

L'UDITORE DEL MESSAGGIO DI SALVEZZA

1. PREMESSA

Prima di parlare dell'uomo così come è stato compreso e presentato dalla Sacra Scrittura e dalla Antropologia teologica vogliamo situarci nel nostro contesto storico-culturale. Siamo alle soglie del terzo millennio. Le nostre generazioni si trovano ad esprimere contemporaneamente la fine di un millennio e l'inizio di uno nuovo. Di fronte all'urgenza di queste date, che ci riempiono di responsabilità, che vanno oltre il nostro immediato *oggi* storico, alcuni interrogativi si pongono, e sono interrogativi radicali. Segnata com'è la nostra epoca dalla paura di una guerra atomica, ci sentiamo minacciati nella nostra stessa esistenza fisica. Ci domandiamo: Questa umanità può avere un futuro? Ci sarà ancora spazio perché l'uomo possa essere se stesso? È ancora possibile identificare l'uomo nella sua natura e nel suo destino?

Se guardiamo poi al modo di vivere nella società occidentale, ci accorgiamo che l'uomo è così alienato dal suo stesso ritmo di vita che difficilmente ha il tempo di riflettere sul proprio essere uomo. Pare che l'uomo valga nella misura in cui produce dei beni e sa ottenere un posto di prestigio. Ci sentiamo tutti identificati per quello che facciamo e molto meno per quello che siamo. Dov'è allora l'uomo? Chi è l'uomo?

Di contro a questa identificazione pragmatistica dell'uomo, che non sembra neppure porsi un vero problema

umanistico, la nostra epoca è stata ed è sollecitata da alcuni progetti sull' "uomo": progetti che spesso si definiscono atei e post-cristiani o che propongono una autosalvezza dell'uomo a partire dalle sue sole forze. Tali progetti non vanno oltre la soglia della storia e del mondo.

Tre progetti famosi:

- *l'umanesimo scienziista*: esso tende ad offrire una sicurezza dell'uomo nel segno della scienza, ossia della conoscenza del mondo e delle sue leggi, in vista di un miglioramento indefinito della vita umana;
- *l'umanesimo marxista*: propone una soluzione radicale dei problemi storici dell'uomo a partire dal superamento degli attuali rapporti di produzione economica, che si rivelano profondamente alienanti, in vista di un miglioramento, anch'esso indefinito del benessere sociale;
- *l'umanesimo psicoanalitico*: pretende di spiegare gli aspetti razionali dell'uomo d'oggi e il sentimento drammatico del suo limite a partire da un inconscio dimenticato; ritrovare tale inconscio significherebbe superare antiche paure e secolari dipendenze dell'uomo, come quella da Dio, e assicurargli un'esistenza accettabile.

Questi progetti, dunque, in vario modo, si propongono di liberare l'uomo da ogni costrizione naturale, personale-individuale.

Quale giudizio su questi progetti? Certo, non si può negare che in essi si trovi qualcosa di valido. In quanto però essi non colgono l'uomo nei suoi aspetti essenziali non possono essere progetti totalizzanti, tali da rispondere a tutte le sue più vere e profonde esigenze. In definitiva questi progetti non riescono a partire *dal* — e non si sforzano di capire *il* — *perché* dell'uomo, la sua origine, il suo futuro al di là della morte, nonostante il dato antropologico

incontrovertibile dell'anelito dell'uomo verso una vita oltre la morte. Non contestiamo a questi progetti di non essere validi per l'uomo, ma di non esserlo in modo globale e totale.

L'uso storico della scienza, del metodo psicoanalitico e la concretizzazione del marxismo nei sistemi comunisti ci rendono poi assai scettici sulla loro effettiva capacità di offrire soluzioni, anche negli angusti limiti storico-mondani.

Dal punto di vista cristiano non è pensabile una antropologia che non tenga conto di due realtà di fondo:

- l'uomo non è strumento della società, in qualsiasi modo la si intenda; al contrario, egli è il fine ultimo di ogni società, di ogni struttura. Fino a quando una società non dà dignità ad ogni uomo, non è né giusta né valida;
- l'uomo può diventare misura della società e delle cose, se a sua volta è misurato nella misura di Dio. La trascendenza dell'uomo deve appoggiarsi sulla trascendenza insuperabile di Dio. Non c'è vera umanità senza Dio.

In conclusione, noi siamo impegnati come cristiani a testimoniare questi due ultimi punti fondamentali e a rilevare le sufficienze e le insufficienze di tutti i progetti umanistici, nei segno del dialogo e in continuità con lo stile inaugurato dal Concilio Vaticano II espresso dalla « Gaudium et Spes ».

2. L'UOMO NELLA PROSPETTIVA BIBLICA,

I due punti fondamentali riguardanti l'uomo non sono il frutto di una ideologia; essi scaturiscono come logica conseguenza dalla Rivelazione, ovvero da ciò che dice sull'uomo la parola di Dio contenuta nelle Scritture. Anche se il discorso teologico sulla Rivelazione e sulla Scrittura dovrà essere fatto nelle lezioni che seguiranno, è necessario che ora interroghiamo la Bibbia per conoscere questo suo messaggio sull'uomo.

Secondo la Bibbia l'uomo è l'essere creato da Dio a sua immagine (una immagine rovinata dal peccato e ricostituita per assoluta bontà di Dio) e fatto suo *partner* in una alleanza definitivamente costituita in Cristo.

a) *L'uomo è essere creato*

La Bibbia parla del concetto di creazione a partire dalla esperienza del patto o alleanza. Per questo la creatività dell'uomo va compresa teologicamente nella concretezza della storia della salvezza.

Proprio questa prospettiva storico-salvifica fa superare ogni comprensione dell'uomo in chiave cosmocentrica e fa porre, sì, l'uomo al centro del mondo, ma come un *essere eccentrico*, nel senso che egli perviene alla sua realizzazione solo uscendo da sé e andando verso Dio.

Il concetto di creazione mette in rilievo l'uomo come essere limitato, finito, posto da Dio e non autosufficiente. Da qui si sprigiona però tutta una positività nel senso che l'uomo, da quando esiste, è posto nel mondo della sussistenza, cioè dell'essere *in sé e per sé*: dell'essere che costruisce se stesso (quindi positivamente).

Al dono della vita (la creaturalità è un *dono* di Dio: è sua grazia) l'uomo è chiamato a dare una risposta libera: essa sarà dunque o positiva o negativa.

b) *L'immagine di Dio*

Essere « immagine di Dio » è per l'uomo presupposto e principio del suo divenire *partner* di Dio nell'alleanza. Ciò significa che l'uomo è in rapporto essenziale a Dio, un rapporto che lo eleva al di sopra delle altre creature, non solo come vertice di una piramide, ma come immagine dell'atto creativo di Dio: di quel Dio che conserva e promuove tutta la creazione. Per questo l'uomo media veramente tra Dio e il mondo. Egli è il cooperatore e il luogotenente di Dio; tutte le creature, persino gli astri, sono a lui ordinati e sottomessi.

Con la pienezza della autorivelazione di Dio che si ha nel Nuovo Testamento l'idea dell'uomo a « immagine di Dio » deve essere rapportata con quella del Dio-trino. In Dio, uno nella natura ma trino nelle persone, la natura e le persone esistono in quanto le singole persone si danno l'una all'altra in mutua eterna *relazionalità di amore*. Ne risulta per l'uomo che egli è costituito capace di una relazionalità d'amore, analoga a quella del Modello trinitario, tra le persone che condividono la sua natura.

La Bibbia offre alcuni « campioni » di questa relazionalità umana:

— La coppia Uomo-Donna

Il libro della Genesi, dopo avere affermato la individualità dell'essere a immagine di Dio (Adamo), presenta nella coppia uomo-donna la possibilità di superare la singolarità dei due esseri in una nuova unità, quasi un nuovo

« io » collettivo: « I due saranno una sola carne ». Il concetto è ripreso con forza nel N.T. e particolarmente in s. Paolo (*Ef.* 5,25-32), nel quale l'unione d'amore tra uomo e donna diviene immagine, a sua volta, della unione mistica tra Cristo e la sua Chiesa.

— Il Popolo di Dio

Nell'A.T. Israele non è solo una nazione, come ambiente in cui l'individuo si muove o esprime il rapporto con Dio e con i connazionali; esso stesso, in quanto tale, è il protagonista del dialogo con Dio. Il Signore, pur servendosi di una persona individua, non fa alleanza con un individuo ma con un popolo: la Legge è data a Mosè, ma solo perché egli rappresenta un popolo. Nei libri sapienziali si farà strada sempre più chiaramente l'idea che a sua volta Israele è segno e tramite voluto da Dio per un rapporto a orizzonte universale: tutta l'umanità in quanto tale è amata da Dio e chiamata a entrare in comunione con lui.

— La Chiesa

Nel N.T. l'idea universalistica già intravista nell'Antico si concretizza nella istituzione della Chiesa; essa succede a Israele in tutte le sue prerogative: è la *sposa* di Cristo, come Israele era stata la sposa di Jahvè; è un *corpo* solo con Lui; i battezzati sono tutti « gli uni membra degli altri » in *perfetta* comunione di amore, « come Gesù è in comunione di amore con il Padre »; e come Gesù è inviato dal Padre per ricostituire la famiglia dispersa dei figli di Dio, così la Chiesa è inviata da lui a tutti gli uomini per farsi presso di loro segno visibile ed efficace dell'amore di Dio.

Secondo la s. Scrittura l'uomo è immagine di Dio in tutto il suo essere, nella globalità della sua essenza e della sua realizzazione storico-positiva. Il peccato stesso non annulla l'immagine di Dio nell'uomo, perché Dio non viene mai meno alla sua fedeltà alla alleanza. Da qui il Cristo ci appare come colui che nella sua umanità salva l'uomo e ricostituisce nella sua integrità l'immagine di Dio nell'uomo, Lui che è l'immagine perfetta di Dio. Per questo solo in Cristo l'uomo può ritrovare fino in fondo la sua identità e conoscersi perfettamente e realizzarsi perfettamente. Nel N.T., dunque, l'idea del recupero da parte dell'uomo dell'immagine e somiglianza con Dio ha in Cristo la sua meta escatologica (s. Paolo).

c) *Anima e corpo nell'uomo*

L'uomo è un essere che non può essere ridotto solamente alla sua esteriorità. C'è qualche cosa nell'uomo che va « oltre » il corpo, pur nella sua essenziale unità.

Al riguardo l'antropologia greca ha parlato variamente di *anima* e di *corpo* dell'uomo.

Diversamente, la cultura semitica, espressasi nella Sacra Scrittura, ha sempre parlato dell'uomo come di un essere colto nella sua realtà corporale di anima-e-spirito.

3. ALCUNE RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULL'UOMO

a) *L'uomo a immagine e somiglianza di Dio*

Uno degli esempi più significativi dei tentativi di riprendere il tema biblico dell'uomo a immagine e somiglianza con Dio nella storia della teologia occidentale è in *s. Tommaso d'Aquino*. Questi non fa che raccogliere la lunga tradizione patristica sull'argomento apportandovi alcune interessanti modifiche.

Secondo *s. Tommaso* tutte le creature, in quanto recano in sé l'impronta del Creatore, hanno un certo grado di « similitudine » con Dio; solo l'uomo però può dirsi « a sua immagine ». Naturalmente tale condizione di somiglianza, tipica dell'uomo, non esclude la dissomiglianza — che invece deve essere esclusa da Cristo, l'unico che viene giustamente definito « sua immagine ».

L'immagine di Dio si rinviene nell'anima dell'uomo; nel corpo, solo in quanto esso è capace di riflettere la perfezione spirituale dell'anima. Essa è presente in ogni persona umana; la sua perfezione aumenta nella misura in cui l'uomo conosce e ama Dio e le creature per riferimento a Dio.

L'immagine è impressa nell'uomo secondo un triplice modo:

- *per natura*, in quanto l'uomo è capace naturalmente di conoscere e amare Dio;
- *per grazia*, in quanto l'uomo conosce di fatto e ama Dio nello stato imperfetto dei « viatori »;
- *per gloria*, in quanto l'uomo è ammesso alla conoscenza perfetta di Dio propria dei beati.

Con la filosofia cristiana detta Neoscolastica si manifesta la tendenza a identificare l'« immagine di Dio » nell'uomo con uno degli aspetti della sua natura, l'intelligenza; in questo modo si verifica una certa eccessiva e non biblica separazione tra ordine naturale e ordine soprannaturale nell'uomo, ma anche una accentuazione della separazione, anch'essa non biblica, tra l'anima — nella quale ha sede l'intelligenza — e il corpo, che finirebbe con l'essere estraneo alla immagine e somiglianza con Dio.

Il Concilio Vaticano II ha nuovamente posto questa dottrina biblico-patristica come fondamento dell'antropologia.

Commentando il tema biblico dell'uomo a immagine e somiglianza del suo Creatore la Costituzione dogmatica « *Gaudium et Spes* » afferma che in forza di tale somiglianza egli è fatto « capace di conoscerlo... ed è da lui costituito sopra tutte le creature terrene, quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio ». Riprendendo un antico tema patristico, aggiunge che l'immagine di Dio impressa nell'uomo « fu deformata dal peccato » ma « restaurata da Cristo nella sua capacità di adempiere quanto richiesto dalla nuova Legge dell'amore ». Ancora, l'immagine di Dio presente in ogni uomo sta a fondamento dell'attività umana in quanto essa ha di somigliante con l'opera creatrice di Dio. In tal senso è importante ciò che aggiunge il Decreto conciliare « *Ad Gentes* » sull'azione missionaria della Chiesa: « Grazie a quest'attività missionaria Dio è pienamente glorificato, nel senso che gli uomini accolgono in modo consapevole e completo la sua opera di salvezza compiuta nel Cristo ».

b) *Unità concreta personale dell'uomo*

È sempre stato difficile comporre la visione biblica dell'uomo con quella ereditata nel cristianesimo dalla cultura

greca. Per lungo tempo si deve anche dire che la filosofia e l'antropologia greca hanno finito con il prevalere sull'antropologia biblica. Ne è una prova la corrente identificazione della « immagine e somiglianza con Dio », non con tutto l'uomo, ma con la sua « anima »; una forzatura, questa, che è alla base di più o meno gravi squilibri della unità fondamentale dell'uomo e di falsi orientamenti escetico-spirituale.

L'unità dell'uomo deve essere invece interamente accolta dal dato biblico e fortemente difesa nel pensiero e nella prassi cristiana. Quand'anche debba essere considerato legittimo parlare di anima e di corpo nell'uomo, va sempre affermata la sua concreta unità al di là della sua molteplicità e dialettica interna risalente alla sua realtà, che è insieme corporea e spirituale.

L'esigenza or ora espressa viene meglio rispettata dalla definizione dell'uomo come « persona », cioè un essere:

- distinto dagli altri esseri dotati di materia;
- autocosciente e padrone di se stesso;
- libero costruttore di se stesso;
- impegnato nell'affermazione di valori;
- dialogante con le altre persone (Dio, gli uomini).

Quanto espresso nella seconda caratteristica (l'autocoscienza e l'autodisponibilità dell'uomo) corrisponde a un requisito costitutivo della persona (la sua immanenza); mentre, l'impegno per i valori (dentro e fuori di sé) esprime la sua possibilità di trascendenza fino al superamento di se stesso. La persona si distingue infatti come capacità di strutturare e armonizzare molteplici tendenze, che opera le proprie scelte secondo un criterio che riconosce-attribuisce valori, emergendo così dalla bruta necessità della natura.

La forma di vita liberamente scelta dall'uomo deve soddisfare intimamente le sue esigenze di realizzazione: qui

però la persona umana trova il suo limite, ma si scopre anche aperta verso l'Assoluto trascendente. L'immagine di Dio, di cui si scopre portatrice, le si rivela come possibilità inesauribile di dialogo con Dio in risposta al suo appello.

Quanto al *corpo*, si deve dire che oggi più volentieri si parla della « corporeità » dell'uomo. Un teologo, C. Metz, nel definire la corporeità dell'uomo (piuttosto che il suo « corpo ») intende superare la discussione classica del rapporto corpo-anima per mettere in evidenza il carattere del corpo nella sua integrità umana, che determina anche la soggettività umana ed i suoi comportamenti. Mentre « corpo » indica innanzitutto lo stato dell'uomo bello e fatto, « corporeità » indica uno stato originario dell'uomo: il fatto di essere strutturato in modo tale che, per essere uomo, deve esercitarsi nella sua corporeità, quella corporeità che egli attua *in e per* il suo corpo. L'uomo è cioè uno spirito corporeo e non uno spirito dentro un corpo che rimarrebbe, tutto sommato, estraneo alla sua persona.

Per la sua corporaieà l'uomo è un essere che vive nel mondo e si attualizza nel mondo sentendosi partecipe, in quanto lo è di fatto, della realtà del cosmo: è parte integrante del cosmo anche se lo trascende. Da qui deriva che il mondo non è estraneo all'uomo e che, se l'uomo vuole vivere sino in fondo tutte le possibilità insite nel suo essere, deve vivere nel mondo, attuando tutte le relazioni assenziali alla sua vita di essere corporeo.

Contro tutte le spiritualità che fanno dell'uomo un essere « disincarnato » la teologia afferma dunque la necessità di una spiritualità « incarnata », che chiami l'uomo credente a sentirsi responsabile del mondo in cui vive, partecipe delle vicende di questo mondo.

c) *L'uomo come soggetto sociale*

Non c'è dubbio che ogni uomo, individualmente preso, comincia a comprendersi oggettivandosi in un « tu ». An-

che nella storia del pensiero l'uomo è prima oggetto della indagine e solo poi, come soggetto, si interroga sulla sua capacità di conoscere e pensare. Ciò si riscontra già nell'esperienza del bambino: è nella società che egli prende coscienza di se stesso e delle sue possibilità.

La socialità ha a che fare anche con la vita spirituale dell'uomo (i concetti... i giudizi...); essa stabilisce una quantità innumerevole di rapporti organici di dare-avere, ambedue indispensabili per lo sviluppo della persona, sicché una società umana non si identifica come insieme di individui giustapposti.

In effetti, l'uomo non è solo capace, o non è solo interessato, a entrare in una società: egli sa che la sua stessa esistenza è strutturata secondo vincoli sociali in perenne progressione.

Su questo punto la « Gaudium et Spes » si esprime enunciando i seguenti tre principi:

1°. *Principio personalistico*

« Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è, e deve essere, la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno di socialità » (GS 25).

2°. *Principio di solidarietà*

« Poiché la vita sociale non è qualcosa di estraneo all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli » (Ib.).

3°. *Principio di sussidiarietà*

La società più generale deve intervenire in favore della società particolare o della singola persona, se e in quanto queste hanno bisogno del suo aiuto (cf. GS 36, GE 3).

d) *La comunità nella prospettiva antropologica*

Dio crea non solo individui ma anche la comunità umana, nel senso che inserisce nella natura delle persone esigenze e tendenze transpersonali e coopera al loro sviluppo.

Come si è potuto vedere nell'esposizione biblica, la creazione « a immagine » comprende l'uomo in comunità, e la sua condizione di essere in dialogo con Dio lo coinvolge all'interno di un « popolo » (il popolo che Dio *si crea*). Si può dire anzi che la comunità è ordinata a riflettere l'esistenza divina ancora meglio del singolo, non in senso quantitativo ma in modo qualitativo, poiché il fatto che gli uomini entrino in comunione vicendevole esalta in essi il valore del loro essere a immagine e somiglianza con Dio in senso trinitario.

e) *L'apertura a Dio*

L'uomo è un essere in relazione, abbiamo detto. Ma l'uomo si accorge che tutte le relazioni di questo mondo non gli sono sufficienti.

L'uomo avverte in sé l'esigenza di una relazione totale, che lo prenda cioè nella sua totalità e che soddisfi la sua totalità di essere che trascende il mondo, che va oltre. L'uomo sente il bisogno di una relazione assoluta con una realtà assoluta, da cui traggano fondamento, alimento e motivazione tutte le altre relazioni umane finite. Questa realtà assoluta, con un termine religioso, chiamiamo Dio. L'uomo sente il bisogno di Dio: di quel Dio che egli, incapace di elevarsi oltre il mondo, ha identificato talvolta con esseri creati, come il sole, il cielo, la luna, la terra... Ma nei quali l'uomo ha inteso adorare e servire « Dio ».

La disponibilità dell'uomo a Dio è testimoniata dalla storia delle religioni, anche se bisogna pure dire che il pervertimento di questa esigenza è anch'essa variamente testi-

monciata. Tuttavia queste varie « storie » di religione sono inseribili in quell'ampia storia di salvezza voluta e operata da Dio, al cui interno si è poi realizzata la particolare e definitiva storia della salvezza a cominciare da Abramo fino a Cristo.

Questa salvezza è opera di Dio per l'uomo come risposta alla naturale *apertura* dell'uomo a Dio: una apertura vissuta storicamente. Essa può giungere all'uomo solo storicamente, cioè nella « storia » e nelle vicende dell'uomo, che coinvolgono in un agire comune Dio e l'uomo, di modo che le azioni che ne derivano sono azioni tanto di Dio quanto dell'uomo. Ma mentre Dio in queste azioni si manifesta all'uomo come il Dio che salva, l'uomo è chiamato a vivere queste azioni come risposta al Dio che salva.

Cioè, l'uomo può attuarsi sul fondamento di una libera assunzione del dono di Dio, di una scelta e quindi di una decisione.

Di contro alla libera decisione di Dio, sta infatti il rifiuto, ovvero, il peccato. Ciò, perché la sua esistenza, diversamente da quella delle altre creature non dotate di volontà libera, può solo realizzarsi in un rapporto di interazione tra la volontà dell'uomo e quella del suo Creatore-Salvatore. L'uomo, cioè, è chiamato a vivere la sua storia non più solamente come storia « umana » ma come storia nella quale agisce Dio, la sua grazia e il suo amore. Di fronte a quest'ultima dimensione della storia l'uomo non può sottrarsi e chiudersi in una propria storia. Che lo sappia o no, che lo accetti o no, l'uomo nella sua storia risponde, positivamente o negativamente a Dio e proprio da questa sua storia costruisce quel futuro che va oltre il tempo, verso quella realtà che chiamiamo eternità.

L'uomo è quindi un essere che fonda il suo futuro in Dio, che raggiunge la sua più piena identità in Dio e con Dio, ma nella storia e con la storia, nel mondo e con il mondo. Il futuro del mondo è un tutt'uno con il futuro di ciascun uomo.

PER L'APPROFONDIMENTO PERSONALE

Documenti del Concilio Vaticano II, particolarmente la « Gaudium et Spes ».

G. BATTISTA MONDIN, *Antropologia teologica*, Ed. Paoline, Alba 1977.

* M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, L.E.F., Firenze 1970.

* Segnamo con un * le opere che richiedono maggiore impegno.