



CAPITOLO 2

IL NATURALE E SOPRANNATURALE

IL NATURALE E SOPRANNATURALE

LA RICERCA DELL'IMMORTALITÀ

Esiste un comune e insopprimibile impulso nell'uomo a cercare la permanenza, la conservazione, la sopravvivenza, l'immortalità. Questo impulso si può verificare lungo tutti i momenti della storia umana, della filosofia e delle religioni, anche se è impostato in modi molto diversi tra loro. È questa spinta verso l'immortalità ciò che muove l'uomo a cercare continuamente il senso definitivo della propria vita e tentare di superare il divario tra la situazione attuale e contingente in cui vive, da una parte, e un ideale ancora non-realizzato da raggiungere, dall'altra. Con ogni probabilità la spinta verso l'immortalità è alla base della religione stessa. In particolare lo è del cristianesimo.

Forse la cosa più sorprendente è che questo anelito verso l'immortalità rimane sempre nell'uomo, malgrado l'evidenza palese dell'universale mortalità umana. Tra la povertà, l'insicurezza e la sofferenza che cara fugace e fragile dell'uomo, rimane sempre - in apparente tensione con questa debolezza e mortalità - la spinta verso il possesso definitivo del bene, la sicurezza e la pace che durano per sempre. E questa spinta non si dà negli altri esseri viventi con cui l'uomo condivide il pianeta.

CINQUE PROSPETTIVE STORICHE SULL'UOMO

Le prospettive che saranno esaminate in seguito sono tratte da ambiti specifici della vita umana in epoche diverse. Ne abbiamo scelte cinque - ma ce ne sono tante altre - sviluppatesi principalmente all'interno del pensiero occidentale.

Esse sono: la prospettiva primitiva o pagana, imperniata sulla Natura; la prospettiva classica greca, incentrata sul Cosmo; la prospettiva ebraica, basata su Dio stesso come unico Signore dell'universo; la prospettiva cristiana, fondata su Gesù Cristo, Figlio di Dio e Redentore del mondo; e, infine, la prospettiva moderna, che pone proprio l'uomo al centro.

Tali prospettive saranno considerate, come abbiamo detto, a partire dal modo in cui esprimono e fanno riferimento *alla spinta umana verso l'immortalità*, cioè al modo in cui l'uomo in diverse epoche ha espresso se stesso alla luce della speranza di una sopravvivenza personale o collettiva oltre la morte e questa vita caduca.

Di queste prospettive va anche detto che a volte la prospettiva analizzata è più o meno *imposta* dalle circostanze (ad esempio, quella primitiva/pagana, incentrata sulla Natura), altre volte si tratta di una *scelta* più o meno libera da parte dell'uomo (ad esempio, la prospettiva greca, basata sul Cosmo e quella moderna, fatta a partire dall'uomo stesso); altre ancora, siamo di fronte a una combinazione di tutte e due: le prospettive ebraica e cristiana vengono "imposte" da Dio - ovvero rivelate da Lui - però devono essere accolte dagli uomini per mezzo della fede.

Ogni *prospettiva* implica un'*epistemologia*, una comprensione dell'*immortalità*, una *teologia*, e un'*antropologia*. Come si vedrà più avanti, la grandezza e la povertà della prospettiva moderna derivano principalmente dal fatto che l'uomo ha scelto una prospettiva che altri non è che se stesso.

a) La prospettiva primitiva: la potenza della Natura

Ci occupiamo qui, di quelle comprensioni dell'uomo - antropologie implicite - che caratterizzano le culture primitive, in cui il mito predomina sulla ragione e la collettività sull'individuo. In esse l'uomo sperimenta acutamente la propria debolezza, fragilità e finitezza di fronte alla magnificenza, alla grandezza e al potere della Natura in tutte le sue manifestazioni.

La vita umana è determinata e spinta dalla necessità di sopravvivere, cosa che l'uomo primitivo realizza principalmente mediante la caccia, con cui sviluppava in comunità le sue perizie e definiva il suo *modus vivendi*. Sulle mura delle grotte di Lascaux in Francia e di Altamira in Spagna (XV sec. a.C.) si trovano dei dipinti paleolitici eccezionalmente ben conservati che, tra l'altro, rappresentano dei bisonti durante la caccia.

In essi si nota che la sopravvivenza dell'uomo dipende dalla soppressione della vita dell'animale che riesce a catturare e uccidere; la morte di un essere vivente rende possibile la vita dell'altro. La qualità e l'eleganza dei disegni indica inoltre l'ammirazione che l'uomo provava nei confronti della Natura, della sua bellezza e della sua forza.

Al contempo, l'uomo stesso, il cacciatore, è raffigurato da semplici strisce nere, senza alcun dettaglio decorativo. Il centro dell'attenzione dell'uomo, quindi, era il mondo esteriore e non se stesso; egli contemplava e rappresentava artisticamente la sorgente della propria vita e della propria sopravvivenza, l'animale, che veniva ammirato e rispettato, oltre ad essere inseguito, cacciato e ucciso.

È una visione tutt'altro che antropocentrica; l'uomo guarda verso l'altro, verso le forze incarnate della Natura, per cercare in esse la garanzia e il futuro della propria vita.

A partire da questa prospettiva incentrata sulla Natura, nelle religioni pagane le "divinità" sono presentate come delle forze nascoste nel cuore dei diversi elementi della Natura: nelle montagne, nelle stelle, nel sole, nel mare, nelle foreste, nei laghi, nei campi. L'uomo deve rendere omaggio ad ogni elemento naturale per soddisfarlo, anche offrendo una parte del proprio guadagno, l'animale cacciato oppure la vita di alcuni dei suoi, per ottenere la protezione necessaria alla sua sopravvivenza.

Questo scambio vitale con gli dei, in altre parole, è ciò che in fin dei conti assicura la sopravvivenza fisica, e quindi un'immortalità generica. In effetti, non si trattava di un'immortalità personale o individuale - l'uomo vive in stretta comunione con la Natura e si comprende in primo luogo come corporeo, caduco e mortale - ma piuttosto di un'immortalità della tribù e della famiglia, del proprio nome, della stirpe, che si esprime, tra l'altro, nella comunione con i morti e nel culto degli antenati.

È probabilmente giusto affermare che questa visione era presente in qualche modo tra le tribù che, 1500 anni prima di Cristo, intorno ad Abramo, cominciavano a costituire il Popolo di Israele, il Popolo dell'Alleanza.

b) La prospettiva greca: il Cosmo e il Logos

Le intuizioni fondamentali presenti nella filosofia greca sono condivise anche da altre filosofie e religioni orientali, provenienti ad esempio dalla Persia (oggi, Iran), dalla Mesopotamia (oggi, Iraq) e dall'India. Tuttavia, la classica visione greca, quella di Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele e gli stoici, ha un particolare valore per il nostro studio, in primo luogo per la sua ricchezza e coerenza interna, poi per l'insistenza sul ruolo svolto dalla ragione umana, perché storicamente la teologia cristiana si è consolidata in uno stretto dialogo con essa, e infine perché si tratta di autori di cui si possiedono quasi tutti gli scritti, e quindi si è potuto riflettere rigorosamente sul loro pensiero.

Questa visione, comunque, segna sostanzialmente la fine del predominio della mitologia politeista, delle religioni primitive e naturali, appena descritte, il cui posto è occupato dalla ragione e da una comprensione più unitaria, spirituale e trascendente della divinità. L'attività umana per eccellenza si sposta da quella fisica, esteriore, pratica e collettiva *dell'azione* (ad esempio, la caccia), verso quella spirituale, interiore e individuale *del pensiero* con cui l'uomo, illuminato da Dio, conosce il *Logos*.

Gradualmente la ragione comincia a prendere il posto del mito; dalla sopravvivenza faticosa e collettiva della tribù si muove verso l'immortalità dell'anima; dalla preponderanza della materia ci si sposta verso il predominio dello spirito.

Tra le ragioni per cui si è consolidata questa nuova visione del mondo a partire dal VI secolo a.C. va ricordata, tra l'altro, la distinzione sociale tra lo schiavo e l'uomo libero. Proprio questa struttura sociale permetteva a un certo numero di individui una vita non più precaria e faticosa, senza l'obbligo di lavorare manualmente per poter sopravvivere, potendo disporre di schiavi per svolgere i lavori più pesanti.

È interessante notare che la parola "libero" in greco, *eleutheros*, esprime anzitutto una condizione sociale: letteralmente l'uomo libero è "membro di un popolo", colui che è politicamente libero, capace di dominare se stesso e organizzare la propria vita e quella altrui con l'aiuto degli schiavi (uomini non liberi). Per i greci sarebbe stato impensabile affermare che tutti gli uomini sono liberi. Lo sono invece solo una piccola minoranza.

Tale situazione offriva a queste persone l'opportunità di svolgere una vita riposata, dedicata al pensiero, all'arte del governo, alla filosofia, alla vita contemplativa. In altre parole, l'uomo comincia a situare ciò che è reale e duraturo - e quindi l'immortalità - non tanto nell'ambito *dell'attività esterna*, del lavoro fisico e della fatica nei confronti della Natura, che esprimono e producono una sopravvivenza temporanea, ma nel *pensiero*, nel potersi elevare al di sopra delle cose materiali e della loro caducità tramite la ragione, e non soltanto tramite la forza fisica.

Da questo fenomeno emergono la civilizzazione, l'etica, la legge, l'arte della guerra, la politica, ecc., che caratterizzano il mondo greco classico. L'uomo si scopre come un essere pensante.

Conoscere, pensare, in altre parole, vuole dire "mettere insieme", rendersi conto e contemplare l'ordine e l'unità delle cose. Nel mondo greco l'uomo comincia a guardare se stesso e il mondo intorno a sé, fa attenzione al processo con cui conosce le cose, mediante l'astrazione e il dialogo.

Egli si scopre come essere pensante che esiste al di sopra delle cose effimere e caduche, e comincia ad indagare sulla verità universale e permanente, su ciò che è comune a tutti gli uomini.

Allo stesso tempo, cominciano a farsi strada i diversi modi di conoscere la realtà, quell'aspetto della filosofia che con il tempo verrà chiamato *epistemologia*. Nell'antichità greca, infatti, ci sono diverse forme di epistemologia sistematica. Consideriamo ora le due principali, quelle di Platone e Aristotele.

L'epistemologia spiritualista di Platone.

Secondo il grande filosofo dell'antichità, l'uomo nel più profondo del suo essere è anima spirituale (*psyche*) che esiste incorruttibile, da sempre e per sempre. In un'esistenza anteriore, pre-corporale, quest'anima ha contemplato il "mondo delle idee" in cui ha potuto contemplare tutte le cose.

«L'anima, essendo immortale e nata molte volte, ha visto effettivamente tutte le cose, quelle di quaggiù e quelle dell'Ade, in modo tale che non c'è nulla che non abbia imparato».

Dopo la caduta dell'anima nella materia a causa di una colpa primitiva, Platone spiega che l'uomo ha dimenticato ciò che aveva contemplato, e vive imprigionato in un corpo mortale con un'esistenza paragonabile all'oscurità di una caverna. «Per qualche oscuro evento», dice Platone, l'uomo «si è fatto pesante, tutto pieno di oblio e di malvagità, ed è caduto sulla terra. Tuttavia, attraverso i sensi e con lo sforzo dialogico, la memoria umana viene stimolata e l'uomo — a contatto con le cose e con l'aiuto dei miti primitivi che riguardano la formazione dell'uomo e la sua caduta - comincia a conoscere (o meglio, a riconoscere) di nuovo le cose dimenticate.

Esse sono conosciute, quindi, attraverso un processo di *reminiscenza*, ovvero riconoscendo ciò che era stato già visto prima e poi dimenticato. Conoscere, quindi, è ricordare.

Siccome la verità e il pensiero sono perpetui, in quanto incorruttibili, e il pensiero è l'attività principale dell'anima, Platone deduce che *l'anima stessa deve essere immortale*, destinata a condividere in qualche modo la sorte degli dei. La mortalità, il dolore, il conflitto, la finitezza, invece, sono tutti da attribuire al corpo e alla materia, che sono temporali e caduchi, destinati a scomparire.

L'uomo, quindi, è composto da due parti irriducibili tra di loro, l'anima e il corpo. La dualità sperimentata dall'uomo corrisponde a una dualità ontologica, presente fin dalla sua

origine: l'anima sarebbe una sorta di emanazione della divinità superiore, e il corpo, organo di punizione, ha un'origine caduca e quindi non divina.

Le scienze e l'identità umana in Aristotele.

Diversamente dall'epistemologia per lo più spiritualista di Socrate e Platone, quella di Aristotele (+ 322 a.C.) si fonda sul dato empirico percepito attraverso i sensi. L'uomo consiste nell'unione intrinseca di corpo e anima (si tratta della cosiddetta teoria "ilemorfica"), ed è denominato *animale razionale*.

Secondo Aristotele, conosciamo le cose mediante un processo di astrazione a partire dai singoli dati sensibili. L'uomo all'inizio della sua esistenza non ha contemplato tutto nel mondo divino per poi cadere nell'oblio, come pensava Platone, ma è una *tabula rasa* senza nessuna "idea previa". Egli astrae l'intelligibilità che le cose stesse contengono

c) La prospettiva ebraica: Dio come unico Signore

Le origini d'Israele risalgono a circa il 1500 a.C. Il giudaismo sin dall'inizio della sua storia si deriva da una varietà di popoli nomadi e pagani poco sviluppati dal punto di vista culturale, intellettuale e religioso. L'identità e l'unità di Israele, la sua singolarità quindi, non consistono principalmente nelle sue origini etniche, ma nel fatto che, attraverso l'Alleanza stabilita da Jahvè con Abramo, è diventato *il popolo di Dio*, sempre sotto la sua speciale e perpetua protezione.

Di questa dinamica si trovano abbondanti manifestazioni nell'Antico Testamento.

Dio, unico Signore dell'Alleanza.

All'interno del popolo d'Israele, la "prospettiva" con cui l'uomo considera se stesso non è né scelta da lui, né imposta dalle circostanze ambientali. Piuttosto, essa viene consegnata da Dio stesso che si fa presente nella vita del popolo. In effetti, Dio stabilisce un'Alleanza eterna e si mostra come *l'unico Signore* dell'intera vita del popolo, di fronte al quale non si tollerano né idoli né divinità alternative.

Non si tratta, quindi, di una ricerca umana di senso, di una prospettiva, una ricerca del *Logos* come nel caso dei greci, ma di una *ricerca divina dell'uomo*, «l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo» per adoperare un'espressione di A. J. Heschel. In effetti, la prospettiva è questa: *Dio è Signore*, è l'onnipotente, è l'unico Signore del cielo e della terra. Non si offrono quindi delle spiegazioni razionali della situazione umana, come più tardi cercherà di fare, fino ad un certo punto, la letteratura sapienziale.

Il messaggio dell'Antico Testamento, invece, è in realtà molto semplice: *Dio si prende e si prenderà cura del "suo" popolo, di tutte le sue necessità, materiali e spirituali*. Di conseguenza, i figli dell'Alleanza, fatti a immagine e somiglianza di Dio, devono sottomettersi interamente a Lui nella fede ed escludere ogni attaccamento alle altre "divinità".

L'aspetto positivo è che l'antropologia dell'Antico Testamento, sviluppandosi lentamente in stretto rapporto con la vita quotidiana, con la terra e con la materia, presenta l'uomo

come *l'opera più grande di Dio*, superiore alla Natura perché fatto "a immagine di Dio". «Sei tu che hai formato i miei reni e mi hai tessuto nel grembo di mia madre. Io ti rendo grazie: *hai fatto di me una meraviglia stupenda*; meravigliose sono le tue opere, le riconosce pienamente l'anima mia» (*Sal 139,13-14*). E ancora: «Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato, che cosa è mai l'uomo perché diluiti 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» (*Sal 8,4-6*). In altre parole, l'uomo, fin dall'inizio dell'Antico Testamento, conosce se stesso proprio *a partire da Dio, il Signore*, perché è stato fatto a sua "immagine e somiglianza" (*Gn 1,27*), partecipa alla Sovranità divina e "domina" sulle altre creature. A partire da questa prospettiva comincia a consolidarsi un'antropologia più particolareggiata.

Vi è però anche un aspetto negativo, in quanto la comprensione dell'uomo che sorge dalla prospettiva ebraica è ancora alquanto fragile e vacillante. Malgrado le promesse e la fedeltà che Dio professa, il popolo rimane dubbioso e titubante, perlomeno in certe epoche. Questi dubbi si esplicitano in quattro direzioni, che riguardano l'immortalità individuale, la fedeltà di Dio, l'esclusione di altri popoli, la lontananza di Dio dalle persone. E tutte hanno delle implicazioni antropologiche rilevanti.

In primo luogo, l'immortalità individuale.

L'Antico Testamento attribuisce ai "morti", o *refa'im*, una qualche sopravvivenza, povera ed effimera. Infatti, lo stato dei *refa'im* che abitano nell'oltretomba (*she'ol*) è un qualcosa

di indigente, sbiadito, oscuro, anonimo, indifferenziato. I morti sono una sorta di ombre. Si capisce perché gli agiografi hanno insistito sulla povertà di questo stato se si pensa, da una parte, che un culto dei morti sviluppato avrebbe potuto scontrarsi con la spinta decisamente anti-idolatrice dei libri profetici e, dall'altra, che la cultura semitica era aliena al concetto di un'immortalità umana separata dalla corporeità e dalla vita in società. L'immortalità però è ancora una promessa futura: quella del popolo è garantita (*Nm 23,19; 1 Sam 15,29; Rm 11,29*), quella individuale invece rimane ancora una questione aperta.

In secondo luogo, l'esperienza della fedeltà di Dio.

Lungo la storia del Popolo di Dio si nota la ricorrenza di una certa *lotta spirituale* tra Jahvè e il suo Popolo a causa delle vicissitudini, dell'insuccesso subiti, dell'apparente abbandono da parte di Dio. I cammini della provvidenza di Dio lungo l'Antico Testamento rivelano qualcosa del carattere definitivo e incondizionato del suo amore verso l'uomo, e al contempo lo nascondono.

E mentre l'uomo pone la questione della fedeltà di Dio, pone anche domande su se stesso, sulla propria situazione. I dubbi sulla fedeltà di Dio hanno un importante riscontro antropologico. «Forse il Signore ci respingerà per sempre, non sarà mai più benevolo con noi?», si chiede il salmista. «È forse cessato per sempre il suo amore, è finita la sua promessa per sempre?»

Può Dio aver dimenticato la pietà, aver chiuso nell'ira la sua misericordia? E ho detto: "Questo è il mio tormento: è mutata la destra dell'Altissimo"» (*Sal 77,8-11*).

Alcuni israeliti, dubitando dell'*onnipotenza* divina, sono spinti verso l'*idolatria*, alla ricerca cioè di divinità alternative in grado di soddisfare le necessità che Dio sembra aver lasciato scoperte, come nelle religioni pagane.

Altri, dubitando invece della *bontà* divina, sfidano il Dio tre volte Santo con uno sterile spirito di ribellione e *bestemmia*. In realtà si nota in entrambi i casi l'emergere di un sospetto di fondo: sembra che l'amore di Dio non sia qualcosa di definitivo, oppure che l'uomo, l'individuo umano, non sia costituito in modo tale da poter accogliere il perpetuo favore divino. Dubitare di Dio si tramuta in un dubbio su se stessi.

Ciò nonostante, è giusto affermare che nel suo insieme l'Antico Testamento insegna che, malgrado l'incostanza dell'uomo, Dio si manterrà sempre fedele.

In terzo luogo, l'universalità dell'amore di Dio.

Lungo l'Antico Testamento sembra che il favore divino, espresso nell'Alleanza, venga indirizzato esclusivamente, o quasi, al Popolo Eletto, ovvero a un gruppo limitato di persone. Anzi, a volte, proprio l'amore di Dio per il "suo" popolo sembra diventare il motivo per cui vengono puniti, maltrattati e uccisi gli altri popoli non appartenenti a quello eletto (*Nm 21,21-35; 31; 2 Sam 8; 10, etc.*).

Sembra che il favore divino sia indirizzato soltanto ad alcuni, al popolo eletto; gli altri, membri di popoli diversi, i non credenti, non godono del medesimo privilegio. Nei confronti di Dio, allora, quale immagine dell'uomo viene fuori?

Qual è la situazione di tutti gli uomini, e in particolare di quelli che non appartengono al popolo di Dio? Sembra che l'amore di Dio verso gli uomini non sia universale, e di conseguenza non ci sia un'unica "razza" umana; non si può parlare quindi di uguaglianza tra tutti gli uomini nei confronti di Dio.

La preghiera universale.

La possibilità di un rapporto intimo e diretto con Dio, "a quattr'occhi", sembra essere qualcosa di riservato ad alcuni privilegiati entro il Popolo Eletto, normalmente nel contesto di *speciali funzioni* di governo, di esortazione o di culto a favore del Popolo di Dio, funzioni svolte ad esempio dai re, dai grandi profeti, qualche volta dai sacerdoti (Es 19-20).

L'intimità dell'uomo con Dio quindi è pensata in modo funzionale, perché fa riferimento al benessere generale del Popolo di Dio e non alla situazione individuale di ciascun credente.

In poche parole, possiamo dire che l'Antico Testamento ci offre una teologia, una dottrina sull'azione e sulla natura di Dio nei confronti degli uomini, però non ancora un'antropologia compiuta con un profilo definitivo.

Per questo si era in attesa della pienezza dei tempi, con la venuta del Messia, Gesù Cristo.

d) La prospettiva cristiana: Gesù Cristo Salvatore

La prospettiva antropologica caratteristica del Nuovo Testamento non cambia sostanzialmente rispetto a quella

dell'Antico appena descritta. L'uomo legge la propria vita alla luce dell'Alleanza che Dio stabilisce con l'umanità.

Ma la prospettiva cristiana si realizza - e si può dire si intensifica e si amplia - nella persona del *Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo*. La prospettiva fondamentale della sovranità di Dio e dell'Alleanza non è messa in discussione, però essa si manifesta in un modo decisamente tangibile, paterno, misericordioso, universale e definitivo in Gesù Cristo, diventato appunto, tramite la Risurrezione dai morti, "nostro Signore".

Nell'Antico Testamento, le opere salvifiche di Dio si fanno presenti con forza nella storia degli uomini; però nel Nuovo, agiscono in primo luogo nella storia vissuta nella Persona del Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo.

Il cristiano non solo *crede in Dio*, non soltanto si fida di chi l'ha creato, ma diventa credente nel Dio *che ha inviato suo Figlio in carne umana per salvarci*. Il profilo della fede cristiana, dunque, è definitivamente delineato e determinato dal dono dell'incarnazione del Verbo.

Prima di considerare in modo dettagliato l'aspetto cristologico dell'antropologia nel prossimo capitolo, sottolineiamo che le quattro aporie antropologiche sperimentate lungo l'Antico Testamento, appena elencate, vengono chiarite in un modo definitivo con la venuta salvifica del Signore Gesù.

L'immortalità individuale.

A partire dalla risurrezione di Cristo dai morti, punto di partenza della predicazione cristiana e della missione universale della Chiesa, l'immortalità viene offerta *ad ogni*

individuo umano, ad ogni persona; inoltre, la promessa della risurrezione dei morti, mostra come si tratti di un'immortalità che include a pieno titolo la corporeità umana e quindi l'uomo tutto intero (50). Hannah Arendt parla della «credenza ebraica che insiste sulla potenziale immortalità del popolo, e che si distingue dall'immortalità pagana del mondo da una parte e dall'immortalità cristiana attribuita *alla vita individuale* dall'altra».

L'universalità dell'amore di Dio.

Con la risurrezione di Gesù e l'invio dello Spirito Santo comincia la *missione universale* della Chiesa di predicare la Buona Novella a tutti gli uomini (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-16). Con essa si rivela la ragione ultima dell'Alleanza stabilita tra Dio e Israele, come già faceva notare il libro di Isaia: la salvezza di tutta l'umanità; «ma io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,6). Il fatto che la salvezza sia destinata potenzialmente a tutti gli uomini dà certezza che per Dio *tutti gli uomini sono uguali* in dignità tutti ugualmente degni (perché creati da Dio in questo modo) dei doni divini, della comunione escatologica. «Non c'è più Giudeo né Greco», conclude san Paolo, «non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

L'intimità divina viene aperta a tutti.

«Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). Con la rivelazione della filiazione divina in Cristo, tutti vengono invitati a rivolgersi al Creatore dell'universo con la semplicità e la fiducia dei figli; in questo si percepisce anche la dignità

insostituibile di ogni uomo. La dottrina della grazia divina rende gli uomini, tutti gli uomini, capaci di rivolgersi a Dio con intimità filiale e, al contempo, fa percepire il valore della persona umana, di ogni uomo.

e) La prospettiva moderna: l'avvento dell'antropocentrismo

A partire dal XVI secolo, all'incirca, si comincia a profilare e a consolidare nel mondo occidentale una prospettiva sull'uomo che si presenta, diversamente da quelle anteriori, come la *negazione* di ogni prospettiva, nel senso che l'uomo vuole comprendersi a partire da se stesso. Sono i tempi dell'*antropocentrismo*, che poi danno vita alle antropologie post-cristiane e post-moderne.

L'origine cristiana dell'antropocentrismo moderno.

È stato comune l'opinione che soltanto nel periodo tardo-medievale, rinascimentale e moderno sono state scoperte la dignità, la libertà e il valore intrinseco di ogni uomo. Si diceva che le religioni, al contrario, avevano per lo più nascosto l'uomo da se stesso, occultando la sua vera dignità, alienandolo dalla propria natura. È la tesi ormai classica che Jacob Burckhardt (+ 1897) applica al periodo rinascimentale, rappresentata ad esempio da Francesco Petrarca (+ 1374) , Giovanni Pico della Mirandola (+ 1494) ed altri.

Più recentemente Hans Blumenberg (+ 1996), nel suo studio *La legittimità dell'età moderna* ammette, come Burckhardt, che la fede cristiana ha contribuito, almeno in parte, alla crescita della consapevolezza moderna della dignità e della libertà di ogni uomo. Afferma però che, una volta scoperte

queste verità in maniera definitiva, il pensiero antropologico potrebbe ormai prescindere dal cristianesimo e affermare senza esitazione l'autonomia e la dignità dell'individuo al di fuori della rivelazione cristiana. In questo senso la modernità è qualcosa di nuovo, di unico, o come dice il titolo del suo studio, di "legittimo".

Però Blumenberg non identifica la modernità con il trionfo della ragione, ma piuttosto con l'autonomia o la capacità auto-affermativa dell'uomo. Per questa ragione ritiene che sia stata la dottrina della grazia cristiana a impedire il passo definitivo verso la modernità: in effetti, l'uomo sotto la grazia divina non raggiungerà mai la perfetta libertà che gli spetta, perché sarà sempre dominato da Dio oppure dalla Chiesa.

Secondo uno studio recente di Marcel Gauchet la ragione di fondo del consolidamento della modernità a partire dal cristianesimo sta nel fatto che la teologia cristiana ha preso sul serio la responsabilità dell'uomo di essere protagonista del processo creativo ed etico della storia, cioè la libertà, e così, paradossalmente, essa rappresenta un'uscita dalla religione (57).

In ogni caso, torneremo sulla questione del rapporto tra grazia, libertà ed autonomia più tardi. Il filosofo Immanuel Kant (+ 1804) è uno degli autori che più apertamente ha voluto mettere l'uomo al centro di un'antropologia che esclude ogni discorso sistematico su Dio. L'ambito della filosofia, diceva, si può racchiudere nelle seguenti quattro domande: 1) che cosa posso pensare?; 2) che cosa debbo fare?; 3) che cosa posso sperare?; 4) che cosa è l'uomo (*Was ist der Mensch?*).

La prima domanda punta alla metafisica, la seconda all'etica, la terza alla religione. Ma, secondo Kant, tutte e tre si riducono alla quarta, sull'uomo: «in fondo tutto questo si potrebbe ridurre all'antropologia». In ogni caso, la teologia cristiana, la dottrina della Trinità e dell'Incarnazione, tutto ciò che riguarda la sovrastruttura ecclesiastica, tutti vanno esclusi.

Così lo spiega Kant: «gli involucri... vanno deposti... Le cordicelle della tradizione sacra, con i suoi accessori, statuti e osservanze, che ha reso a suo tempo buoni servizi, diventerà a poco a poco superfluo, anzi finirà con l'essere una catena». E Habermas osserva che Kant «da una parte considera la religione [si tratta ovviamente di quella cristiana] come fonte di una morale che soddisfa i canoni della ragione, dall'altra come una rocca tenebrosa, che la filosofia deve purgare dell'oscurantismo e del fanatismo»..

L'empirista John Stuart Mill (+ 1873) ha scritto con un tono ottimista: «Alcuni dei precetti di Cristo.., portano alcune specie di bontà morali ad un livello ben più alto di quello mai prima raggiunto (sebbene una parte dei precetti ritenuti peculiari del cristianesimo si trovino nelle *Meditazioni* di Marco Aurelio, che non abbiamo motivo di credere siano stati in alcun modo influenzate dal cristianesimo).

Ma questo beneficio, comunque lo si valuti, è ormai acquisito. L'umanità ne è già entrata in possesso. *Esso è diventato un bene comune dell'umanità, e ormai non può andare perduto se non con un ritorno alla barbarie primitiva*».

Tuttavia, le tesi di Kant, Mill, Blumenberg e altri, tipiche della modernità e tendenti verso la secolarizzazione, non sono state

generalmente accettate da autori cattolici come Georges Bernanos (+ 1948) e Romano Guardini (+ 1968) e da protestanti come Wolthart Pannenberg. Bernanos, riflettendo sullo svuotarsi dell'anima della nostra civiltà, afferma: «Una civiltà non crolla come un edificio; si direbbe molto più esattamente che si svuota a poco a poco della sua sostanza finché non ne resta più che la scorza».

Realista (e pessimista), Guardini afferma che senza la fede cristiana «si può avere coscienza dell'individuo ben dotato, colto ed efficiente, ma non dell'autentica persona, che è una determinazione assoluta di ciascun uomo al di là delle qualità psicologiche o culturali.

Perciò la conoscenza della persona è legata alla fede cristiana. Il suo riconoscimento e il suo rispetto possono durare per un po' quando tale fede si spegne, ma poi gradualmente vengono perduti. Guardini parla della "slealtà" come caratteristica dell'epoca moderna nel senso che la modernità non riconosce lealmente l'origine del suo pensiero.

Tuttavia, il frutto umanistico del cristianesimo vissuto possiede, per così dire, una sorte di inerzia culturale, che però perde forza con il passare del tempo quando non è alimentata dalla saggezza e dalla divina savia che l'ha generata.

Criticando Blumenberg, Pannenberg trova la radice dell'apprezzamento cristiano dell'uomo e del mondo creato proprio nella dottrina dell'incarnazione del Verbo divino: «Fu proprio la fede nella presenza salvifica dell'incarnazione a rendere possibile e ad esigere una permanenza della fede nella creazione». In diversi capitoli dell'ultima sezione del testo vedremo alcuni esempi chiari di questo fenomeno.

Inoltre, malgrado alcuni autori parlino alquanto gratuitamente dell'oscurantismo medievale nei confronti dell'uomo, si è verificato che la nascita di una chiara consapevolezza della dignità dell'individuo umano si ha proprio nel primo Medioevo e non nel periodo rinascimentale, come pensava Burckhardt.

L'antropologia dei primi filosofi medioevali, diceva Aron J. Gurevic, può essere riassunta nella formula *individuum est ineffabile*, "l'individuo è ineffabile. Si capisce che Goethe (+ 1832) l'abbia affermato con la seguente battuta: «La lingua materna dell'Europa è il cristianesimo»". E lo stesso, Kant: «il Vangelo è la fonte da cui è scaturita la nostra civiltà».

Lo stesso dice Thomas S. Eliot (+1965): «La forza dominante nella creazione di una cultura comune tra i popoli, ciascuno dei quali abbia una cultura distinta, è la religione. Vi prego, a questo punto, di non compiere un errore anticipando quel che intendo dire.

Questa non è una conversazione religiosa, né mi dispongo a convertire alcuno. Mi limito a constatare un fatto. Non mi interessa molto della comunione dei cristiani credenti ai giorni nostri; parlo della comune tradizione cristiana che ha fatto l'Europa quella che è, e dei comuni elementi culturali che questa cristiana ha portato con sé... Un singolo europeo può non credere che la fede cristiana sia vera, e tuttavia tutto ciò che egli dice e fa, scaturirà dalla parte della cultura cristiana di cui è erede, e da quella trarrà significato.

Solamente una cultura cristiana avrebbe potuto produrre un Voltaire e un Nietzsche. Non credo che la cultura dell'Europa potrebbe sopravvivere alla sparizione completa della fede

cristiana... Se il cristianesimo se ne va, se ne va tutta la nostra cultura»).

La svolta verso la soggettività.

Lucien Goldmann (+ 1970) caratterizza in tal modo l'epoca moderna: «l'oggetto principale d'ogni pensiero filosofico è l'uomo, la sua coscienza, la sua condotta. Al limite, ogni filosofia è un'antropologia»).

Comunque si risolve la questione del rapporto tra fede cristiana e antropologia nell'epoca moderna, appena accennato, questo periodo è fortemente caratterizzato secondo due aspetti.

Da una parte si dà una visione positiva e ottimista dell'uomo e delle sue capacità e dei suoi talenti: l'uomo è un valore in sé, capace di realizzarsi, di migliorare la sua sorte. La dignità umana e le capacità dell'uomo sono localizzate per lo più nell'intelletto/volontà (nella mente, nello spirito), cioè nella soggettività dell'individuo.

Tramite le sue facoltà spirituali l'uomo agisce, domina, controlla l'ambito della propria esistenza con sempre più libertà e autonomia.

Dall'altra parte, paradossalmente, questa visione cozza contro una sensibilità acuta del male presente nella società e nell'uomo stesso, la sua limitatezza e peccaminosità: si pensi particolarmente agli sconvolgimenti sociali che caratterizzavano il tardo Medioevo, alla visione luterana dell'uomo *simul iustus et peccator*, all'atteggiamento di paura di fronte alla Grande Piaga, e al Giansenismo.

In entrambi i casi, l'uomo tende a considerare la propria soggettività, il proprio pensiero, come qualcosa di reale e solido, come prioritario. Mentre il Medioevo generalmente considerava la soggettività umana come un accidente che manifestava la vita dell'anima, ora la soggettività dell'individuo si colloca proprio al centro.

L'uomo scopre se stesso non più alla luce *dell'altro fuori di sé* (la Natura, il Cosmo, Dio, Cristo), ma *entro se stesso*, all'interno della propria soggettività, autonoma e individuale, dell'io come sostanza. Il problema della concentrazione sul soggetto non sta meramente nell'etica, come se si trattasse di una sorta di egoismo esagerato. Si tratta piuttosto di una nuova comprensione dell'uomo in cui *il pensiero umano è reale e supremo*.

L'essenza dell'uomo si manifesta nello schermo della coscienza con una chiarezza con cui egli diventa sempre più lucido e libero, dominando in modo progressivo se stesso, il suo intorno e il mondo intero.

La persona non è definita tanto a partire dall'ontologia ma dalla soggettività: come qualcuno in grado di prendere una decisione pienamente libera, autonoma e consapevole. Forse si può dire che mentre l'antropologia medievale era individualista a livello ontologico, quella moderna lo è a livello soggettivo o psicologico. In qualche modo, "persona" si esprime ora come "personalità".

Questo spirito dà un nuovo impulso allo sviluppo delle scienze e della tecnica, concentrate per lo più sulla comprensione dell'uomo, sulle sue necessità immediate, sulla sua volontà di dominare sull'universo.

Si razionalizza sempre di più il dono e il mistero; si cerca una perfetta, compiuta chiarezza, interamente sotto il dominio dell'uomo. Si consolida il razionalismo. L'esistenza di Dio non è certamente negata, però - perlomeno secondo la dottrina deista, molto diffusa negli ultimi secoli - tale Divinità diventa un mero garante esterno dell'ordine del mondo e dell'agire morale.

L'uomo smette di adorare Dio, di riferire tutto a Lui. Si consolida un antropocentrismo e un naturalismo consistente.

Secondo Gillespie, «la modernità, era la conseguenza... di affermare la priorità ontica non dell'uomo, né di Dio, ma della natura». Sono diversi gli autori che si muovono in questa direzione. Tra di loro René Descartes, o Cartesio († 1650) occupa un posto di rilievo. La sua dottrina del *cogito, dell'"io penso"* come realtà ultima e incontrovertibile, è considerata spesso come l'atto di nascita della filosofia moderna.

Descartes e la sua eredità.

Descartes, a partire dall'esperienza, distingue nell'uomo due aspetti o parti indipendenti: la *res cogitans* (la sostanza che pensa) e la *res extensa* (la corporeità, la sostanza materiale dell'uomo), che corrispondono in modo approssimativo all'anima e al corpo.

Descrive l'uomo come «un angelo che guida una macchina». Si tratta in fin dei conti di una comprensione dualista dell'uomo. Tuttavia, malgrado le apparenti somiglianze, la posizione di Descartes è abbastanza diversa da quella di Platone, (1) perché considera il corpo non come il risultato di una caduta, ma piuttosto come lo strumento dell'anima, il suo

agente all'interno del mondo; inoltre, Descartes insegna che sia l'anima che il corpo sono stati creati da Dio; e (2) l'uomo non è da considerare una *res cogitans* perché capace di pensare, ma piuttosto perché nella sua soggettività è il pensiero stesso l'immediata manifestazione della propria spiritualità. La *res cogitans* è «*intuitiva* riguardo al mondo; *innata* riguardo all'origine; *indipendente dalle cose* riguardo alla sua natura».

La sua unica funzione non è quella di "animare" il corpo, come insegnava la scolastica, ma il pensiero. *Cogito, ergo sum*: "esisto, sono, perché penso". Nel pensiero l'uomo coglie la propria esistenza, perché l'essere e il pensare sono equivalenti.

Con Descartes, secondo Heidegger, «l'uomo diviene misura e centro dell'essere. L'uomo è ciò che sta alla base di tutto l'essere». E Hannah Arendt: «Descartes operò in piena coscienza questo spostamento del punto di Archimede nell'uomo». Con Descartes, scrive Karl Löwith, «il mondo divenuto cristiano si secolarizza».

Si tratta di una vera e propria "rivoluzione copernicana" nell'antropologia. Né la terra, né Dio sono più al centro dell'universo, ma l'uomo stesso.

Come conseguenza di quest'impostazione, la fede e la teologia, che si basano su una rivelazione esterna all'uomo, non si escludono, però sono rese sempre più superflue. Allo stesso tempo, paradossalmente, la posizione di Descartes è tutt'altro che anti-religiosa, poiché Dio è considerato come Creatore e Garante di tutto. Anzi, tra gli autori che si muovono sulla scia di Descartes (Leibniz + 1716, Berkeley +

1753, Malebranche ed altri), c'è la tendenza di postulare una *presenza diretta* di "Dio" stesso nella coscienza umana; forse si può dire, parafrasando san Paolo (*Gal 2,20*), che per questi autori *non è più l'uomo che pensa, ma è Dio che pensa in lui*. In base a ciò, questi autori — come già facevano in diversi modi Platone e Anselmo — vogliono offrire una dimostrazione "ontologica" dell'esistenza di Dio, a partire dalla coscienza umana soggettiva.

Inoltre, come risultato di quest'impostazione si perde anche il senso dell'esistenza del mondo creato *come dono*, da contemplare come manifestazione misteriosa dell'amore di Dio. Charles Taylor ha fatto notare che per questa ragione «l'umanesimo moderno, oltre ad essere attivista e intervenzionista, ha dovuto cercare qualche sostituto per l'agape», cioè per l'amore gratuito che ha la sua sorgente ultima soltanto in Dio.

Nel tentativo di migliorare il mondo mediante l'etica e la tecnica, l'uomo perde il senso del creato come dono, da cui scaturisce l'obbligo di glorificare Dio in tutto; si verifica in questa epoca ciò che lo stesso Taylor chiama una "eclisse del culto", la dimenticanza del sacro obbligo, superiore a tutti gli altri e alla loro radice, di dare culto riconoscente all'unico Signore dell'universo.

Osserva Angelini: «Uno dei tratti più caratteristici della stagione moderna, per rapporto alle forme della pietà cristiana, è la macroscopica perdita di sensibilità della coscienza diffusa per la celebrazione liturgica; la liturgia conosce un vistoso calo di efficienza formativa per rapporto alla coscienza cristiana».

Il nichilismo e la crisi di senso.

Si possono applicare a questa visione, trascorsi ormai alcuni secoli, le parole più volte citate di Heidegger: «Nessun'epoca ha saputo conquistare tante e così variate conoscenze sull'uomo come la nostra... E nel contempo, in nessun'epoca l'uomo è giunto ad essere così problematico per se stesso».

Con l'esclusione di una prospettiva oggettiva ed esterna su se stesso — ovvero senza indagare da dove viene, dove va, perché esiste, chi dovrebbe essere il modello o punto di riferimento della sua esistenza — l'uomo entra necessariamente in una profonda crisi di senso, che sfocia nel nichilismo, oppure nel "pensiero debole" postmoderno, che esclude ogni "metanarrativa" (si veda *l'Introduzione*).

Ugualmente, l'uomo che rinuncia alla prospettiva che Dio stesso gli ha dato nella fede, tende per forza verso l'autosufficienza e, di conseguenza, in molti casi, verso quell'ateismo pratico, che Taylor chiama "l'umanesimo esclusivo".

Al contempo, la soggettività umana diventa una categoria univoca, condivisa in uguale misura da Dio e dall'uomo. Così l'uomo, prima o poi, prenderà il posto del Creatore, dimenticando che la sua medesima esistenza (che rende possibile il pensiero e la soggettività umana) è propriamente *don*o del Creatore.

Anzi, l'uomo nella modernità si spinge oltre, volendo presentarsi come un essere che si "auto-crea", ovvero che auto-costruisce fino agli ultimi dettagli la propria identità e immortalità, sia a livello sociale (come nel marxismo), sia a livello individuale (Fichte, Nietzsche, Sartre).

Se l'uomo è un essere che, conoscendo se stesso, crea o disegna la propria identità, l'esito di tale processo non può non essere il *nichilismo*, poiché il prodotto dell'auto-creazione dell'uomo, creato *ex nihilo*, sarà sempre effimero e transitorio. Si pensi, ad esempio, all'opera *Les mots et les choses* dell'antropologo Michel Foucault (+ 1984) che parla della presenza determinante nella vita umana della morte, in base a cui tutte le cose e i progetti, il medesimo cosmo, vanno inesorabilmente verso il nulla.

Ugualmente negli studi dello scienziato Jacques Monod (+ 1976), ad esempio *Caso e necessità* (98), si afferma che l'universo subisce lungo la sua storia un graduale ma ineluttabile processo di raffreddamento.

Si tratta in realtà di un processo che da antropocentrico è diventato in realtà antrofo-bico e anti-cosmico. Si mostra la dinamica classica dell'uomo che viene innalzato (*hybris*) per poi cadere nella profonda rovina (*nemesis*).

Il ritorno alla Natura e la riscoperta della singolarità umana.

Allo stesso tempo, va notato che l'uomo, avendo escluso Dio perché non riesce a dominarlo con la propria mente, e avendo escluso sé stesso più o meno per la stessa ragione, lungo i recenti decenni si è rivolto sempre di più verso la Natura, anche con un linguaggio para-religioso.

Questo si può percepire in un certo neo-paganesimo attuale, quello rappresentato ad esempio dalla religiosità *New Age*, dall'ecologismo ideologico, dalla comprensione univoca dei diritti degli uomini e degli animali.

Infatti, buona parte dell'antropologia scientifico-filosofica

contemporanea colloca l'uomo accanto agli animali, sia nel contesto dell'evoluzione, sia nello studio del rispettivo comportamento.

Si evita per lo più la domanda sulla storia e la tradizione, quella teleologica (che tratta del fine dell'uomo), e naturalmente qualsiasi riferimento all'immortalità, perché tutto ciò per la scienza è inverificabile.

I valori e limiti dell'antropocentrismo.

Abbiamo appena visto che la riflessione antropologica scaturita dal *cogito* di Descartes ha avuto, lungo la storia della modernità, un esito problematico da diversi punti di vista. Ma si può affermare soltanto questo?

Qual è stato l'atteggiamento della Chiesa di fronte al dilagare della visione antropocentrica del mondo che caratterizza buona parte della riflessione filosofica e scientifica degli ultimi quattro secoli?

Ci sono state, logicamente, alcune riserve, benché gli aspetti negativi dell'antropocentrismo influivano ben poco sulla vita cristiana pratica di un grande numero di credenti che sapevano accogliere i suoi frutti senza dimenticare la sua fonte ultima (Dio che crea e redime l'uomo).

In effetti, questo movimento - malgrado i suoi eccessi e parzialità - esprimeva qualcosa di profondamente valido e duraturo per un discorso cristiano sull'uomo. Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Fides et ratio* scrive: «Senza dubbio la filosofia moderna ha il grande merito di aver concentrato la sua attenzione sull'uomo...

E ben vero che, ad una attenta osservazione, anche nella riflessione filosofica di coloro che contribuirono ad allargare la distanza tra fede e ragione si manifestano talvolta germi preziosi di pensiero, che, se approfonditi e sviluppati con rettitudine di mente e di cuore, possono far scoprire il cammino della verità.

Questi germi di pensiero si trovano, ad esempio, nelle approfondite analisi sulla percezione e l'esperienza, sull'immaginario e l'inconscio, sulla personalità e l'intersoggettività, sulla libertà ed i valori, sul tempo e la storia.

Anche il tema della morte può diventare severo richiamo, per ogni pensatore, a ricercare dentro di sé il senso autentico della propria esistenza».

Si possono fare brevemente sette riflessioni.

1. Il consolidamento di una nuova religione individualista.

Da una parte, è innegabile che il movimento antropocentrico coincide storicamente con il consolidamento di un atteggiamento piuttosto anti-cristiano e anti-clericale, tipico ad esempio del l'Illuminismo. In alcuni casi si trattava del tentativo di fondare una vera e propria nuova religione in sostituzione della fede cristiana. Si pensi alla teoria di Kant presentata nella sua opera *La religione entro i limiti della sola ragione*.

Si pensi all'intronizzare della Dea Ragione nella cattedrale di Notre Dame a Parigi durante la Rivoluzione Francese. Tuttavia, la spiritualità e l'etica cristiane, basate sul

comandamento dell'amore, non si realizzano nella sola e chiusa soggettività umana, perché sono - o dovrebbero essere - radicalmente "altro-centriche", cioè indirizzate tramite la carità alla gloria di Dio e al bene del prossimo; la verità sull'uomo si incontra in Dio, suo Creatore. Il compimento umano si realizza nel servizio agli altri e non nella chiusura individualista.

Se Feuerbach poteva dire che "il segreto della teologia è l'antropologia", il credente direbbe al contrario che "il segreto dell'antropologia è la teologia", o meglio, "il segreto dell'uomo è in Dio".

2. Superamento del predominio del peccato.

Inoltre, se Gesù il Cristo è venuto sulla terra precisamente come *Salvatore*, l'uomo, ogni uomo, deve essere considerato *peccatore*, irredento, bisognoso di riconciliazione, e quindi incapace di trovare a partire da se stesso le risorse per superare la propria alienazione, perché la salvezza viene per grazia divina. In questo senso aveva ragione Agostino quando disse che l'umanità è una *massa damnata*.

Uno dei "dogmi" del pensiero illuminista, invece, è la negazione della dottrina del peccato originale", con cui l'uomo è destinato a doversi auto-salvare. Inoltre, sia il deismo (che stacca la vita ordinaria e quotidiana dell'uomo dall'influsso provvidente del Creatore), che il panteismo (che identifica il creato con Dio), nonché l'ateismo (che nega Dio, oppure colloca l'uomo nel suo posto) tolgono peso al peccato.

All'altro estremo, sia la Riforma protestante che il movimento giansenista considerano l'uomo in primo luogo come peccatore, trascurando fino a un certo punto le questioni riguardanti la natura creata e la dignità umana insita nell'uomo. Si tratta di una posizione in netto contrasto con l'ottimismo che caratterizza lo spirito antropocentrico moderno. Però il risultato comune di tutte e due gli estremi è stato che la considerazione dell'intrinseca dignità, bontà e ricchezza dell'uomo, oltre alla sua socialità, veniva generalmente staccata dalla riflessione teologica, sia cattolica che protestante, e di conseguenza, secolarizzata.

3. La valorizzazione della vita umana.

Diversamente da altre epoche, nel momento storico attuale l'uomo non viene contemplato in primo luogo come un'opera di Dio, degno di essere ammirato e rappresentato artisticamente; semmai viene considerato come qualcuno che ha bisogno di assistenza e compassione da parte della società, specificamente dallo Stato. In questo processo la perdita della presenza dell'arte cristiana (cioè, dell'arte fatta con spirito cristiano) è stata di grande importanza. Inoltre, è stata sottolineata la mancanza tra i cristiani di una spiritualità della vita semplice e ordinaria.

Si parla appena del legame che deve unire la grazia di Cristo con la vita nel mondo, con il lavoro, con le professioni civili, con la vita in famiglia. E, infine, la riflessione sull'aspetto collettivo e sociale dell'uomo era diventato durante diversi secoli un monopolio dei filosofi non-credenti (si pensi

particolarmente al campo della sociologia e della filosofia politica), con cui si tentava di sviluppare un'etica puramente secolare o "laica".

Tale etica all'inizio sembrava aperta all'esistenza di Dio (secondo Kant, Dio è un "postulato della ragione pratica"), però finiva per eliminare la sua presenza pubblica e privata per poter difendere fino in fondo l'autonomia e la libertà umana.

In poche parole, sembrava - così ha spesso affermato Nietzsche - che i cristiani fossero *contrari alla vita*: la glorificazione di Dio richiedeva in qualche modo l'umiliazione dell'uomo, e l'innalzamento dell'uomo puntava alla scomparsa, alla "morte", di Dio. Perché Dio fosse Dio, l'uomo doveva essere e considerarsi la negazione, il peccatore.

4. Il senso del soggettivismo cristiano.

In tutto questo bisogna notare che il "soggettivismo" cristiano ha delle radici profonde e antiche, e rimanda alla spiritualità e alla preghiera della Chiesa. Agostino ad esempio parla dell'uomo che guarda il proprio cuore per conoscersi e per conoscere Dio. Guardando se stesso, trova Dio, e guardando verso Dio, scopre di nuovo se stesso. *Deum et animam scire cupio*, dice Agostino. *Nihilne plus? Nihil omnino*, scrive in un testo già citato dei suoi *Soliloqui*: "desidero conoscere Dio e l'anima. Nient'altro? Assolutamente niente".

L'anima rimanda a Dio, però Dio a sua volta, in un processo ascendente, si rende presente all'uomo, che scopre Dio nella

propria interiorità. Così la preghiera nelle *Confessioni* del Vescovo di Ippona: *intus eras et ego foris* (115), "tu eri dentro di me, ma io cercavo fuori". Però una soggettività forgiata nella preghiera non si identifica con quella cresciuta nella nuda solitudine.

5. La riscoperta cristiana del sociale.

In epoca moderna, come dimostrano tanti movimenti cristiani di robusta spiritualità, lo Spirito non ha smesso di agire con forza nella Chiesa e nelle anime; la vita di preghiera e di pietà si è mantenuta forte e si è consolidata; la Natura ha corretto, perlomeno in parte, gli errori degli uomini e ha regolato la loro vita; la Chiesa ha promosso una grande varietà di attività di tipo assistenziale, manifestazione dello spirito di carità che la anima, specialmente nel campo dell'educazione e della salute; le missioni *ad gentes* sono state ampie e consolidate. Tutto ciò riflette l'amore e l'apprezzamento per l'uomo, ovvero una forte, ricca, unitaria - seppur implicita - antropologia cristiana.

Inoltre, a livello istituzionale, la Chiesa ha fatto importanti passi in avanti di fronte ai "segni dei tempi" in rapporto alla progressiva socializzazione umana, come dimostra il consolidamento della dottrina sociale della Chiesa, specialmente a partire dall'enciclica *Rerum novarum* del Papa Leone XIII (1891) fino alla *Caritas in veritate* (2009) del Papa Benedetto XVI. L'uomo, nei suoi problemi specifici, in famiglia e società, acquista un'importanza sempre più grande nella predicazione della Chiesa.

6. La svolta liturgica ed ecclesiologica.

Lungo il XX secolo si riscopre il lato intrinsecamente collettivo e sociale della vita cristiana e della grazia, specialmente nel movimento liturgico e nell'ecclesiologia; questo si vede particolarmente nei diversi documenti del Concilio Vaticano II, specialmente la *Sacrosanctum Concilium* e la *Lumen gerituri*. Infatti, l'antropologia teologica, che riguarda specificamente la grazia santificante e giustificante, tradizionalmente è stata presentata in modo alquanto *individualista*, nel senso che si soffermava soprattutto sulla relazione tra la grazia e la libertà, tra Dio e l'individuo umano.

Nel secolo scorso, invece, essa è riuscita a recuperare *anche* l'aspetto collettivo e sociale dell'uomo, che riguarda la mediazione della grazia e della parola di Dio, e le implicazioni della vita della grazia di fronte agli altri, ovvero la testimonianza e l'apostolato cristiano *Il valore del mondo e del lavoro*.

Al contempo, lungo il secolo XX si riscopre l'intimo legame che esiste tra l'autentica spiritualità cristiana e la vita dell'uomo nel mondo e nella società, e con esso, la profondità (e non solo la dovuta ampiezza) della missione che la Chiesa è chiamata a svolgere. Si riscopre anche il valore cristiano delle realtà più umane: la famiglia, il servizio civile, la vita sociale. Si sviluppa di più la teologia del lavoro, si scopre il senso della secolarità cristiana, il valore del mondo creato (si pensi a tutte le cosiddette "teologie del genitivo").

A questo hanno contribuito in particolar modo gli scritti e l'apostolato di san Josemaría Escrivà e il magistero del Papa san Giovanni Paolo II.

7. Spunti dal magistero di san Giovanni Paolo II.

Certamente in questa faticosa riscoperta, lungo il XX secolo, del valore dell'uomo e del creato all'interno dell'economia cristiana e nel mondo, si sono verificate delle difficoltà teologiche, spirituali e pratiche che provengono sia da *un'esagerata attenzione verso il mondo* e il suo valore intrinseco, sia da *una impaziente aspirazione di risolvere tutti i problemi della società*, direttamente in nome della fede cristiana.

Alcuni autori vorrebbero considerare l'uomo come se Dio non esistesse (è questa la consegna della cosiddetta "teologia della morte di Dio"). Si confondono facilmente l'ordine soprannaturale e quello naturale; si perde il senso del sacro e del santo nella liturgia; si fanno dei compromessi tra il messaggio della fede e l'agire politico concreto; si dimentica che la Chiesa, popolo di Dio in pellegrinaggio, non è *del* mondo, ma esiste *per il mondo*. Dinanzi a queste sfide, è giusto dire che il punto nodale del magistero di san Giovanni Paolo II (+ 2005) sta nella difesa della dignità e della libertà dell'uomo, di ogni uomo.

Tuttavia, badiamo bene, questo viene affermato dal Papa *per motivi prettamente teologici*. La Chiesa difende l'uomo, ciascun uomo, con i suoi diritti e doveri, perché vede in lui l'agire di Dio, l'immagine di Dio, Cristo stesso, il suo destino ultimo che è la vita eterna.

Dopo il collasso del marxismo comunista (che voleva eliminare l'individuo in nome del progresso dell'umanità), e la bancarotta del capitalismo selvaggio (che ugualmente si mostra disposto a prescindere dall'individuo) la Chiesa è diventata, lungo le ultime decadi, un difensore, forse tra i più credibili, della dignità dell'uomo. Si tratta di qualcosa di paradossale.

Da una parte, il compito della Chiesa è fondamentalmente quello di predicare la Sovranità di Dio, Creatore di tutto, e la salvezza del mondo peccatore operata da Gesù Cristo, insegnando all'uomo i suoi limiti e la sua peccaminosità, oltre alla necessità di sottomettersi alla legge di Dio.

Dall'altra, però, essa difende senza stancarsi la dignità dell'uomo, di ogni uomo, in obbedienza a Dio stesso, perché l'uomo è fatto a sua immagine, è diventato figlio suo per la grazia, vale tutto il sangue di Cristo. Per questa ragione del tutto teologica, diceva già san Paolo VI che la Chiesa è "esperta in umanità", e san Giovanni Paolo II che "l'uomo è la via della Chiesa".

UN'ANTROPOLOGIA FATTA A PARTIRE DA CRISTO

Nei prossimi capitoli considereremo l'antropologia teologica da una prospettiva prettamente cristologica, in tre aspetti: quello metodologico (in che senso si può dire che Cristo "rivela l'uomo all'uomo"); con la considerazione del soggetto umano fatto a immagine e somiglianza di Dio, che Cristo, Immagine perfetta e filiale del Padre, porta a pieno compimento; e nell'orizzonte ultimo dell'antropologia teologica che è la teologia della grazia, ovvero della vita di Cristo nell'uomo.