²¹⁷ definito da Heidegger come "l'unico credente del diciannovesimo secolo", è stato uno dei maggiori responsabili della distruzione del soggetto e del congedo della metafisica.²¹⁸

Proclamando la "morte di Dio", del Dio della metafisica, del Dio dei moralisti che identifica con il Dio cristiano, Nietzsche tenta un ritorno dell'uomo al mondo e del mondo all'uomo, dopo che, a suo parere, il cristianesimo aveva operato una profonda scissione.

Cercando di far scomparire l'orizzonte della trascendenza, egli invita l'uomo senza Dio ad affrontare questo vuoto per potersi elevare al di sopra dei dogmi e delle convenzioni e raggiungere lo stato di superuomo.

La "morte di Dio" è per Nietzsche, un proclama che dichiara la libertà dell'uomo:

«Di fatto noi filosofi e "spiriti liberi", alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come colpiti dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore trabocca di gratitudine, di meraviglia, di presentimento e di attesa- l'orizzonte ci appare finalmente di nuovo libero, posto anche che non sia chiaro, e finalmente le nostre navi possono partire, assumendo su di sé ogni rischio; ogni rischio del conoscere è nuovamente permesso, il mare, il nostro mare, è stato di nuovo aperto dinanzi a noi, forse un così aperto mare non c'era mai stato.»²¹⁹

La "morte di Dio", segna l'approdo dell'umanità a un nichilismo diffuso che condurrà l'uomo ad una pericolosa solitudine etica e religiosa.

La domanda stessa su Dio, per Nietzsche deve essere superata; a chi dubita dell'esistenza di Dio, il profeta Zarathustra dice che: «simile dubbio è ormai cosa superata da lungo tempo da tutti».²²⁰

Dalla "morte di Dio" nasce il superuomo, il quale è chiamato a superarsi per non finire nella nullità del nichilismo, egli deve vincere Dio e il nulla. Nietzsche opera così un capovolgimento rispetto alla dottrina cristiana della redenzione e sostituisce la cristologia come misura dell'umano con un'antropologia come misura del divino.²²¹

Il Cristo non rappresenta più la pienezza dell'umano, quanto una minaccia dell'annullamento e svuotamento dello stesso. Nella croce e tutto ciò che essa rappresenta per il pensiero cristiano, Nietzsche vede l'emblema della minaccia alla vita dell'uomo.

Gli stessi insegnamenti evangelici che richiamano all'al di là, al rinnegamento di sé, al peccato, al libero arbitrio, sono stati inventati per togliere valore all'unico mondo esistente.

²¹⁶ A tal proposito cf. lo studio di G. Penati, *Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Massimo, Milano, 1992.

²¹⁷ Röcken (Lipsia), 1844- Weimar, 1900.

²¹⁸ Cf. cit. in I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 161.

²¹⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in Opere V/II, M. Carpitella (a cura di), Adelphi, Milano, 1992², 150.

²²⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in Opere VI/I, M. Montinari (a cura di), Adelphi, Milano, 1986⁴, 100.

²²¹ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 164.

Nel prototipo dell'uomo buono, impartito dal cristianesimo, si è esaltato tutto ciò che è debole, malato, malriuscito e tutto ciò che è destinato ad andare in rovina, invertendo, a suo dire, la legge della selezione naturale, e ritenendo cattivo invece l'uomo fiero, che si autodetermina.²²²

L'uomo senza Dio non è costretto da una morale imposta ma rimesso alla propria responsabilità.

Il cammino dell'umanità dunque si snoda dal "tu devi" della morale cristiana all' "io voglio" e dunque alla rinascita dell'"io sono" giacché primo movimento di un'esistenza eternamente ritornante entro il mondo naturale;²²³ è in questo passaggio fondamentale che possiamo riconoscere la soglia che dal moderno, conduce al postmoderno.

L'antropologia che deriva dalla visione nietzschiana, può essere sintetizzata in un uomo privo di senso religioso e di trascendenza, che afferma se stesso, nella fedeltà alla terra e al mondo, al di sopra e al di fuori di ogni valore divino e umano, svincolato da ogni giudizio veritativo di bene e di male. Tale pensiero ha posto solide fondamenta per l'umanesimo nichilista.²²⁴

Non meno importante è stato il contributo della filosofia di Heidegger,²²⁵ la quale può essere sintetizzata nel motto: "andare verso una stella. Solo questo". La stella verso la quale l'uomo deve camminare è "la verità dell'essere", ossia ciò che è più degno di essere cercato, interrogato e pensato.²²⁶

La ricerca heideggeriana della verità dell'Essere, si contraddistingue per la ricerca del suo *archè* nel darsi storico e presente.

Il percorso di Heidegger si articola in tre fasi, in cui pur nella continuità della mèta, si è avvalso di diversi metodi e linguaggi: 1. Il periodo post-fenomenologico ed esistenziale (1925-1929); 2. Periodo della "svolta" (1930-1946); 3. Periodo ermeneutico – poetico – linguistico (1946-1976).

Nella prima fase, il metodo e il linguaggio sono fenomenologico – esistenziale. Il filosofo, attraverso l'esperienza data dall'Esserci (*Dasein*), che è il concreto io, o soggetto umano, cerca di enunciare i modi e le forme e l'apparire della verità dell'essere.²²⁷

La domanda sull'Essere, a parere di Heidegger deve partire dall'esame del modo di essere dell'uomo, circa il senso del suo esistere e dell'essere in generale. Dunque dalla sua temporalità e storicità giunse alla determinazione del senso originario dell'Essere. La sua attenzione si ferma più che al dato, al "linguaggio", tanto che la sua filosofia e fenomenologia, potremmo intenderla come "ermeneutica".

Nella seconda fase, abbandona la prospettiva antropocentrica ed esistenzialista, oltre che il metodo fenomenologico husserliano; rifiuta le qualifiche attribuitegli di esistenzialismo, nullismo e ateismo e condanna tutta la tradizione occidentale metafisica e umanistica, detta "onto-teologia occidentale". Egli indica l'apertura all'Essere come costitutiva della realtà stessa dell'uomo, realtà ek-statica e individua nel linguaggio poetico, il luogo di tale apertura,

²²² Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 164.

²²³ Cf. *Ib.* 170.

²²⁴ «Il nichilismo nietzschiano consiste, in ultima analisi, nella negazione di ogni fine (non si va da nessuna parte), di ogni valore (non c'è alcun bene oggettivo), di ogni verità (non esiste alcuna verità oggettiva). Secondo Nietzsche esiste un nichilismo buono, che deve essere perseguito con ogni determinazione, ed un nichilismo cattivo che invece bisogna scoraggiare con ogni mezzo. Il primo (...) consiste nel negare energicamente i valori, i beni e le verità del passato, per sostituirli con altri valori, altri beni ed altre verità, quelle che ha annunciato il superuomo. È un distruggere per costruire su nuove basi (...) Il nichilismo cattivo, invece, nel rassegnarsi a lasciare il mondo dei valori e dei termini di riferimento tradizionali vada alla deriva, per stanchezza e per progressivo esaurimento, senza sostituirgli nulla in cambio.» cf. *Ib.* 235-236.

²²⁵ Messkirch, 1889-1976.

²²⁶ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 171.

²²⁷ Un'importante opera di questo periodo è *Essere e tempo*, comunemente considerata come un'antropologia o fenomenologia esistenziale.

in quanto disponibilità alla voce e parola dell'Essere e non tentativo di esaurirlo o dominarlo a scopi umani.²²⁸ Nell'ultima fase, il nostro filosofo approfondirà le considerazioni attorno al linguaggio.

Per Heidegger la verità è *alētheia*, non nascondimento, un ri – velarsi che palesa ciò che era nascosto. Heidegger nega che la verità debba adeguarsi preventivamente al pensare umano²²⁹ e alle sue regole e intendimenti logico-pratiche.

Afferma che l'essenza della verità è libertà, una libertà che non è affatto quella umana di poterne mutare il senso, ma quella della verità stessa, cioè dell'Essere, libero di donarsi o non donarsi e comunque sempre inesauribile al di là di ogni parziale apparire.²³⁰

L'uomo nel suo esistere ha la capacità di accoglierla ma anche di rifiutarla, illudendosi di predeterminarla. Con Heidegger, la pretesa del mondo classico e ancora di più, di quello moderno, che riteneva l'uomo capace di determinare la verità delle cose e di usarne secondo il suo giudizio, è rovesciato: determinante non è il pensare-agire dell'uomo, ma il libero e non predeterminabile “darsi” dell'Essere.²³¹

Nella *Lettera sull'umanesimo*, appare chiara la sua svolta apparentemente antiumanista. Egli risale alle origini dell'umanesimo storico, classico, rinascimentale e moderno, ravvisando l'elemento originario di crisi nella deviazione del rapporto Essere-uomo,²³² che conduce la civiltà occidentale a un progressivo oblio della Verità dell'Essere e, quindi, a un fraintendimento teorico e pratico dell'essenza stessa dell'uomo.

Per ritornare alla verità sull'uomo, bisogna ristabilire un autentico senso dell'Essere, della sua origine indeterminabile, inoggettivabile e “sacro”, già teoricamente impensabile, irraggiungibile e immodificabile, origine e fondamento anche di liberazione umana e di donazione di senso all'esistere, come apertura dell'uomo alla trascendenza.

Da quest'oblio di senso è venuto nell'uomo moderno e contemporaneo il misconoscimento del sacro, l'assoluta esaltazione della tecnologia a fini di potenza e fruizione-distruzione della natura e dell'uomo stesso nella sua umanità e libertà.²³³

Alla distruzione critica della metafisica, Heidegger oppone una via positiva, anche se ascetica per la liberazione e donazione di significato all'umano e la riconduzione al sacro e al Dio divino. Egli individua nel linguaggio, la casa dell'Essere e luogo d'incontro con la sua verità che è anche la verità sull'uomo. Il linguaggio è portatore della verità dell'Essere che si rivela velandosi. L'uomo è ontologicamente aperto, attraverso l'ascolto, all'accoglienza della verità dell'Essere e si realizza nella sua umanità come custode e pastore dell'Essere:

«L'Essere è se stesso (...) non Dio né un fondamento del mondo. È più lontano di ogni essente e nello stesso tempo (...) è ciò che è più vicino all'uomo di qualunque singolo essente (...) vicinanza però avvertita come massima lontananza dall'uomo. Esso si rapporta

²²⁸ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 173.

²²⁹ Questa concezione della verità si oppone a quella tradizionale di *adaequatio inter intellectum et rem*, adeguazione reciproca di essere e pensare, conformità dell'essere con il pensare.

²³⁰ Uno dei luoghi del disvelarsi dell'Essere, è la tecnica. La verità delle cose è data dal produrre e dal fabbricare, perché la “realtà” delle cose è data dalla tecnica che, in base al suo programma di dominio, decide ciò che deve o non deve essere. Cf. C. Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, 41.

²³¹ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 174.

²³² «La metafisica classica, di origine platonico – cristiana ha l'ente uomo sempre e solo nel suo rapporto con l'Ente supremo, cioè Dio. Per Heidegger questo modo di pensare Dio ha come imprigionato la potenza del pensiero, togliendogli la libertà di esprimersi oltre (...) L'aver unito il concetto dell'essere al concetto di Dio ha condotto al duplice oblio che dell'essere ha corrisposto quasi specularmente, l'oblio di Dio, ed in ultima analisi alla vera morte di Dio. Stando così le cose, l'unico percorso possibile per non cadere nell'oblio di Dio e nella conseguente morte di Dio, è quello di pensare Dio senza-Dio, cioè di avvicinarsi al Dio - divino senza l'ipoteca della concezione metafisica tradizionale dell'essere e di Dio stesso.» Cf. *Ib.* 237.

²³³ Cf. *Ib.*

all'uomo nel linguaggio, casa dell'Essere, abitando la quale l'uomo e-siste appartenendo alla verità dell'Essere e custodendola.»²³⁴

In ultima analisi, secondo il pensiero heideggeriano, la salvezza dell'uomo proviene dal riconoscere la sua *humilitas*, l'umiltà dimenticata dal modello di virtù umane rinascimentale - moderno, e ridicolizzata dalla volontà di potenza del superuomo di Nietzsche. L'uomo deve accettare la sua condizione, assumendo la sua povertà nei confronti dell'Essere, rinunciando a percepire e rappresentare l'Essere secondo un linguaggio logico-rappresentativo. Deve invece custodire l'assoluta trascendenza dell'Essere e lasciare essere Essere nell'evento con il quale lo stesso si riappropria dell'uomo e lo salva dall'autodistruzione tecnologica.

Heidegger addita nella tecnica il luogo della verità dell'uomo, sottraendola al primato del soggetto, retaggio della metafisica tradizionale. Il pensiero di Heidegger, snodandosi sul legame tra essenza del nichilismo e tecnica, mette in evidenza che il soggetto diventa unico protagonista dell'illimitata oggettivazione di ciò che è tecnica. Questa subordina tutto alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano. Riducendo l'essere a ente e l'ente a semplice fondo, l'uomo dell'età della tecnica finisce per smarrire insieme all'essere se stesso.²³⁵

Potremmo sintetizzare l'apporto filosofico di Heidegger all'autocompressione dell'uomo postmoderno, con queste parole:

«L'antropologia heideggeriana postmoderna, quindi, può essere sintetizzata nella concezione di un uomo espropriato dell'essere, perché l'essere viene prima di lui; espropriato della verità, perché questa gli si svela e rivela in tutta libertà, secondo una sua legge di libero accadimento, di libero evento; espropriato del linguaggio come forma di comunicazione, perché è il linguaggio che possiede l'uomo e non viceversa; espropriato di un Dio personale, perché non sa più con quale parola nominare Dio e con quali sentimenti pregarlo.»²³⁶

Sia il pensiero nichilista di Nietzsche che quello di Heidegger, nella cultura postmoderna hanno determinato delle conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti: un pluralismo esasperato in campo epistemologico, un disarmante relativismo etico e morale; una sfiducia radicale negli ideali umani di libertà, uguaglianza; una rimozione del passato come ricchezza della memoria storica; la perdita della speranza in un'umanità che ha perso il proprio vigore spirituale, chiusa nella logica utilitaristica che la svigorisce.

Tale declino dell'umanità fu avvistato anni prima dal cardinale gesuita H. De Lubac, il quale in uno dei suoi più celebri scritti: *Il dramma dell'umanesimo ateo*, presenta una lucida analisi di ciò che stava avvenendo nell'autocompressione dell'uomo a contatto con le varie filosofie dell'umanesimo ateo, tracciandone i limiti e le possibilità.

b) *Il dramma dell'umanesimo ateo: la riflessione di De Lubac.*

Il dramma dell'umanesimo ateo, è un testo di De Lubac pubblicato nel 1944, nel contesto della Francia occupata dalle truppe tedesche. Non è uno scritto accademico, bensì un testo militante, nato come partecipazione alla resistenza da parte del teologo gesuita.

Il volume è il risultato di saggi eterogenei in cui De Lubac vede l'origine dell'ateismo moderno occidentale come prodotto dai suoi più notevoli pensatori, in particolare A. Comte, L. Feuerbach e F. Nietzsche.

Questi a loro volta sono gli ispiratori di tre filosofie di vita, tanto sociale e politica che individuale, ognuna delle quali esercita una potente attrattiva: umanesimo positivista,

²³⁴ Cf. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano, 1987, 287.

²³⁵ Cf. C. Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, 47.

²³⁶ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 181.

umanesimo marxista e umanesimo nietzschiano. Di questi dirà De Lubac: «la negazione che sta alla base di ciascuno di essi, è un antiteismo e più precisamente un anticristianesimo (...), hanno un fondamento comune nel rigettare Dio, convengono pure in risultati analoghi, il principale del quale è la distruzione della persona umana»,²³⁷ infatti un umanesimo esclusivo, senza Dio, è un umanesimo inumano.

A distanza di settant'anni, l'umanesimo ateo della nostra società vede ancora in essi i suoi fondatori.

Il teologo francese all'inizio del suo saggio pone dinanzi al lettore un'immagine suggestiva: la scultura della cattedrale di Chartres che rappresenta Adamo, un busto appena sbazzato, uscente dalla terra madre e plasmato dalle mani di Dio.

«Già il volto del primo uomo riproduce i lineamenti del suo modellatore. Parabola lapidaria che interpreta alla perfezione, in forma semplice ed espressiva, le misteriose parole del Genesi: «Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza».

La tradizione cristiana, fin dalle sue origini, non ha mai tralasciato di commentare questo versetto, nel quale ha riconosciuto il primo titolo della nostra nobiltà e il fondamento della nostra grandezza (...) Conosci dunque te stesso, o uomo.»²³⁸

Un richiamo quello di De Lubac, a riconoscere la nobiltà e la dignità propria dell'umano.

A partire da questa visione di *Humanum* che la Chiesa con la sua Tradizione, mai ha smesso di predicare, è possibile dialogare in modo critico con l'ateismo moderno, il quale per De Lubac, si presenta come *umanesimo assoluto* che ha la pretesa di essere l'unico vero umanesimo, dinanzi al quale un umanesimo cristiano non può che essere derisione.²³⁹

«Il problema posto (dall'ateismo moderno) era un problema umano – era il problema umano - e la soluzione che riceve è una soluzione che pretende di essere positiva. L'uomo elimina Dio, per poi prendere egli stesso possesso della grandezza umana, che gli pare ingiustamente tenuta da un altro. In Dio egli abbatte un ostacolo per conquistare la sua libertà.

L'umanesimo moderno si costruisce dunque sopra un risentimento, ed incomincia con una scelta. Si può chiamarlo anche, prendendo in prestito la parola da Proudhon, un *antiteismo*.»²⁴⁰

De Lubac individua innanzitutto in Feuerbach tale risentimento. Egli considerato l'ispiratore di Nietzsche e l'anello di congiunzione tra quest'ultimo e l'idealismo tedesco, riteneva che la svolta della storia sarà il momento in cui l'uomo prenderà coscienza che il solo Dio dell'uomo è l'uomo stesso *Homo homini Deus*.²⁴¹

Feuerbach è quindi colui che innesta per primo il dramma. Egli tenta di spiegare psicologicamente l'illusione religiosa in generale o, come dice lui stesso di trovare nell'antropologia il segreto della teologia.²⁴²

Per Feuerbach l'essenza umana non si trova nell'individuo considerato isolatamente, ma solo nella comunità, nell'essere collettivo. Partecipando dell'essenza collettiva l'individuo si divinizza realmente.²⁴³

Tuttavia egli respinge il titolo di ateo che secondo lui, sarebbe l'idolatra che a torto crede di essere un vero credente. Non avendo fede nella divinità dei valori, sente un certo bisogno di fissarli a un soggetto fittizio che poi prende a oggetto delle sue adorazioni.²⁴⁴

²³⁷ Cf. H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 2013⁸, 7-8.

²³⁸ Cf. *Ib.* 15.

²³⁹ Cf. *Ib.*

²⁴⁰ *Ib.* 19.

²⁴¹ Cf. *Ib.* 22.

²⁴² Cf. *Ib.* 20.

²⁴³ Cf. *Ib.*

In breve per Feuerbach sono i credenti a essere i veri atei.

Tra i discepoli più ferventi di questo filosofo ci sarà K. Marx il quale loda in termini ardenti il suo maestro di aver dissipate «le vecchie sciocchezze» per mettere al loro posto l'uomo.²⁴⁵

Dal maestro trarrà ispirazione per il suo comunismo che egli presenterà come la sola completa realizzazione dell'umanesimo; si affermerà come una soluzione integrale portata all'interno del problema umano; passando poi nella realtà delle cose esso non vorrà figurare solo come fenomeno sociale, ma anche come fenomeno spirituale²⁴⁶.

Anche Nietzsche, deve molto a Feuerbach, tanto che anche per lui Dio può essere soltanto nella coscienza dell'uomo.

Per Nietzsche la religione è un caso di alterazione della personalità e un processo di avvilitamento dell'uomo.²⁴⁷

«Nel cristianesimo questo processo di spogliazione e di avvilitamento dell'uomo ad opera di se stesso, è spinto all'estremo. (...) E' una storia lamentevole: l'uomo cerca un principio in nome del quale possa disprezzare l'uomo; inventa un altro mondo, per poter calunniare e insozzare questo; di fatto egli non afferra mai altro che il nulla e fa di questo nulla un "Dio", una "Verità", chiamati a giudicare e a condannare questa esistenza».²⁴⁸

Così in questo nuovo protagonista del grande dramma, ancora più manifestamente che in Feuerbach e nei suoi discepoli, l'ateismo è, nella sua stessa radice, un antiteismo.

Le affermazioni di Nietzsche diventeranno contagiose tanto da giungere alle estreme conseguenze con filosofi del calibro di Heidegger secondo cui bisogna passare oltre la negazione di Dio per eliminare più perfettamente ogni pericolo di ritorno affermativo, rifiutando che si ponga perfino il problema di Dio.

Per dialogare con questi profeti di sventura sceglie la figura di Kierkegaard, un filosofo che sul tema dell'ateismo si espresse così: «più idea di Dio, più io». A parere di De Lubac le analogie tra Kierkegaard e Nietzsche sono parecchie.²⁴⁹

A proposito riporta la frase di Besseloff nei suoi *Les études Kierkegaardienes*: «Perfino nella loro opposizione essi si rassomigliano, e come l'ateismo del primo non deve essere confuso con una incredulità che sarebbe impotente a credere, così la fede del secondo non può essere confusa con una credulità che sarebbe impotente a dubitare.»²⁵⁰

Tuttavia Kierkegaard è il teologo dell'oggettività ma nello stesso tempo dell'interiorità e della trascendenza. In un secolo trascinato dall'immanentismo, egli fu l'araldo della trascendenza.

Il confronto serrato prosegue con il sacerdote di un'umanità senza Dio, ossia August Comte, padre del positivismo dell'inizio del 900. Comte si spinge oltre l'ateismo, poiché per il positivista Dio è semplicemente l'inconoscibile. L'ateismo per Comte, non elimina la radice del male, infatti, creandosi il "problema di Dio", conserva le abitudini del pensare credente, conserva il solco in cui lo spirito rischia di affondare di nuovo.²⁵¹

Le sue riflessioni conducono alla fondazione di una religione dell'umanità, in cui quest'ultima prende il posto di Dio e i suoi sacerdoti saranno gli scienziati.

Il positivismo diventa essenzialmente una "religione dell'umanità" dove alla negazione di Dio segue anche per coerenza la negazione di ogni diritto, che termina in ultimo in una totale tirannia che rifiuta all'uomo ogni libertà.

²⁴⁴ Cf. H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 2013⁸, 23.

²⁴⁵ Cfr. K. Marx, *La Santa Famiglia*, (Op. Cit.) in *Ib.*, 25.

²⁴⁶ Cfr. H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 28.

²⁴⁷ Cfr. *Ib.* 30.

²⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Volontà di potenza*, (op. cit.) in *Ib.* 30-31.

²⁴⁹ Cfr., *ib.*, 71-72.

²⁵⁰ Cfr. *Ib.*, 73.

²⁵¹ Cfr. *Ib.*, 129.

L'esito di Comte sarà una duplice schiavitù: da una parte quella metafisica e dall'altra quella sociale. Questo è il bilancio di una duplice negazione che non vede e non vuole vedere nell'uomo la presenza di Dio.

Per Comte il male del cristianesimo sta proprio nell' "esagerare" il "tipo umano", nel legare ciascun uomo a Dio: «Qui, si può dire, sta il male radicale: questo legame di ciascun uomo con Dio stesso, e che lo porta a subordinare a sé il mondo. Da qui viene quella «sfrontatezza delle aspirazioni monoteiche», da qui quelle «utopie anarchiche», di cui noi oggi soffriamo.»²⁵²

Comte accusa il cristianesimo di egoismo perché esaltando l'aspetto personale, incita gli uomini a disinteressarsi dell'aspetto sociale. Nella nuova religione dell'umanità, al contrario, il singolo individuo viene incorporato al «Grande Essere» e cessa di esistere come «essere distinto». L'individuo se non è un organo del Grande Essere, altro non è che un'astrazione. Per lui non c'è salvezza che nello spirito d'insieme e nel sentimento del dovere. Ogni rivendicazione di diritti è anarchica.²⁵³

L'ultima parte del testo, De Lubac la dedica al profeta letterato, conoscitore dell'animo umano ossia Dostoevskij, il quale dipinge la figura di Cristo non come un soporifero razionale e giustificatore, ma al contrario le sue tinte sono così accese da essere il grande sconvolgitore della nostra esistenza, e in un certo senso pone Dio al gradino successivo all'ateismo.

Dostoevskij è letto da De Lubac in analogia con Nietzsche, il quale mostra una profonda stima per il letterato. Egli stesso scriverà: «Quale liberazione leggendo Dostoevskij». Le analogie rilevate sono parecchie, De Lubac scriverà: «In loro due l'umanità cerca di evadere dalla prigione in cui una cultura ristretta l'ha rinchiusa».²⁵⁴

Dostoevskij è l'immagine dell'uomo che ha attraversato pienamente fino alla fine la crisi dell'ateismo e nel suo vertice ha incontrato Dio.

«Dostoevskij è penetrato in precedenza nell'universo solitario in cui Nietzsche presto si avventurerà. Egli ha presentito la crisi, forse la più terribile di tutte, di cui Nietzsche si farà il banditore e l'operaio; l'ha vissuta ed ha assistito alla "morte di Dio" (...) L'ateismo, ideale del superuomo: in tutta la loro forza egli li ha realizzati l'uno e l'altro. Poi, nonostante tutte le complicità che essi trovavano in lui, con piena coscienza, benché non senza lotte ripetute, si è schierato contro di essi (...) Per dire tutto in una parola, egli l'ha prevenuto; ha superata la tentazione nella quale quest'ultimo doveva soccombere. Ed è questo che dà alla sua opera una portata eccezionale. Colui che vi si è immerso, ne esce immunizzato contro il veleno nietzschiano, senza per questo abbia a disconoscere la grandezza di Nietzsche.»²⁵⁵

Per Dostoevskij fuggire da Dio è fare come hanno fatto i profeti della "morte di Dio", ma accettare la sua sfida nel cammino della fede e della vita, diventa il vero richiamo per ogni uomo assetato "del di più".

Tali profeti vedono i loro antenati in Prometeo di cui fanno il primo dei martiri, nel suo tentativo di insorgere contro gli dei.

Nietzsche stesso aveva intravisto i "danni" della sua filosofia. Diceva infatti: «Per causa mia si preparerà una catastrofe di cui io so il nome, un nome che non dirò (...) Allora tutta la terra si contorcerà in convulsioni (...) Sarà l'avvento del nichilismo».²⁵⁶

De Lubac può commentare che i fatti della guerra che si stavano svolgendo, sono la verifica che dove non c'è Dio non c'è neppure uomo.²⁵⁷

²⁵² Cfr. H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 129.

²⁵³ Cf. *Ib.* 203.

²⁵⁴ Cf. *Ib.* 226.

²⁵⁵ Cf. *Ib.* 229.

²⁵⁶ Cf. *Ib.* 40.

«Che cos'è avvenuto dell'uomo di questo umanesimo ateo? Un essere che appena si osa chiamare «essere»; una cosa che non ha più interiorità, una cellula interamente immersa in una massa in divenire (...) Non c'è più in lui né fissità, né profondità. (...) Niente impedisce perciò di utilizzarlo come un materiale o come uno strumento, sia che si tratti di preparare qualche società futura o di assicurare nel presente la dominazione di un gruppo privilegiato (...) Quest'uomo è letteralmente dissolto: che sia in nome del mito o della dialettica, l'uomo, perdendo la verità, perde se stesso. In realtà non c'è più uomo, perché non c'è più nulla che trascenda l'uomo.»²⁵⁸

De Lubac conclude che l'umanesimo ateo non poteva terminare che in un fallimento: «L'uomo infatti è se stesso solo per il fatto che il suo volto è illuminato da un raggio divino. Se l'uomo si fa il suo proprio dio, può nutrire per qualche tempo l'illusione di elevarsi e di emanciparsi: esaltazione passeggera (...) Ben presto le vecchie forze del Destino che il cristianesimo aveva esorcizzate, ricominceranno a pesare su di lui.»²⁵⁹

E fa sua la teoria di Nicola Berdaev secondo cui noi stiamo vivendo un nuovo medioevo in cui l'umanità si avvia verso una nuova barbarie, diversa dall'antica ma forse più atroce, barbarie tecnica e centralizzata, barbarie riflessivamente inumana. Salvo che si riesca a trovare il Dio che da sempre la Chiesa ci propone, il Dio vivente che ha fatto l'uomo a sua immagine.²⁶⁰

Per De Lubac *l'humanum* che nasce dalla Chiesa e dalla tradizione cristiana, è un *humanum* trasfigurato, che porta l'effigie di Cristo stesso:

«La dolcezza, la bontà, la delicatezza verso i piccoli, la pietà – si la pietà-verso quelli che soffrono, il rifiuto dei mezzi perversi, la difesa degli oppressi, la oscura dedizione, la resistenza alla menzogna, il coraggio di chiamare il male con il suo nome, l'amore della giustizia, lo spirito di pace e di concordia, l'apertura d'animo, il pensiero del cielo ... ecco ciò che sarà salvato dall'eroismo cristiano, il quale farà vedere che tutta questa «morale di schiavi» è una morale di uomini liberi, e che solo essa può fare l'uomo libero (...) il cristianesimo non avrà mai reale efficacia, non avrà mai esistenza reale, e non riuscirà mai a fare delle reali conquiste che colla forza del suo proprio spirito: *con la forza della carità.*»²⁶¹

2.2 Postmodernità: svolta della svolta antropocentrica.

Da quanto è stato finora detto, la modernità ha avuto il grande pregio della scoperta della soggettività, che rappresenta di certo una conquista irreversibile per l'umanità. Tuttavia la postmodernità con la sua caratteristica di frammentarietà, professa l'impossibilità di affermare la verità sull'umano e su ciò che lo contraddistingue. Potremmo dire con C. Caltagirone, che oggi ci troviamo dinanzi a un' «afasia» veritativa sull'umanità dell'uomo.²⁶²

«Essi (le molteplici narrazioni della postmodernità), hanno provocato un "alleggerimento della verità" in favore di un "ispessimento dell'opinione" che conduce a un indebolimento, se non proprio ad una estenuazione, di ogni possibile discorso sull'uomo fondato sulla stabilità della verità.»²⁶³

²⁵⁷ Cf. H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 41.

²⁵⁸ Cf. *Ib.*

²⁵⁹ Cf. *Ib.* 44.

²⁶⁰ Cf. *Ib.*

²⁶¹ Cf. *Ib.* 105.

²⁶² Cf. C. Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, 23.

²⁶³ Cf. *Ib.* 23.

Oggi più che mai è urgente un ripensamento dell'umano, dei suoi limiti e confini; della struttura originaria della coscienza, riprendendo il filo interrotto del rapporto radicale fra verità e libertà.²⁶⁴

Tanto più che la pervasiva diffusione degli esiti della rivoluzione biotecnologica tenta continuamente di spostare i confini della definibilità dell' umano stesso.

Occorre dunque «ricollocare l'umano, l'umanità dell'uomo ad un livello alto. Del resto, è peculiarmente umana l'aspirazione degli uomini a essere sempre più umani. Se le rivendicazioni di chi oggi auspica l'inaugurazione ufficiale del post-umano hanno un senso, questo va rintracciato in direzione del più-umano e non del più-che-umano.»²⁶⁵

Facendo una lucida analisi sulla postmodernità, non è errato dire a mio avviso, che ci troviamo di fronte ad un'ulteriore svolta della svolta antropocentrica. Dal tipo umano che saprà prevalere come risposta alla domanda di senso degli uomini, dipende il destino dell'umanità intera.

Se emergono le tesi di un pensatore come E. Cioran, che ha sintetizzato la deriva della svolta antropologica, con queste parole: «L'uomo non va più di moda e va disormeggiato con tutta la sua storia»²⁶⁶, l'umano è qualcosa che, come diceva Nietzsche, “va superato”. Se ascoltiamo invece, le tesi di Pascal secondo cui «l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo»,²⁶⁷ un oltre uomo è da individuarsi nell'accrescimento della dignità umana.

L'umano oggi è sfidato da tanti punti di vista: la tecnica che non si dà limiti, la quale giunge al trans - umano che a volte consiste nella robotizzazione dell'uomo; lo sfruttamento illimitato e continuo di risorse naturali; l'indebolimento dei legami sociali e l'individualismo esasperato; la frantumazione dell'essere umano, scisso tra mente e cuore, ragione e sentimento, corpo e spirito.²⁶⁸ Tali frantumazioni feriscono l'uomo che si trova solo senza punti stabili di riferimento.

Due i possibili crocevia che ritengo fondamentali per l'autocomprensione dell'uomo postmoderno: natura/cultura e autonomia/eteronomia. Dal modo in cui saprà districarsi in questi nodi esistenziali, dipenderà la sua identità in relazione con se stesso e con il mondo.

a) *L'autocoscienza umana al crocevia tra natura e cultura.*

La moderna svolta antropologica, come abbiamo più volte sottolineato, ha provocato numerose metamorfosi che hanno inciso sul vissuto degli uomini e sul modo di auto-comprendersi.

R. Guardini, negli anni cinquanta del novecento, sintetizzò tali cambiamenti con il passaggio dal trinomio fondamentale: *Dio, creazione, culto* che aveva caratterizzato le epoche precedenti, ad un inedito trinomio, che non solo regola la nostra vita quotidiana, ma anche trasforma la consapevolezza di noi: *io, natura e cultura*.

Il primo trinomio era contraddistinto da una spiccata propensione “relazionale”: «se si sa e ci si ricorda che esiste Dio, il mondo viene compreso come posto in rapporto con Lui, quale sua creazione, e l'uomo nel mondo si concepisce come colui che del creato rende conto a Dio stesso, a Dio riconducendolo, a Dio offrendolo, per conto di Dio custodendolo.»²⁶⁹

²⁶⁴ Cf. P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Ed. Vita e pensiero, Milano, 2002, 17.

²⁶⁵ M. Naro, *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull'orizzonte tematico del V convegno ecclesiale nazionale*, in *Aisthema*, vol II (2015), n. 1, 234.

²⁶⁶ E. M. Cioran, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano, 1984, 29.

²⁶⁷ B. Pascal, *Pensieri*, Gulliver, Santarcangelo di Romagna, 1996, 160.

²⁶⁸ Cf. M. Naro, *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull'orizzonte tematico del V convegno ecclesiale nazionale*, in *Aisthema*, vol II (2015), n. 1, 235-236.

²⁶⁹ Cf. i saggi raccolti in R. Guardini, *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, 1983.

Il secondo trinomio rappresentato da tre dimensioni in sé positive, che tuttavia rischiano di confinare l'uomo entro i limiti dell'immanenza e dell'autoreferenzialità.²⁷⁰

L'importantissima scoperta del soggetto umano in epoca moderna, ha reso l'uomo consapevole di poter plasmare il mondo, studiandone le sue leggi intrinseche per poter utilizzare al meglio le sue risorse per il proprio benessere. Nello stesso tempo, l'uomo si è compreso come *natura*, pezzo di mondo e dunque ha applicato a sé gli stessi criteri di studio, e le stesse mire utilitaristiche che riserva per il mondo.

Il mondo, viene ripensato radicalmente rispetto alla tradizione biblico-cristiana, non più percepito come "creato", è un fatto "naturale", su cui l'uomo fa valere le proprie prerogative, intervenendo fattivamente su di esso, trasformandolo in *prodotto culturale*. Se il mondo non è creazione ma *natura*, anche il suo rapporto con Dio cambia radicalmente, per il fatto che Dio non è più percepito come Creatore.

Se si elimina il Creatore, si elimina anche la creatura. Se scompare la persona di Dio, scompare anche la persona dell'uomo. Non si può separare la causa di Dio dalla causa dell'uomo.²⁷¹

Al contempo, assimilandosi alla natura, l'uomo stesso si percepisce come un *prodotto culturale*.²⁷²

Stretto fra natura e cultura, smarrisce la propria consapevolezza di essere più che un fatto naturale e più che un prodotto culturale.

Il rapportarsi con il mondo, lontano dalla relazione con Dio, che lo ha posto signore e padrone del creato, porta l'uomo a smarrire la propria identità e signoria.²⁷³

Guardando la realtà con gli occhi di Dio, invece, si accorge che il mondo non è *natura* ma *opera*, prodotta sovranamente da Dio e da Lui affidata gratuitamente agli uomini.

Oggi più che mai, nella misura in cui l'uomo terrà presente la verità sul mondo, se ne farà custode, secondo il mandato genesiaco, oppure presumerà di dominarlo spadroneggiando su di esso.²⁷⁴

Il definire la realtà che lo circonda e il mondo in particolare, *natura* o *prodotto culturale*, fa sì che l'umanità prenda consapevolezza anche di se stessa in relazione a tali realtà: «Nel caso in cui il mondo venga inteso come mera natura, l'uomo stesso è compreso a partire e nei limiti della natura, quale frammento di essa; nel caso in cui il mondo venga inteso come creatura di Dio affidata alla creatività dell'uomo, questi comprende il mondo come storia in cui egli stesso ha la possibilità di realizzarsi liberamente e responsabilmente».²⁷⁵

²⁷⁰ Cf. M. Naro, *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull'orizzonte tematico del V convegno ecclesiale nazionale*, in *Aisthema*, vol II (2015), n. 1, 229.

²⁷¹ Cf. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, 336.

²⁷² Cf. *Ib.* 230.

²⁷³ «Quando dunque l'uomo penetra mediante il pensiero e il sentimento nelle profondità intime del suo io, quando egli cerca a tentoni dove lo conducano le radici del suo essere, egli perviene dapprima alla terra del campo, poi all'alito di Dio. È per questo che l'uomo si colloca nel mondo, ma dall'altra parte al di fuori del mondo; il suo "posto" è l'estremità del mondo, la soglia che passa lungo ogni particella e ogni elemento del mondo. L'uomo perciò può comprenderlo e amarlo, ma esserne anche il padrone. Quando egli vuole avere a che fare col mondo senza che Dio sia presente, allora accade la cosa terribile: egli è in quel momento abbandonato al mondo.» Cf. R. Guardini (op. cit.) in M. Naro, «*Al cospetto di Dio*». *Antropologia e teonomia in R. Guardini*, in *Ho theologos*, 17 (1999/3) 344.

²⁷⁴ Cf. M. Naro, «*Al cospetto di Dio*». *Antropologia e teonomia in R. Guardini*, in *Ho theologos*, 17 (1999/3), 345.

²⁷⁵ R. Guardini, *L'esistenza cristiana in Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, 1983, 107.

b) *Autonomia ed eteronomia.*

La nascita del soggetto da Cartesio in poi porta in se la problematica dell'identità dell'individuo come essere autonomo ma nello stesso tempo, persona, chiamato alla relazione.

In Cartesio la categoria del soggetto implica un'esperienza esistenziale chiusa in se stessa ed incomunicabile. I soggetti sebbene siano tanti, sono soli: «(...) il soggetto spunta privo di qualsiasi altra determinazione che non sia quella della sua nuda e vuota esistenza. Questa determinazione di sola esistenza di fatto, equivale ad una indeterminazione o alla assoluta indeterminazione (...)»²⁷⁶

Tale struttura peserà sempre sulla concezione del soggetto moderno e postmoderno, che avrà certezza indubitabile solo di se stesso, mentre tutti gli altri diventeranno irraggiungibili.²⁷⁷

«Con l'eclissi di Dio (...) la coscienza rimane sola e viene perciò intesa come una misura esclusivamente antropologica (...) essa si traduce nella presunzione dell'autosufficienza dell'uomo, che, deciso ad accettarne tutte le possibili conseguenze, intende disporre di se stesso soltanto per se stesso (...)»²⁷⁸

Tale solitudine non riguarderà solo gli altri, ma anche in riferimento a se. L'autonomia nella sua accezione negativa di autoreferenzialità, è sempre una tentazione dell'uomo dopo Cartesio: «L'io umano sarà in continuazione spinto ad assolutizzarsi, ratificando con ciò stesso l'assolutizzazione della sua povertà, del suo vuoto e della sua solitudine senza scampo. D'altronde al di fuori dell'io singolare tutto è fagocitato dal dubbio ed un pesante interrogativo pesa anche sulla sua reale esistenza».²⁷⁹

Da Cartesio in poi ci sono stati vari tentativi di riportare l'uomo alla sua interiorità e al bisogno di relazione. La risposta più significativa si è concretizzata nella via della responsabilità etica:²⁸⁰ «come contenuto alternativo all'egoismo del soggetto, la responsabilità potrebbe essere il nuovo nome dell'uomo e la nuova identità del soggetto stesso».²⁸¹

Uno dei massimi esponenti di questa via nuova fu Lévinas secondo cui: «L'etica comincia davanti all'esteriorità dell'*altro*, davanti ad altri, e, come ci piace dire, davanti al suo volto che impegna la mia responsabilità a causa della sua espressione umana, la quale appunto non può essere tenuta oggettivamente a distanza senza alterarsi o irrigidirsi».²⁸²

Per Lévinas, solo nel tentativo di uscire fuori dalla solitudine del soggetto, per raggiungere l'alterità etica del prossimo, si svela il senso ultimo e la grandezza dell'umano.

Dall'esperienza di un alienante autonomia in cui l'uomo perde se stesso, nasce l'esigenza di riformulare una nuova antropologia:

«*Fuori dal soggetto*, indica una rivendicazione di libertà, una nostalgia di comunione che annuncia una nuova antropologia. L'alternativa sembra quanto mai chiara e consequenziale perché o si accetta di fondare l'essere dell'uomo, e dunque anche il senso della sua esistenza nella chiusura, nella interiorità sigillata, alla maniera di una monade senza né porte né finestre, oppure è necessario ricercare percorsi alternativi.»²⁸³

²⁷⁶ Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, in *Il soggetto della celebrazione, a cinquant'anni dalla Mediator Dei*, 71.

²⁷⁷ Cf. *Ib.*

²⁷⁸ Cf. M. Naro, *Per una lettura teologica dell'antropologia tra *ethos* e *nomos**, in *La sapienza sulla bocca, la Legge nel cuore" - Antropologia etica e religioni "rivelate"*, VIII Convegno di teologia delle religioni, Palermo, 4-5 maggio 2006, (G. Bellia – M. Crociata edd.), Ed. Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009, 194.

²⁷⁹ Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, 72.

²⁸⁰ Sul tema della via etica come percorso di umanizzazione rimando al saggio di C. Caltagirone, *Diventare ciò che si è. La prospettiva etica come principio di umanizzazione*, Aracne Editrice, Roma, 2008.

²⁸¹ Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, 74.

²⁸² Cf. *Ib.*

²⁸³ *Ib.* 74-75.

Nuovi percorsi d'indagine prevedono lo studio del valore dell'Altro come costitutivo dell'io, ciò implica la costituzione di un nuovo paradigma per comprendere l'uomo: «Infatti si tratta di aprire il soggetto all'altro di se stesso senza distruggere se stesso, ma insieme senza distruggere l'altro come invece accadeva in precedenza.»²⁸⁴

L'istanza etica si connota come modo di essere della coscienza, del suo intendere, del suo sentire e desiderare. Per ciò esige di non essere riconosciuta come istanza meramente autoreferenziale:

«L'autonomia è certamente una condizione intrinseca della qualità etica (senza l'*imprinting* determinante della coscienza e della libertà, nessuna responsabilità umana degna di questo nome: nel bene e nel male). L'eteronomia istitutiva dell'etico è d'altro canto un preciso interesse della coscienza morale: essa legittima, di fronte allo sguardo di chiunque, compreso il mio, la qualità effettivamente buona del desiderare.»²⁸⁵

La coscienza d'altronde emerge e vive dall'intrecciarsi di autonomia, come libero disporsi di un io consenziente quale condizione dell'eticità dell'agire, in riferimento a un tu che lo legittima.²⁸⁶

Tale dialettica è tutta interna alla coscienza di sé ed esclude l'autoreferenzialità assoluta: «La coscienza individuale, in questo senso, è intersoggettiva ed eteroriferita nella sua più intima costituzione. Appartiene infatti alla *qualità* della sua autonomia l'individuazione di un *solido* referente eteronomo della sua legittimazione. Essa si forma insieme con la storia dell'assunzione soggettiva di responsabilità e dell'accumulo di esperienza qualitativa dell'umano che vi si iscrive nel tempo.»²⁸⁷

L'autonomia non può ridursi all'autoreferenzialità, e l'eteronomia deve essere ricondotta alla intersoggettività. L'autonomia per liberarsi dall'eteronomia la deve recuperare e riscattare nell'esperienza dell'eteroreferenzialità:

«L'Altro, nella prospettiva dell'eteroreferenzialità, non è più qualcosa o qualcuno che si impone (una legge, un legislatore), bensì una proposta, un'offerta di dialogo, qualcuno che invita e accetta l'invito a mettersi in relazione. Quando questo altro è incontrato orizzontalmente, la responsabilità diventa reciprocità, solidarietà e giustizia. Quando questo altro è incontrato verticalmente, la responsabilità torna a essere anche esperienza religiosa, senza per forza essere alienazione o sottomissione.»²⁸⁸

In teologia sono state sempre tentate delle strade per coniugare l'autonomia con l'eteroreferenzialità. Un importante proposta viene inaugurata da R. Guardini con la strada della cosiddetta "teonomia".

Per Guardini, Dio, pur conservando la sua divina alterità, non si mette in concorrenza con l'uomo anzi, l'uomo esiste grazie a Dio che gli si comunica. Dunque l'autonomia dell'uomo non è minacciata dall'alterità di Dio, bensì è custodita e garantita da questa.²⁸⁹

«Dio, in questo caso, diventa il motivo fondamentale (*nomos*) per cui l'uomo vive finalmente. E l'*ethos* dell'uomo diventa il suo intrattenersi-mai scontato, mai ovvio, mai stantio- nella relazione con Dio.»²⁹⁰

²⁸⁴ Cf. C. Peri, *Tensione tra solitudine e comunione*, 76.

²⁸⁵ P. Sequeri, *L'umano alla prova*, 66.

²⁸⁶ Cf. *Ib.*

²⁸⁷ *Ib.* 68.

²⁸⁸ M. Naro, *Per una lettura teologica dell'antropologia tra ethos e nomos*, 8.

²⁸⁹ A parere di M. Naro, negli scritti guardiniani si possono rintracciare tre coppie polari che possono aiutare a comprendere la relazione vivente e personale tra l'uomo e Dio, all'interno di un orizzonte teonomico, la dialettica polare tra: ragione e fede; peccato e grazia; destino e libertà. Cf. M. Naro, «*Al cospetto di Dio*». *Antropologia e teonomia in R. Guardini*, 345-351.

²⁹⁰ M. Naro, *Per una lettura teologica dell'antropologia tra ethos e nomos*, 9.

La proposta cristiana può aprire nuove strade di riflessione contro le derive moderne di cui la contrapposizione tra autonomia ed eteronomia è emblematica.

La differenza cristiana consiste in una “cristonomia liberante”,²⁹¹ in cui la dimensione filiare costituisce l'ontologia della creatura nuova in Cristo.

Il capitolo successivo e definitivo del mio elaborato esporrà tali questioni.

²⁹¹ Cf. M. Naro, *Per una lettura teologica dell'antropologia tra ethos e nomos*, 10.

3. LA POSSIBILITÀ DELLA CREATURA NUOVA NELLA CIRCOLARITÀ ERMENEUTICA TRA UMANIZZAZIONE E DIVINIZZAZIONE

3.1 Umanizzazione e divinizzazione: definizione dei concetti.

Accostarsi a questi due termini, rende possibile evidenziare immediatamente che, se “umanizzazione” tocca la sfera morale, etica, filosofica; “divinizzazione” si riferisce, invece, alla sfera religiosa; tenterò di definire meglio questi concetti.

Con il termine “umanizzazione” s’intende il processo dell’umanizzare, del rendere umano, civile, degno, affabile, educato.

Alla stessa sfera semantica appartiene *humanitāte*, che indica la natura umana, l’amabilità, la cortesia, l’educazione, la cultura, da questo termine i francesi hanno tratto sia *humanité*, che il più tardivo *humanitarisme* e *humanitaire*, da cui il nostro *umanitario* e *umanitarismo*.

Appare chiaro il nesso con tutto ciò che riguarda prerogative proprie della dignità umana e della sua condizione mortale.

Con l’aggettivo “umano”, la lingua italiana indica anche tutto ciò che è proprio della natura umana in quanto imperfetta, limitata, contraddittoria. L’accezione semantica del termine rimanda all’*humus*, alla terra da cui deriva l’aggettivo “umile”.²⁹²

Umanizzazione, dunque, indica quel cammino che il soggetto “uomo” compie nell’acquisizione sempre più piena e completa della sua umanità, sia per quanto concerne la dignità propria che ne deriva, sia nel riconoscimento del suo limite che lo riporta all’umiltà del suo stato di creatura.

“Divinizzazione” è un’espressione tipica forgiata dai Padri greci per esprimere lo scopo principale dell’uomo in questa vita: l’unione intima con Dio che implica la partecipazione alla sua stessa vita divina.

Ciò spiegherebbe le ragioni della perenne insoddisfazione dell’uomo e il carattere illimitato delle sue aspirazioni.

Aristotele nella sua *Politica* nota che: «La natura del desiderio è d’essere infinito e la maggior parte degli uomini vive per seguirlo».²⁹³

Tale desiderio, dal punto di vista dell’antropologia cristiana, è connaturale all’uomo in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio.

«Ciò significa che possiede nella sua stessa natura quei segni distintivi del divino, l’infinito, il perfetto, l’eterno, ecc., che caratterizzano il Dio increato e trascendente e si ritrovano come slanci nell’uomo creato e limitato. Il paradosso dunque non è nei desideri e nelle aspirazioni dell’uomo, ma nella sua stessa natura e struttura. Ciò che è paradossale non è il fatto che l’uomo aspiri all’infinito, al perfetto e all’eterno, ma che, pur essendo creato e mortale, non possa realizzarsi senza esservi condotto, senza essere divinizzato.»²⁹⁴

Sullo sfondo della teologia della divinizzazione elaborato dai Padri, vi è una rilettura della Sacra Scrittura; brevemente richiamo i brani più significativi.

In At 17, 22-34, Paolo, nel discorso all’*Aeropago*, nel quale si rivolge ai colti pagani, derisori della Resurrezione, fa leva su quanto accomuni visione cristiana e visione pagana,

²⁹² Cf. G. O’Collins G. – E. G. Farruggia, *Umano*, in *Dizionario Sintetico di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 1762.

²⁹³ Cf. (op. cit.) in G. Mantzaridis, *La divinizzazione dell’uomo*, in C. Valenziano, (a cura di), *Spiritualità cristiana orientale*, Ed. O. R. Milano, 1986, 39.

²⁹⁴ *Ib.*

dicendo: «Siamo della stirpe degli dèi»,²⁹⁵ ammonendo a non confondere il Dio vivo e ignoto con le finzioni delle mani dell'uomo.

Paolo richiama non tanto il pensiero religioso dei greci che oscillava tra l'accettazione della condizione umana coi suoi limiti e il tentativo di trascenderla nell'unione con Dio, ma la ricchezza della tradizione ebraico – cristiana.

Ho affrontato nel primo capitolo di questo elaborato il tema della chiamata originaria dell'uomo ad essere “ad immagine e somiglianza” di Dio secondo quanto emerge dai racconti di Genesi, e come nel Nuovo Testamento e in particolare nei testi paolini, l' “ad immagine” si riveli in Cristo.

Solo in Lui è superata la distanza tra Dio e l'uomo: «Perché quelli che ha conosciuti, li ha pure predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli; e quelli che ha predestinati li ha pure chiamati; e quelli che ha chiamati li ha pure giustificati; e quelli che ha giustificati li ha pure *glorificati*.»²⁹⁶

Per il Nuovo Testamento è dall'unione in Cristo e con Cristo al Padre, mediante lo Spirito riversato nei nostri cuori che l'uomo realizza il suo essere ad immagine e somiglianza di Dio e dunque viene divinizzato.²⁹⁷

Sin dagli esordi della letteratura patristica, l'Oriente Cristiano ha mostrato una spiccata propensione a formulare un'antropologia che assuma tali temi biblici orientandoli all'idea di fondo che l'uomo, essendo creato ad immagine di Dio non può che avere come vocazione: la partecipazione alla sua divinità. Nasce dunque ciò che si suole chiamare “dottrina della divinizzazione”.²⁹⁸

Sebbene le prime inarticolate espressioni in merito possiamo trovarle nell'epistolario di Ignazio di Antiochia, sarà Giustino l'iniziatore di questo filone, secondo cui «l'uomo è per natura una creatura razionale e contemplativa la cui vocazione è quella di partecipare dell'immortalità e della vita di Dio».²⁹⁹

Con Ireneo si giunge ad una sintesi teologica sulla divinizzazione, ponendo il fulcro nell'immagine e somiglianza di Dio.

Contro gli gnostici che pensavano che solo un *elite* di “pneumatici” potesse entrare nel mondo spirituale escludendo del tutto la corporeità dalla stessa definizione di uomo, Ireneo rivendica l'identità personale al corpo plasmato dalle due mani di Dio, il Figlio e lo Spirito.

Essere uomo significa che spirito, anima e corpo insieme fanno l'immagine di Dio: «Attraverso l'incarnazione il corpo fu deificato in principio e la sua gloria futura fu suggellata dalla resurrezione.»³⁰⁰

Per Ireneo, prerogativa della divinizzazione è per l'uomo l'essere immortale; l'uomo, mortale per natura, ottiene l'immortalità dalla partecipazione alla natura divina.

Conseguentemente il Verbo di Dio è diventato uomo affinché l'uomo potesse “cristificarsi”, sicché il compimento dell'immagine e somiglianza risiede proprio in questa assimilazione a Cristo. Tale divinizzazione è resa possibile dal legame ontologico tra la natura umana e quella divina che la stessa incarnazione ha determinato.³⁰¹

²⁹⁵ Cf. At 17,29.

²⁹⁶ Rm 8, 29-30.

²⁹⁷ Cf. il brano della vite e i tralci emblematico per comprendere l'unione vitale dell'uomo con Cristo: Gv 15,1-17; ribadita dal paragone con l'unione tra Gesù e il Padre: 17,21; Paolo allude allo Spirito effuso nei nostri cuori come fonte di tale unione: Rm 5,5; Il tema paolino dell'unione con Cristo: 1Cor 6,15.17.19; Rom 8,9-11; Il tema paolino dell'adozione: Gal 4,4-6; Rom 8,14-16. In 2Pt 1,4 gli uomini sono definiti: «partecipi della natura divina».

²⁹⁸ Cf. V. Polidori, “Uomo” e “persona umana” in età patristica, in *Islamochristiana*, 38 (2012), 24.

²⁹⁹ Cf. *Ib.*

³⁰⁰ E. G. Farruggia, *Deificazione e teologia moderna*, in *Civiltà Cattolica*, 1987, vol. III, 238.

³⁰¹ Cf. V. Polidori, “Uomo” e “persona umana” in età patristica, 24-25.

Grazie al contributo dei Padri Cappadoci che la teologia della divinizzazione fu portata a maturazione. Gregorio di Nazianzo coniò il termine *theōsis*, che tanto successo ebbe all'interno della teologia orientale. Ma fu il più meditativo Gregorio di Nissa ad offrire una riflessione sistematica sul tema della divinizzazione, offrendo un itinerario dell'anima umana nella sua ascesa verso Dio.³⁰²

I Cappadoci sviluppano il discorso della divinizzazione legandolo all'azione dello Spirito Santo fin'ora poco sottolineato.

Un quadro più equilibrato fu sviluppato da Atanasio che svolse il tema dell'*admirabile commercium*, o del principio di scambio: Dio si è fatto uomo affinché l'uomo potesse diventare Dio.

In Atanasio si comincia a delineare la linearità delle due polarità: Incarnazione/umanazione di Dio e divinizzazione dell'uomo.

Più specificatamente in Atanasio la deificazione comporta il rinnovarsi dell'immagine secondo la quale l'uomo fu creato.

Tale dottrina servì ad Atanasio per provare la divinità di Gesù: se fosse stato una mera creatura, non avrebbe potuto deificarci.³⁰³

Sulla scia di Ireneo e di Atanasio, Cirillo di Alessandria, sviluppa il tema della partecipazione alla vita divina. È fondamentale per l'uomo riscoprire la propria natura incorruttibile, attraverso la partecipazione alla vita di Dio: «l'immagine del Figlio di Dio è stata impressa su di noi facendoci nella sua stessa forma e imprimendo attraverso il proprio Spirito l'illuminazione come un'immagine divina su coloro che credono in Lui, sicché anch'essi possono ora essere chiamati “dèi” o “figli di Dio” proprio come Lui».³⁰⁴

Secondo Massimo il Confessore, l'uomo ha, sia nella sua origine che nel suo destino finale la “divinizzazione” come principio innato di bene che è Dio stesso.

Mediante la libera adesione alla grazia divina, l'uomo può realizzare la partecipazione alla vita di Dio, realizzando pienamente la sua umanità:

«Ogni uomo che partecipa della virtù nella ferma disposizione della sua anima, senza dubbio partecipa a Dio, che è la sostanza della virtù in quanto per libera decisione coltiva nobilmente il seme del bene secondo natura e mostra che l'inizio è identico alla fine e la fine all'inizio, o piuttosto, il medesimo è l'inizio e la fine (...) Riceve da Dio l'essere di Dio, poiché a quello che per natura è bello secondo l'immagine aggiunge per libera scelta anche l'assimilazione ottenuta mediante la virtù, grazie all'ascesa e all'affinità con il proprio principio, che sono innate in lui (...)»³⁰⁵

Per Massimo il Confessore, il peccato di Adamo consiste nel volere ottenere la divinizzazione senza Dio, ovvero auto divinizzarsi. Incarnandosi, Dio, offre all'uomo, nel corpo di Cristo, il segno di contatto con Lui e apre alla divinizzazione.³⁰⁶

A ragione Gregorio Palamas, presenta la persona della Vergine come modello dell'ascesa cristiana nel cammino della deificazione.³⁰⁷

Di tale percorso, Cristo è la guida. A parere della spiritualità dell'Oriente cristiano, l'uomo contribuisce a questo processo di trasfigurazione, percorrendo la via dell'umiliazione di sé fino alla morte.

³⁰² Cf. V. Polidori, “Uomo” e “persona umana” in *età patristica*, 24-25.

³⁰³ Cf. G. Farrugia, *Deificazione e teologia moderna*, in *Civiltà Cattolica*, 1987, vol. III, 238-239.

³⁰⁴ Clemente Alessandrino, (op. cit.) in V. Polidori, “Uomo” e “persona umana” in *età patristica*, 27.

³⁰⁵ Massimo il Confessore, (op. cit.) in *Ib.* 28.

³⁰⁶ Cf. G. Mantzaridis, *La divinizzazione dell'uomo*, in C. Valenziano, (a cura di), *Spiritualità cristiana orientale*, 40.

³⁰⁷ Cf. *Ib.*

Tuttavia anche questo percorso è dono di Dio all'uomo creato, perché nessuna creatura può da sé percorrere la strada della divinizzazione.

Tale dono è accessibile all'uomo perché Dio increato è venuto come uomo creato nel mondo in Cristo ed ha fatto dono del suo corpo che è la Chiesa.

L'opera di Cristo è l'opera del Dio uno e trino; dunque l'opera della divinizzazione è opera della Trinità, anche se ogni persona divina vi apporta la sua impronta.³⁰⁸

Nel paragrafo successivo approfondirò la prospettiva Cristotipica -Trinitaria della divinizzazione.

a) *L'iconicità ritrovata: verso una prospettiva cristotipica trinitaria.*

Uno dei più brillanti teologi ortodossi del XX secolo, V. Lossky, inquadrando l'opera della divinizzazione all'interno dell'orizzonte Trinitario scriveva:

«Il Figlio è diventato simile a noi attraverso l'incarnazione; noi diventiamo simili a Lui attraverso la deificazione, partecipando alla divinità dello Spirito Santo, che la comunica a ogni persona umana in particolare. L'opera redentrice del Figlio si rapporta alla nostra natura; l'opera edificatrice dello Spirito Santo s'indirizza alle nostre persone. Ma le due sono inseparabili, inseparabili l'una dall'altra, poiché si condizionano mutualmente, sono presenti l'una dell'altra; in una parola, non sono che una sola economia della Santa Trinità, compiuta dalle due Persone divine inviate dal Padre al mondo. Questa duplice economia del Verbo e del Paraclito ha come scopo l'unione degli esseri creati con Dio.»³⁰⁹

In Cristo, l'uomo è raccolto da Dio e condotto alla gloria del suo Regno, tale è l'opera del Dio Trinitario.

I racconti che i testi biblici fanno di determinati momenti della vita di Gesù, rivelano l'azione Trinitaria nell'autorivelazione divina e umana del Cristo.

In particolare nell'evento del battesimo³¹⁰, della Trasfigurazione³¹¹ e dell'Ascensione.³¹²

La Trasfigurazione occupa un posto centrale nella teologia e nel culto ortodosso. Secondo tale tradizione la trasfigurazione non è una trasformazione passeggera della persona di Cristo, né l'apparizione di una luce particolare che non esisteva prima, ma è la capacità data ai discepoli di vedere, ancora parzialmente, la gloria naturale della divinità del Cristo esistente sin dall'origine nella sua persona divino – umana.

La divinizzazione consiste proprio in questa capacità degli occhi di vedere nell'uomo la presenza di Dio, in forza dell'unione con Lui.

Mediante l'ascensione, l'opera dell'economia divina e della divinizzazione dell'uomo si realizza pienamente: «L'ascensione libera la natura umana dalla sottomissione alla necessità e la innalza alla gloria del Padre mediante la grazia dello Spirito Santo».³¹³

Cristo dunque è il *τύπος* in vista del quale è stato creato l'uomo sin dall'origine, così che l'iconicità ritrovata dopo la caduta di Adamo è l'immagine del Cristo, nuovo Adamo; non è infatti l'antico il modello del nuovo, ma il nuovo Adamo è modello dell'antico.³¹⁴

La prospettiva orientale sottolinea che il motivo dell'incarnazione non è la salvezza dal peccato originale, ma la restaurazione del rapporto iconico tra Dio e l'uomo.

³⁰⁸ Cf. P. G. Gianazza, *Temî di teologia orientale 2*, EDB, Bologna, 2012, 99.

³⁰⁹ V. Lossky, (op. cit.) in *Ib.* 99-100.

³¹⁰ Cf. Mt 3,13-17 e par.

³¹¹ Cf. Mt 17,1-13 e par.

³¹² Cf. At 1,9-11.

³¹³ Cf. P. G. Gianazza, *Temî di teologia orientale 2*, 42.

³¹⁴ Cf. Rm 5,4.

Nella vocazione originaria ad essere ad immagine divina, Dio dona la capacità all'uomo stesso di avere come propria *humanitas* e *dignitas humanitate* il cristotipo.

Non solo, egli è metafisicamente creato ad immagine della Trinità che in se è comunione d'amore.

Tale è la prospettiva dei Padri, ricordo ad esempio che Gregorio di Nissa usa termini mutuati dalla speculazione trinitaria (natura, consustanziale, connaturale) per descrivere la natura dell'uomo, tanto che tutta la sua antropologia è basata sulla riflessione trinitaria.³¹⁵

Il Nisseno sottolinea l'infinita distanza che esiste tra creatura e Creatore, ma anche l'identità tra la natura umana e quella assunta da Cristo nella sua umanità, tanto da poter affermare che la vera natura umana è quella di Cristo. Sta qui il nesso ineludibile tra antropologia e cristologia e dunque teologia trinitaria.

La cristificazione non avviene per il pensiero del Nisseno, solo per *μίμησις*, ma per una vera e propria partecipazione a livello ontologico.

Da qui l'utilizzo del termine *φύσις* e *ὁπόστασις* indifferentemente per la Trinità e per l'uomo: «come nella Trinità non ci sono tre dèi, analogamente non si può parlare di molte umanità, ma di un'unica natura umana. Viceversa, mentre l'attività della Trinità è unica, nell'uomo è presente un'attività (*ἐνεργεία*) per ogni individuo.»³¹⁶

Dunque è la natura umana di Cristo a dare accesso all'uomo alla pericorese trinitaria.

L'iconicità ritrovata non può che avere l'orizzonte ampio e illuminato della prospettiva cristotopica – trinitaria come realizzazione piena dell'umanità, intesa come ogni uomo e non solo cristiano.

Ogni uomo infatti, indipendentemente dalla propria fede, ha in sé la forma, il *τῶπος* di Cristo ed è chiamato a realizzare tale forma in un percorso che implica più crescita umana dunque, più forma divina; tenterò nel prossimo paragrafo di esplicitare meglio il concetto.

b) *Il proprium della proposta cristiana: la circolarità ermeneutica tra umanizzazione e divinizzazione.*

Scriveva R. Guardini nel 1953: «Solo chi conosce Dio conosce l'uomo»,³¹⁷ con queste parole il teologo tedesco, sottolineava la necessità della proposta cristiana sull'uomo nel periodo della crisi del soggetto che prospetta l'alba del postmoderno.

Quest'affermazione verrà ripresa da Paolo VI nell'omelia tenuta nella celebrazione conclusiva dell'ultima sessione del concilio, il 7 dicembre 1965:

«(...) se noi ricordiamo come nel volto d'ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle sue lacrime e dai suoi dolori, possiamo e dobbiamo ravvisare il volto di Cristo, il Figlio dell'uomo, e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo ravvisare il volto del Padre (...), il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo.»³¹⁸

In queste parole è condensata l'originalità del messaggio cristiano che la Chiesa nel Concilio Vaticano II, riproporrà con forza.

Così recita la *Gaudium et Spes* al numero 3:

³¹⁵ Cf. V. Polidori, "Uomo" e "persona umana" in *età patristica*, 26.

³¹⁶ Cf. *Ib.*

³¹⁷ Cf. R. Guardini, *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo*, in *Humanitas*, (1953), 1069-1079.

³¹⁸ Paolo VI, *Omelia nella IX Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *EV.*, I/461, EDB, Bologna, 1979¹¹

«Si tratta di salvare l'uomo, si tratta di edificare l'umana società. È l'uomo dunque, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto il santo Concilio, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa, al fine d'instaurare quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione.»³¹⁹

E ancora Gaudium et Spes 22:

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo (...) Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione (...) Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo (...) E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale. Tale e così grande è il mistero dell'uomo, questo mistero che la Rivelazione cristiana fa brillare agli occhi dei credenti.»

Le parole del Concilio esprimono con una forza e un'eloquenza mai prima udita la novità del messaggio cristiano per l'uomo, ovvero che in forza dell'incarnazione del Figlio di Dio, ogni uomo è in cammino verso la divinizzazione la quale realizza pienamente la sua umanità. La grazia che agisce invisibilmente nel cuore di ogni uomo di buona volontà, realizza in lui la forma di Cristo.

Umanizzazione e divinizzazione in forza della grazia divina, non sono due poli opposti ma costituiscono una circolarità in cui sempre la grazia previene e accompagna l'umanizzazione dell'uomo verso la piena conformazione a Cristo.

A parere di H. Küng il mondo contemporaneo non ha bisogno di una teoria della divinizzazione, bensì sarebbe meglio che la dottrina cristiana parlasse di umanizzazione; in questo caso non fa altro che scindere e porre in rette parallele i due concetti:

«C'è ancora oggi un uomo ragionevole che voglia diventare Dio? Massime patristiche che allora infiammavano gli animi di entusiasmo, come "Dio si è fatto uomo perché l'uomo si faccia Dio", urtano oggi contro un muro di quasi totale incomprendimento. Di grande attualità per un uditorio ellenistico, il tema dello scambio tra Dio e uomo (o delle due nature) non è più un tema in un'epoca in cui assenza di Dio ed "eclissi di Dio" sono così drammaticamente percepite. Il nostro problema non si chiama più divinizzazione, bensì *umanizzazione dell'uomo*. Anche nel Nuovo Testamento quanto è accaduto in e con Gesù di Nazaret non viene ovunque interpretato come incarnazione di Dio, o meglio del Figlio o Verbo di Dio. Questa interpretazione può avere ancora un senso per l'uomo d'oggi solo in quanto abbia qualcosa da dire per l'umanizzazione dell'uomo.»³²⁰

Davanti a tale affermazione, K. Rahner si disse scosso, lui che aveva tentato di tradurre in chiave moderna il messaggio della deificazione, convinto che in tale messaggio vi fosse la novità cristiana, in grado di proporre un modello antropologico forte.

Secondo K. Rahner, grazie all'iniziativa divina, l'uomo diviene *partner di Dio*, stringendo con Lui un accordo così stretto che l'uomo diviene la manifestazione di Dio nel mondo, ciò che è accaduto come caso unico nell'incarnazione.

³¹⁹ Cf. GS. 3.

³²⁰ H. Küng, *Essere cristiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1976, 501.

È questa la prospettiva che spinge K. Rahner a concepire la storia come “storia di deificazione” e di “pneumatizzazione del mondo”.

Tra Dio e l'uomo esiste un'unità nella distinzione, questo spiegherebbe l'immagine e la somiglianza con Dio, tanto che Dio può essere rappresentato nel mondo solo da ciò che gli è simile, ovvero l'uomo, autodonandosi a Lui.

Tale processo di auto donazione, soggetto alla libera accoglienza umana, fa dell'uomo una nuova creatura, in forza della grazia donata e accolta.

Il grande merito di K. Rahner sta nell'apertura al pensiero della teologia orientale, convinto com'era che questa potesse sospingere la teologia occidentale verso una visione più pneumatologica, che sappia dare risposte concrete alla ricerca dell'umano autentico.³²¹

La circolarità ermeneutica tra umanizzazione e divinizzazione fornisce la risposta sovra eccedente di Dio al desiderio dell'uomo di farsi Dio, propria del mondo contemporaneo.

Il Dio cristiano non annichilisce l'uomo, non lo vuole schiavo ma padrone e signore, libero nel suo essere icona di Dio.

Questa è la novità cristiana che oggi più che mai urge proclamare, riscoprendo la teologia dell'immagine la quale afferma che non c'è deificazione senza umanizzazione, e d'altro canto un'umanizzazione vera, implica la deificazione.

Nel prossimo paragrafo approfondirò quello che, a mio avviso, è il substrato per poter parlare di circolarità ermeneutica tra umanizzazione e divinizzazione, ovvero l'ontologia filiale della creatura nuova.

3.2 L'ontologia filiare della creatura nuova.

Da quanto emerge dal dato scritturistico, la novità della proposta antropologica cristiana sta nello stabilire in termini di “filialità” la vocazione umana.

Presenterò sinteticamente i brani della Scrittura e in particolare del Nuovo Testamento, che attestano quanto ho affermato.

Il tema della filialità è affrontato in modo modesto nei Sinottici e in riferimento al rapporto che lega Gesù a Dio Padre.

Nella persona di Gesù ci viene rivelato, come mai prima d'ora era avvenuto nella storia d'Israele, una paternità di Dio che in Cristo si estende a tutti gli uomini.

I Sinottici mettono sulle labbra di Gesù solo una volta l'originale aramaico “abbà”, utilizzato nel linguaggio familiare per rivolgersi al padre: (Mc 14,36; cf Rm 8,15; Gal 4,6).

In tutte le occasioni in cui, nei Sinottici, Gesù ha Dio come interlocutore, lo chiama “Padre”.³²²

Tra queste invocazioni risalta il cosiddetto inno di giubilo, una delle poche occasioni in cui Gesù designa se stesso come “Figlio”: «In quel tempo Gesù prese a dire: “Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, perché così ti è piaciuto. Ogni cosa mi è stata data in mano dal Padre mio; e nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio, e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo”.»³²³

In questo brano emerge il rapporto di particolare intimità che c'è tra il Padre, il Figlio e coloro ai quali al Figlio è piaciuto rivelare il Padre, ovvero l'umanità.

Riecheggia la “preghiera sacerdotale” del capitolo 17 del quarto Vangelo: «Padre, io voglio che dove sono io, siano con me anche quelli che tu mi hai dati, affinché vedano la mia gloria che tu mi hai data; poiché mi hai amato prima della fondazione del mondo. Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto; e questi hanno

³²¹ Cf. G. Farruggia, *Deificazione e teologia moderna*, in *Civiltà Cattolica*, 1987, vol. III, 242-243.

³²² Cf. Mc 15,34 e par.

³²³ Cf. Mt 11,25-27.

conosciuto che tu mi hai mandato; e io ho fatto loro conoscere il tuo nome, e lo farò conoscere, affinché l'amore del quale tu mi hai amato sia in loro, e io in loro».³²⁴

Questa speciale relazione di Gesù con Dio in virtù della quale è suo "Figlio", esiste già all'inizio della sua vita pubblica,³²⁵ e anche all'inizio della sua vita terrena.³²⁶

Ma la cristologia (dei primi tempi) vide la realizzazione piena di questa filiazione di Gesù, nel momento della resurrezione, con la sua piena intronizzazione come signore: (Rm 1, 3 ss.; Fil 2, 11; At 2, 14 ss.; 3, 12 ss.; 10, 34 ss. etc.).³²⁷

La pienezza della signoria di Cristo resuscitato porta con sé una speciale manifestazione della paternità di Dio: (Cf. 2 Cor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 17; Fil 2, 11; Rm 6,4).

Nella letteratura giovannea il tema della filialità, appare sfumato.³²⁸

Mentre è negli scritti di Paolo che tale paternità divina e la conseguente filialità umana trova pieno sviluppo:

«La formula "Dio padre del nostro Signore Gesù Cristo" è presente cinque volte (2 Cor 1, 3; 11, 31; Rm 15, 6; Col 1, 3; Ef 1, 3). La paternità di Dio verso gli uomini è evocata trentadue volte, otto volte quella comune a Cristo e a noi (1 Cor 15, 24; Gal 4, 6; 8, 15; Col 3, 17; Ef 1, 17; 2, 18; 5, 20). Paolo presenta inoltre diciassette volte Gesù come Figlio di Dio, e tredici volte attribuisce agli uomini il titolo di figli di Dio (Gal 3, 26; 4, 6.7; Rm 8, 14.16.17.19.21; 9, 7.8.26; Fil 2, 15; Ef 5, 1(...)) Il termine specifico *hyothesia* (figliolanza) è presente quattro volte con certezza (Gal 4, 5; Rm 8, 15; 9, 4; Ef 1, 5) e forse anche un altro testo (Rm 8,23).»³²⁹

Sono questi ultimi brani in cui è utilizzato il termine *hyothesia* (figliolanza),³³⁰ che vorrei mettere in rilievo per fare emergere il fondamento ontologico della vocazione di ogni persona, non solo a seguire Cristo, ma ad essere *alter Christus*. Dal riconoscersi figli, creati ad immagine e somiglianza di Dio, dipende l'assunzione di tale dignità.

«Lo statuto del cristiano, di fatto, in divenire è la filiazione. Adottato da Dio in Cristo, il cristiano è ed è chiamato a vivere da Figlio di Dio.»³³¹

Di seguito riporto i brani: «ma quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare quelli che erano sotto la legge, affinché noi ricevessimo l'adozione. E, perché siete *figli*, Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, che grida: «Abbà, Padre». Così tu non sei più servo, ma *figlio*; e se sei figlio, sei anche erede per grazia di Dio.»³³²

« E voi non avete ricevuto uno spirito di servitù per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito di *adozione*, mediante il quale gridiamo: «Abbà! Padre!» Lo Spirito stesso attesta insieme con il nostro spirito che siamo *figli* di Dio. Se siamo *figli*, siamo anche eredi; eredi di Dio e coeredi di Cristo, se veramente soffriamo con lui, per essere anche glorificati con lui (...) non solo essa, ma anche noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi, aspettando l'adozione, la redenzione del nostro corpo.»³³³

³²⁴ Cf. Gv 17, 24-26.

³²⁵ Cf. Mc 1, 11 e par.

³²⁶ Cf. Lc 1, 35.

³²⁷ Cf. L. F. Ladaria, *Antropologia Teologica*, Edizioni Piemme, 283.

³²⁸ Cf. Gv 1, 12; 11, 2; 12,36; 1Gv 3,1.2. 10; 5, 2.

³²⁹ G. Gennari (art. cit.) in B. Moriconi, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, in AA. VV., *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, B. Moriconi (ed.), Città Nuova, Roma, 2001, 346.

³³⁰ «Secondo il GLNT, il termine *hyothesia*, non compare nel mondo greco, prima del II sec. a. C. e significa "l'accettazione come figlio". Nel NT, Paolo, il solo che se ne appropria, usa questo vocabolo per indicare l'assunzione dei credenti a figli di Dio, come puro dono di Dio mediato dall'Incarnazione e da accogliere nella fede. » Cf. *Ib.* 350.

³³¹ Cf. *Ib.* 336.

³³² Gal 4, 4-7.

³³³ Rm 8, 15-17. 23.

«avendoci predestinati nel suo amore a essere *adottati* per mezzo di Gesù Cristo come suoi *figli*, secondo il disegno benevolo della sua volontà.»³³⁴

In questi testi, Paolo è il primo ad usare *hyothesia* in senso teologico. Egli non spiega mai il termine, ma è chiaro, soprattutto da Rm 8, 17 -in cui è affermata in parallelo con la coeredità di Cristo - e da Ef 1,5- in cui la predestinazione divina all'adozione è causata da Cristo - che egli intende, con essa, il dono filiale che Dio accorda attraverso il Figlio.

In questo senso, *hyothesia* è anche sinonimo di diritto all'eredità (cf. Rm 8, 16-17) e di libertà, come sottolinea il contrasto tra spirito di schiavitù e spirito di adozione filiale (cf. Rm 8,15).

Paolo parla della filiazione adottiva, sia in termini di presente (Cf Gal 4,5; Rm 8, 15) che di futuro (cf. Rm 8,23; Ef 1,5). Sottolineando, così, sia il dono ricevuto in forza di Cristo, sia lo scopo da raggiungere, ovvero la glorificazione, ad una condizione: «se veramente soffriamo con lui, per essere anche glorificati con lui.» (Cf. Rm 8,17).

L'adozione a figli di Dio è, infatti, il mezzo con cui si entra a far parte della figliolanza divina, il che comporta l'essere conformati al Figlio unigenito del Padre.³³⁵

Anche per Paolo, dunque l'attributo di Figlio è di per sé esclusivo di Cristo. In forza della sua morte e resurrezione, i credenti godono, di una reale fratellanza con lui e di una vera relazione filiale con Dio.

In questo senso, è chiaro che la sua filiazione è ontologicamente superiore alla nostra, ma in forza dell'incarnazione,³³⁶ il Figlio di Dio si fa Figlio dell'uomo e ha assunto la povertà e la debolezza dell'essere umano.³³⁷

Tale è la novità cristiana che il Figlio di Dio, facendosi figlio dell'uomo, è diventato “primogenito tra molti fratelli”, guidati dallo stesso Spirito i credenti, possono rivolgersi a Dio chiamandolo “Abbà”, “padre”, quello stesso Spirito li assicura che sono figli di Dio (cf. Rm 8, 9.14. 16).

È questo il disegno del Padre che in Cristo è stato portato a termine: «Vedete quale amore ci ha manifestato il Padre, dandoci di essere chiamati figli di Dio! E tali siamo. Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui. Carissimi, ora siamo figli di Dio, ma non è stato ancora manifestato ciò che saremo. Sappiamo che quand'egli sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo com'egli è» (1 Gv 3, 1-2).

L'adozione filiale costituisce una nuova nascita per la nuova creatura che in Cristo realizza la propria vocazione ad essere a immagine di Dio.

Cristo è il prototipo dell'uomo vero, buono, libero e realizza le parole inconsapevoli di Pilato: «Ecco l'uomo!».

A tal proposito scriveva Cabasilas:

«Nella nascita naturale, il genitore dà “sperma” e “inizio” di vita a suo figlio, ma, poi il modo di vita di ogni singolo uomo fa differire piuttosto che assomigliare ogni figlio rispetto al genitore; nella nascita spirituale, invece, Cristo dà all'uomo la Sua vita, e questa vita di Cristo è la nuova e vera vita dell'uomo. Nella nascita naturale, il genitore dà a suo figlio la possibilità di sviluppare occhi e membra simili ai suoi; nella nascita spirituale, invece, Cristo offre all'uomo i suoi occhi e le sue membra. La nascita naturale è una separazione della madre dal figlio; la nascita spirituale, invece è una perenne unione, e se l'uomo si separa da Cristo, egli muore.»³³⁸

³³⁴ Ef 1,5.

³³⁵ Cf. B. Moriconi, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, in AA. VV., *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, 351.

³³⁶ Cf. Gal 4,5.

³³⁷ Cf. B. Moriconi, *La filialità divina base dell'antropologia teologica cristiana*, 348.

³³⁸ Cf. P. Nellas, *Voi siete dèi, antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova Editrice, Roma, 1993, 139.

Ciascun uomo porta impresso nell'intimo, fin dalla sua generazione, il progetto filale, ovvero l'immagine del Figlio.

Essendo puro dono del Padre, la filiazione divina riguarda tutti gli uomini indistintamente, a prescindere dal proprio credo religioso.

Nella morte e resurrezione di Cristo entrano infatti tutti gli uomini di buona volontà, che sinceramente seguono i dettami della propria coscienza.

Nei sottoparagrafi successivi mi soffermerò su due dei luoghi in cui avviene la conformazione a Cristo nella sua umanità e divinità:³³⁹ la celebrazione sacramentale, luogo privilegiato per il credente in Cristo e la prospettiva etica, ovvero la ricerca di ciò che è bene e l'attuazione nella vita di ogni giorno.

Entrambe le prospettive sono essenziali per l'uomo credente che non può vivere un culto staccato dalla vita; mentre la seconda è estesa a ogni uomo di buona volontà che seguendo i dettami della propria coscienza, non è lontano dal Regno di Dio.

a) *La celebrazione sacramentale: luogo della cristificazione.*

Come Dio, alla cui vita partecipa l'uomo divinizzato, non è un'individualità ma tre persone in comunione, l'immagine di Dio segnata nell'uomo, fa di questi un essere sociale che viene divinizzato all'interno della comunità ecclesiale.

Questa comunità in quanto corpo di Cristo, prende vita dalla celebrazione sacramentale, come evento di comunione o comunione di divinizzazione: «La comunione della divinizzazione non è una comunione di principi o di istituzioni né di valori oggettivizzati. La comunione della divinizzazione è una comunione di persone; e in quanto comunione di persone è comunione d'amore e di libertà, comunione di dono e di pienezza totale ad immagine e con la partecipazione del Dio trinitario.»³⁴⁰

I sacramenti sono segni efficaci e sensibili della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso cui viene elargita la vita divina.

Con i sacramenti il cristiano è amalgamato a Cristo e assume l'essere cristocentrico e crismorfico. In questo modo: «il Padre (...) riconosce nei nostri volti lo stesso Volto del Figlio e riconosce in noi le membra del Figlio unigenito. Così, essendo noi conosciuti da Colui che conosce le proprie cose, dall'invisibilità e dall'oscurità dell'oblio, usciamo alla luce della Verità».³⁴¹

Presento in breve i sacramenti dell'iniziazione cristiana e la grazia della cristificazione che per mezzo di essi viene operata nel cristiano.

Con il battesimo l'uomo partecipa realmente della morte e resurrezione di Cristo, alcuni autori sostengono che vi partecipa "biologicamente".³⁴²

«Così, mediante il battesimo, gli uomini vengono inseriti nel mistero pasquale di Cristo: con lui morti, sepolti e resuscitati, ricevono lo spirito dei figli adottivi che ci fa esclamare: "Abbà Padre", e diventano quei veri adoratori che il Padre ricerca.»³⁴³

Il battesimo, porta dei sacramenti, costituisce letteralmente una nuova nascita in Cristo e, in quanto tale, una nuova creazione dell'uomo che assume la forma della natura deificata di Cristo.³⁴⁴

³³⁹ Lo Spirito infatti soffia dove vuole e nei modi più disparati, unici e irripetibili, conforma ogni uomo al Cristo, vero uomo.

³⁴⁰ Cf. G. Mantzaridis, *La divinizzazione dell'uomo*, in C. Valenziano, (a cura di), *Spiritualità cristiana orientale*, 45.

³⁴¹ Cf. P. Nellas, *Voi siete dèi, antropologia dei Padri della Chiesa*, 141.

³⁴² Cf. *Ib.* 142.

³⁴³ Cf. *SC.* 6.

³⁴⁴ Cf. *LG.* 7.

Con il sacramento della cresima poi, il battezzato, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, viene consacrato per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le sue attività, sacrifici spirituali e fare conoscere l'amore di Dio.³⁴⁵

Il sacramento della cresima costituisce la Pentecoste di ogni singolo uomo e imprime il segno dell'appartenenza a Cristo:

« Per mezzo di questa unzione il cresimando riceve « il marchio », il sigillo dello Spirito Santo. Il sigillo è il simbolo della persona, il segno della sua autorità, della sua proprietà su un oggetto – per questo si usava imprimere sui soldati il sigillo del loro capo, come sugli schiavi quello del loro padrone (...) Cristo stesso si dichiara segnato dal sigillo del Padre suo. Anche il cristiano è segnato con un sigillo: « È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2 Cor 1,21-22). Questo sigillo dello Spirito Santo segna l'appartenenza totale a Cristo, l'essere al suo servizio per sempre, ma anche la promessa della divina protezione nella grande prova escatologica.»³⁴⁶

La Santa Eucarestia poi, completa l'iniziazione cristiana. Attraverso di essa coloro che con il battesimo sono stati elevati alla dignità del sacerdozio regale e conformati più profondamente a Cristo mediante la Confermazione, partecipano con tutta la comunità al sacrificio del Signore.³⁴⁷

All'eucarestia sono ordinati tutti i sacramenti, i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, in quanto l'eucarestia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana.³⁴⁸

«L'eucarestia è il centro e la fonte della vita spirituale in Cristo. Qui l'unione con Cristo è totale e completa. L'uomo intero, in tutte le sue dimensioni e con tutte le sue funzioni e sensazioni psicosomatiche, si unisce in una profonda unione con Cristo, si *trasforma* e si *cristifica* (...) La cristificazione dell'uomo non è una semplice illusione, che il fedele produce a proprio beneficio. L'uomo non è come se divenisse membro di Cristo: *lo diviene realmente.*»³⁴⁹

A parere di Cabasilas, e dunque secondo la tradizione cristiano orientale, il battesimo conferisce una nuova nascita, la confermazione dà il movimento e l'eucarestia è fonte di vita.³⁵⁰

Oltre ai sacramenti dell'iniziazione cristiana che fondano la vocazione comune di tutti i discepoli di Cristo e conferiscono la grazia necessaria per vivere secondo lo Spirito, Cristo ha affidato altri sacramenti alla sua Chiesa in aiuto alla cristificazione delle membra del suo corpo.

I sacramenti detti di guarigione ovvero: il sacramento della penitenza e l'unzione degli infermi. Gesù Cristo medico delle anime e dei corpi, guarisce le nostre infermità fisiche e morali che impediscono alla vita divina che cresce in noi di giungere al suo pieno compimento.

Altri due sacramenti: l'Ordine e il Matrimonio, sono ordinati alla salvezza di tutto il Corpo di Cristo.

«In questi sacramenti, coloro che sono già stati consacrati mediante il Battesimo e la Confermazione per il sacerdozio comune di tutti i fedeli, possono ricevere consacrazioni particolari. Coloro che ricevono il sacramento dell'Ordine sono consacrati per essere « posti, in nome di Cristo, a pascere la Chiesa con la parola e la grazia di Dio ». Da parte loro, « i

³⁴⁵ Cf. *LG*. 10.

³⁴⁶ Cf. *CCC*. 1295 – 1296.

³⁴⁷ Cf. *Ib.* 1322.

³⁴⁸ Cf. *LG*. 11.

³⁴⁹ Cf. P. Nellas, *Voi siete dèi, antropologia dei Padri della Chiesa*, 146 – 147.

³⁵⁰ Cf. *Ib.* 151.

coniugi cristiani sono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato.»³⁵¹

Da quando emerso fin qui, la celebrazione dei sacramenti cristiani diviene il luogo privilegiato in cui la vita divina prende forma nel credente. Infatti nella liturgia cristiana, la Chiesa celebra principalmente il mistero pasquale di Cristo, per mezzo del quale è stata compiuta la nostra salvezza, affinché, i fedeli ne vivano e rendano testimonianza nel mondo.³⁵²

A ragione si parla dei sacramenti come della “festa di Dio” all’umanità, ciò significa: «lasciare che sull’uomo si posi lo sguardo compiacente del Padre in maniera tale che venga alla luce che ciascun uomo è pensato nel Figlio ed amato nello Spirito fin dall’eternità ed è desiderio di Dio rendere partecipe la creatura della sua stessa vita: i cristiani celebrano perché *sono celebrati* da Dio.»³⁵³

Nello stesso tempo i sacramenti possono essere definiti come la “festa dell’uomo” a Dio mediante il rendimento di grazie che si eleva a Dio dal cuore della comunità che con stupore celebra le sue meraviglie.³⁵⁴

b) *La prospettiva etica come principio di umanizzazione.*

La convinzione che la dimensione etica dell’uomo si concretizzi come pratica e forma di vita compiuta, rappresenta una delle più significative aperture della riflessione morale contemporanea.³⁵⁵

Oggi si ha la consapevolezza che la moralità costituisce un aspetto importante dell’umanità dell’uomo e favorisce la sua realizzazione come soggetto umano integrato nelle varie dimensioni della sua vita.

Da qui la necessità oggi, di fornire modelli etici rilevanti per la costituzione dell’identità soggettuale dell’uomo che favorisca un umanesimo integrale.

L’etica dell’uomo, ovvero il suo agire, deve poter rispecchiare la dignità del suo essere persona, nell’esperienza dell’esistere.

L’agire morale determina la persona umana nel percorso di umanizzazione e rispecchia chi vuole essere di fronte a se stesso e al mondo:

«In quanto soggetto, principio da cui procede l’attività morale come fonte costitutiva d’intelligenza e di libertà, trascendendo le cose e trascendendo se stesso, e nella misura in cui sviluppa la sua soggettualità, l’uomo è “libero” creatore della sua storia personale, inevitabilmente contessuta con la storia dell’intera umanità. In questo modo, il soggetto umano, in quanto agente morale, è chiamato ad essere se stesso, più pienamente se stesso, seguendo un preciso itinerario di umanizzazione e raggiungendo il compimento definitivo della propria umanità mediante la declinazione di uno stile di vita riuscita rispondente alla propria vocazione fondamentale.»³⁵⁶

L’esperienza etica si costituisce come esperienza di umanizzazione e personalizzazione, proiettata verso il fine ultimo dell’uomo ovvero la piena umanizzazione e

³⁵¹ Cf. CCC. 1535.

³⁵² Cf. *Ib.* 1067.

³⁵³ C. Scordato, *Il settenario sacramentale, riflessione sistematica* 1/III, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007, 21.

³⁵⁴ Cf. *Ib.* 23.

³⁵⁵ Cf. C. Caltagirone, *Diventare ciò che si è. La prospettiva etica come principio di umanizzazione*, Aracne Editrice, Roma, 2008, 11.

³⁵⁶ Cf. *Ib.* 14.

dunque, divinizzazione: «interrogarsi sulle scelte personali e sui singoli progetti di vita alla luce di una considerazione unitaria della propria vita e del proprio essere vuol dire riferirsi, più o meno consapevolmente, a un bene finale, a un fine ultimo che da solo dà senso alla vita nella sua interezza.»³⁵⁷

L'azione umana deve essere compresa come una costruzione del soggetto che cresce e realizza la propria umanità verso il compimento di sé.

La prassi dell'uomo a sua volta è guidata dall'autocoscienza che ha di se stesso, da come si esperisce, dalla vocazione che intende realizzare.

Dall'autocoscienza filiale, dell'essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo attinge la libertà dei figli che possono gridare: «Abbà, Padre»³⁵⁸, consapevoli di non essere più sotto il dominio della carne ma dello Spirito.³⁵⁹

Lo Spirito sostiene l'agire morale dei credenti verso la piena realizzazione di un umano che profuma di divino.

In tale dinamismo spirituale sono inseriti tutti gli uomini che sinceramente si sforzano di seguire i dettami della propria coscienza e agiscono in linea con essa:

« Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita.»³⁶⁰

Tutti gli esseri umani sono chiamati a ripudiare un'etica individualistica a favore del bene comune, promuovendo valori come la giustizia e l'amore:

«Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini (...)E ciò non può avvenire se i singoli uomini e i gruppi non coltivano le virtù morali e sociali e le diffondono nella società, cosicché sorgano uomini nuovi, artefici di una umanità nuova, con il necessario aiuto della grazia divina.»³⁶¹

Oggi più che mai è necessario, per dirla con Italo Mancini, un "umanesimo dei volti", che guardi all'altro, ai suoi bisogni e se ne prende carico.

In questo movimento di uscita da un'etica individualista, all'etica della responsabilità, si concretizza il percorso verso l'acquisizione piena dell'umano da compiere.

«Mettiamo l'altro, che viene a noi attraverso il suo volto, al posto dell'io e del suo essere o dell'essere che mangia e l'io e l'essere, tutte cose che vanno "deposte", e avremo la rivoluzione dell'uomo e del suo regno, l'alleggerimento vero della terra.»³⁶²

Il nostro tempo dunque esige, non solo un umanesimo dei volti ma un cristianesimo dal volto umano, rappresentato dalla proesistenza, dall'esistere per gli altri e non per sé soltanto.³⁶³

³⁵⁷ A. Da Re, *Figure dell'etica*, in *Introduzione all'etica*, C. Vigna (a cura di), Vita e Pensiero, Milano, 2001, 23.

³⁵⁸ Cf. Rm 8,15; Gal 4,6.

³⁵⁹ Cf. Rm 8, 9-11.

³⁶⁰ LG. 16.

³⁶¹ GS. 30.

³⁶² I. Mancini, *Tornino i volti*, Marietti, Genova, 1989, 69.

L'esistenza di Gesù di Nazaret diventa un modello di prossimità in quanto in lui, Dio visita l'umanità, si prende cura delle sue fragilità, si fa prossimo degli ultimi, guarisce ogni sorta d'infermità.

L'esempio di Gesù additato dalla Chiesa come l'uomo autentico, perfetto³⁶⁴, diviene modello ideale per credenti e non che seguendo i dettami della propria coscienza, diventano sempre più umani e sempre più divini.

Brevi note conclusive

La città di Firenze che ospiterà il V convegno ecclesiale il prossimo novembre, custodisce le opere di Michelangelo, fra cui una scultura che a mio avviso, si presta bene a svelare il mistero dell'uomo plasmato dalle mani di Dio: il cosiddetto *Prigione giovane*.

La figura del giovane emerge dal marmo quasi a volersi districare dalle forze che lo attanagliano; il risultato è una sorta di bozzetto di cui gli studiosi dicono incompiuto.

Mi piace leggere questa incompiutezza come metafora dell'umano che deve compiersi nella figura definitiva del Cristo.

Il cristianesimo dal volto umano oggi è chiamato a trasfigurare l'incompiutezza degli umanesimi secolari, facendo emergere la ricchezza della visione cristiana sull'uomo.

La meraviglia che sgorga di fronte a questo straordinario mistero d'amore, diventa contemplazione, ovvero capacità di cogliere dentro le pieghe e le piaghe dell'umanità, il germe del divino che si fa speranza per il futuro.

Un futuro in cui l'umanesimo cristiano si rivolge verso le periferie esistenziali³⁶⁵ come luoghi privilegiati in cui l'umano e il divino si fondono nella carità.

³⁶³ Cf. M. Naro, , *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull'orizzonte tematico del V Convegno ecclesiale nazionale, Aisthema*, Vol. II (2015), num. 1, 250.

³⁶⁴ Cf. GS. 22.

³⁶⁵ Papa Francesco ha più volte invitato i cristiani a uscire dalle proprie comodità per rivolgersi alle periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo, cf. Francesco (Jorge Mario Bergoglio), *Evangelii Gaudium, Esortazione Apostolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 2013, 20.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Fonti

La Sacra Bibbia, a cura della CEI e dell'UELCI, e altre, s.l. 2008.

NESLE E.- ALAND K., *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Società Biblica Britannica, & Forestiera, Roma 1996.

AGOSTINO, *Matrimonio e verginità*, introduzione, traduzione e note a cura di Cipriani N., Tarulli V., Palmieri M., Città Nuova Editrice, Roma, 1978.

GREGORIO DI NISSA, *L'Uomo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1991².

Catechismo Della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006².

CEI, Comitato preparatorio del V Convegno Ecclesiale Nazionale, Firenze, 9-13 novembre 2015, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il V convegno ecclesiale nazionale*.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, Roma, ottobre 1982 in *Enchiridion Vaticanum* 8/404-461.

CONCILIO VATICANO II in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna, 1990.

JOANNES PAULUS II, *Mulieres Dignitatem*, Epistula Apostolica, 15 agosto 1988, in *AAS*. 649-744, (2003) n. 10.

- *Fides et Ratio. I rapporti tra fede e ragione*, 14 settembre 1998, in *AAS*. 555- 653,(2013) n. 7
- *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma – Città del Vaticano 1987².

FRANCESCO (BERGOGLIO J. M.), *Evangelii Gaudium, Esortazione Apostolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Roma, 2013.

PAOLO VI, *Omelia nella IX Sessione del Concilio*, 7 dicembre 1965, in *Enchiridion Vaticanum.*, I/448-465, EDB, Bologna, 1979¹¹.

1. Voci di dizionario

BARBAGLIO G. – DIANICH S., *Uomo*, in *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Roma, 1982, 1841-1867.

CORTELAZZO M. – ZOLLI P., *Moderno* in *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 2012³, 993.

O'COLLINS G. – FARRUGGIA E. G., *Analogia*, in *Dizionario Sintetico di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995,12.

- *Umano*, in *Dizionario Sintetico di Teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, 1762.

PELLERINO U., *Trascendentale* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti Editori, 1977, 463-472.

RAHNER K., *Antropologia teologica*, in *Sacramentum Mundi* vol. I, Editrice Morcelliana, Brescia, 1974, 272-284.

- *Gesù Cristo* in *Sacramentum Mundi*, IV, Morcelliana, Brescia, 1975, 181-223.

WILDEBERGER H., *Šálaem-Immagine*, in *Dizionario teologico dell'antico testamento*, E. Jenni – C. Westermann, Marietti, Casale Monferrato, 1982, 500-506.

2. Manuali

BRAMBILLA F. G., *Antropologia Teologica*, Queriniana, Brescia 2005.

CORETH E., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2007⁷.

LADARIA L. F., *Antropologia Teologica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1995.

MONDIN B., *Introduzione alla teologia*, Ed. Massimo, Milano, 1990².

- *Antropologia Teologica storia problemi e prospettive*, Edizioni Paoline, 1977.
- *Antropologia filosofica*, vol. 5, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 2000.

SCORDATO C., *Il settenario sacramentale, riflessione sistematica 1/III*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007.

3. Commentari, monografie, saggi e articoli

AA. VV., *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, B. Moriconi (ed.), Città Nuova, Roma, 2001.

AUER J., *Il mondo come creazione*, Cittadella, Assisi, 177.

BIANCHINI F., *Dalla creazione alla nuova creazione. L'uso paolino di Gen 1-11*, in *Ricerche storico-bibliche* 1-2/2012.

BRAMBILLA F. G., *Antropologia*, in *Scuola Cattolica*, 114 (1986) 601-618.

BRANCACCIO F., *Antropologia di comunione, L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2006.

CALTAGIRONE C., *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, Ed. Lussografica, Caltanissetta, 2009.

- *Diventare ciò che si è. La prospettiva etica come principio di umanizzazione*, Aracne Editrice, Roma, 2008.
- CIORAN E. M. , *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano, 1984.
- DA RE A., *Figure dell'etica*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- DE LUBAC H., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 2013⁸.
- FARRUGGIA E. G., *Deificazione e teologia moderna*, in *Civiltà Cattolica*, 1987, vol. III, 236 – 249.
- GIANAZZA P. G., *Temi di teologia orientale 2*, EDB, Bologna, 2012.
- GUARDINI R., *Natura, cultura, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1983.
- *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcellina, Brescia, 1993⁸.
 - *Solo chi conosce Dio conosce l'uomo*, in *Humanitas*, (1953), 1069-1079.
- GILBERT P., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio* (1986), Brescia 1993.
- GIUNTOLI F., *Genesi 1-11, introduzione, traduzione e commento*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013.
- HEIDEGGER M., *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano, 1987.
- IAMMARRONE G., *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Ed. Borla, Roma, 1989.
- KÜNG H., *Essere cristiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1976.
- LIFSCHITZ L. (a cura di), *Uomo e donna, immagine di Dio Il sabato : L'Aggadah su Genesi 2* , Edizioni Dehoniane, Roma, 1996.
- LOUTH A., *Genesi 1-11, la Bibbia commentata dai Padri*, Città Nuova, Roma, 2003.
- MANNUCCI V., *Bibbia come Parola di Dio, Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia, 2007.
- MANTZARIDIS G., *La divinizzazione dell'uomo*, in Valenziano C., (a cura di), *Spiritualità cristiana orientale*, Ed. O. R. Milano, 1986, 39-48.
- MILANO A., *Donna e amore nella Bibbia - Eros, agape, persona*, Bologna, EDB, 2008.
- MINISALE A., *All'origine dell'universo e dell'uomo(Genesi 1-11). Interrogativi esistenziali dell'antico testamento*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002.

MORFINO M. M., "Metti in pratica più di quello che hai studiato" (*Pirqué Abot* 6,4). Alcuni tratti caratteristici del maestro della parola nel trattato *Pirqué Abot* e nel *Midrash Abot de Rabbi Natan* e in alcuni commenti posteriori, in *Rivista Biblica* 50 (2002), 257-310.

MÜLLER G. L., *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Ed. San Paolo, Milano, 1999.

NARO M. , *In Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo. Una riflessione sull'orizzonte tematico del V Convegno ecclesiale nazionale*, *Aisthema*, Vol. II (2015), num. 1, 225-258.

- «Al cospetto di Dio». *Antropologia e teonomia in R. Guardini*, in *Ho theologos*, 17 (1999/3), 323-351.
- *Per una lettura teologica dell'antropologia tra ethos e nomos*, in *La sapienza sulla bocca, la Legge nel cuore" - Antropologia etica e religioni "rivelate"*, VIII Convegno di teologia delle religioni, Palermo, 4-5 maggio 2006, (G. Bellia – M. Crociata edd.), Ed. Il pozzo di Giacobbe, Trapani, 2009, 183-201.

NELLAS P., *Voi siete dèi, antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.

NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, in *Opere V/II*, M. Carpitella (a cura di), Adelphi, Milano, 1992².

- *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere VI/I*, M. Montinari (a cura di), Adelphi, Milano, 1986⁴.

PANNENBERG W., *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1999.

PASCAL B., *Pensieri*, Gulliver, Santarcangelo di Romagna, 1996.

PATTARO G., *La svolta antropologica un momento forte della teologia contemporanea*, EDB, 1991.

PERI C., *Tensione tra solitudine e comunione*, in *Il soggetto della celebrazione, a cinquant'anni dalla Mediator Dei*, P. Sorci (a cura di), Atti del convegno liturgico – pastorale, Palermo, 4-6 marzo 1997, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma, 1998, 59-110.

POLIDORI V., "Uomo" e "persona umana" in età patristica, in *Islamochristiana*, 38 (2012), 21-33.

RAHNER K., *Fondazione generale della protologia e dell'antropologia teologica*, in *Mysterium Salutis* vol. 4, Queriniana, Brescia, 1970, 11-30.

- *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizione San Paolo, Alba, 1977.

- *Rapporto tra natura e grazia* in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. paoline, Roma, 1969², 43-122.
- *Antropologia teologica* in *Nuovi Saggi III*, Edizioni Paoline, Roma, 1969, 277-393.

RAVASI G., *Il libro della Genesi 1*, EDB, 1988.

- *L'uomo biblico e la scienza moderna*, in *Ricerche storico-bibliche*, (2012) 1-2.

RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Immagine di Dio, Antropologia teologica fondamentale*, Ed. Borla, Roma, 1992.

SANNA I., *Identità aperta, il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia, 2006.

- *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001.

SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Ed. Vita e pensiero, Milano, 2002.

SIVIGLIA I., *Antropologia teologica in dialogo*, EDB, 2007.

TRABUCCO G., *Lo statuto fondamentale dell'antropologia teologica. Per un ripensamento del trattato*, in *Teologia* 36 (2011) 317-329.

VALERIO A. *Donna e Bibbia - Storia ed esegesi*, EDB, 2006.

VON RAD G., *Genesi*, ed. it. (a cura delle) Benedettine di Civitella San Paolo, Brescia, 1978².

- *Teologia dell'antico testamento I*, Paideia, Brescia, 1972.

WOLFF H. V., *Antropologia dell'antico testamento*, Queriniana, Brescia, 1993³.