

L'UOMO NEL PROGETTO DI DIO

CARLO LAUDAZI

Col tema «L'uomo nel progetto di Dio» vogliamo proseguire il discorso sull'ontologia teologica dell'uomo, iniziato già da tempo con la riflessione sulla «dimensione teologica dell'uomo» e portato avanti con quella sulla «dimensione critica dell'uomo». Lo scopo delle nostre riflessioni è stato ed è di scoprire il dato oggettivo ontologico che costituisca la radice di tutti quegli elementi costitutivi essenziali che formano la struttura reale dell'uomo e di cogliere contemporaneamente la sua vera oggettività, alla quale egli è tenuto a conformarsi e a obbedire per realizzare la sua crescita reale. Se con i due studi precedenti abbiamo appurato che il principio e fondamento ontologico dell'essere dell'uomo è la relazione oggettiva a Dio e il rapporto con Cristo, col presente intendiamo presentare il significato oggettivo dell'esistenza dell'uomo.

Il presente tema cerca di mettere in chiara evidenza che la consistenza oggettiva dell'uomo, secondo il progetto di Dio, sta nell'essere chiamato da Dio ad esistere in Cristo, per cui se si vuole dare una definizione dell'uomo, si deve dire che *egli è un essere in Gesù Cristo*.

Essere uomo in Gesù Cristo non comporta solo la necessità del suo rapporto con Cristo, ma significa pure affermare che il valore oggettivo dell'esistenza dell'uomo consiste nella risposta-obbedienza: esistere come accettazione di essere in Cristo ed edificarsi prestando costante obbedienza al proprio fondamento ontologico. Illustriamo questo dato mediante la categoria della persona. Con la quale si perviene al risultato che l'uomo è chiamato ad esistere in Cristo per stare responsabilmente davanti a Dio e di fronte a Cristo. Il perno, però, della risposta della persona è la libertà. La quale, prima di essere compresa come facoltà e fonte degli atti personali, appare come elemento costitutivo essenziale della persona stessa.

Il principio ispiratore e unificatore delle seguenti riflessioni è costituito dalla centralità di Cristo, la quale è pure la ragione

del capovolgimento della visione teologica dell'antropologia. Con questa scelta ci siamo voluti sintonizzare col magistero del Vaticano II, per il quale, appunto, la storia della salvezza dell'uomo, incentrata e realizzata in Cristo, deve formare l'oggetto proprio della scienza teologica (cfr. OT, 16). L'opzione per la centralità di Cristo nella linea della storia della salvezza oggi s'impone più che nel passato. L'accordo con la cultura, è vero, è un dovere fondamentale della teologia, in quanto l'uomo come concretezza storica vive in profonda relazione con la cultura del suo tempo, tuttavia per la teologia, il riferimento alla cultura, pur essendo necessario, non deve essere pregiudiziale. Ciò vale soprattutto per il nostro tempo in cui la cultura, e in modo particolare quella antropologica, si trova in uno stato molto fluido e dispersivo. Oltre questa, la vera regione, per cui la teologia non può prendere come punto di partenza la visione antropologica della cultura contemporanea, nasce dalla natura stessa della teologia, cioè dal fatto che la teologia è scienza sistematica della divina rivelazione e della fede. E secondo la rivelazione e la fede, il piano di salvezza è un piano in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo.

Anche la struttura del presente tema è stata pensata per mettere in risalto la giustezza del principio della centralità di Cristo. Così abbiamo premesso un rapido accenno alle istanze che l'uomo contemporaneo pone alla teologia, che, per la sua natura di scienza della fede, non può sottrarsi dal fornire una risposta. Ma la credibilità o il potere di coinvolgere, per la teologia, dipende dalla prospettiva in cui legge ed analizza tali istanze. Per questo abbiamo voluto presentare in modo riassuntivo la visione antropologica costituita dalla teologia naturale. Il terzo momento, quello della prospettiva cristologica, cerca di presentare Cristo come la sola oggettività dell'uomo e quindi come la sua vera salvezza e proclamazione*.

* BIBLIOGRAFIA:

Per il nostro tema indichiamo una breve bibliografia. Anzitutto segnaliamo le opere: *L'uomo in Cristo Gesù*, di G. COLZANI, centro «UT UNUM SINT», Roma, 1972, e *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia fondamentale (Protologia)*, di G. GOZZELINO, Torino, 1985, che sono state la fonte ispiratrice delle nostre riflessioni. Inoltre riteniamo di particolare interesse: M. BORDONI-N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna, 1988; J. COMBLIN, *Antropologia cristiana*, CE, Assisi, 1987; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Università Gregoriana, Roma, 1986; W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Q. Brescia, 1987; O.H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Q. Brescia, 1988; K. RAHNER, *Teologia della libertà*, EP. Roma,

I. LA TEOLOGIA DI FRONTE ALLE ISTANZE DELL'UOMO

Se da sempre l'uomo è stato al centro dell'interesse della scienza, oggi lo è più che mai. L'umanesimo contemporaneo esalta la centralità dell'uomo, potremo dire, in modo sconvolgente e, perché no? allarmante. La visione contemporanea è il culmine di quel mutamento di prospettiva antropologica inaugurato dall'età moderna e teorizzato dall'illuminismo, per il quale l'uomo appare una realtà esclusivamente naturale, la cui comprensione perciò deve essere cercata solo all'interno della natura.

L'umanesimo contemporaneo, oltre per il particolare interesse per l'uomo, per le sue capacità e progetti, spicca soprattutto per il rifiuto totale di ogni forma di pensiero che tende a relativizzare e minimizzare la persona umana. L'uomo è il solo valore assoluto. Questa prospettiva non solo emargina ma esclude completamente ogni riferimento alla trascendenza, in quanto questa appare una realtà che può relativizzare l'assolutezza dell'uomo. Il primo posto deve essere dell'uomo e non di Dio.

L'antropologia contemporanea si qualifica come antropologia radicale. Si tratta cioè di una visione antropologica che rifiuta qualsiasi punto fermo o dato oggettivo sia interno che esterno all'uomo, sia in senso verticale che naturale. Il tipo di uomo che risulta da questa concezione è un uomo privato di ogni radice e di ogni aggancio esterno, che ha come imperativo il pieno soddisfacimento di qualsiasi tipo di bisogni.

In realtà, la condizione dell'uomo costruito dall'umanesimo contemporaneo è, a dir poco, drammatica. La febbre dell'autoesaltazione irrazionale, fino a proclamarsi il solo dio, ha ridotto l'uomo in totale schiavitù, lo ha denudato completamente di tutti quei valori che formano realmente la sua vera oggettività. Questo tipo di uomo vede le sue certezze, con le quali ha idolatrato la persona umana, dissolversi come nuvole al vento. Il trionfo sognato e agognato si è risolto in disfatta e umiliazione. L'uomo, costruito dall'antropologia contemporanea, vede la propria esistenza segnata profondamente da una pesante e alienante solitudine e da un vuoto tali, che sembrano più avallare e giustificare l'insignificanza anzi l'assurdità della persona umana che difen-

1958; L.M. RULLA S.J., *Antropologia della vocazione cristiana. Vol. I. Basi interdisciplinari*, PIEMME, Casale Monferrato, 1985; L.M. RULLA S.J.-F. IMODA S.J.-SR J. RIDICK S.S.C., *Antropologia della vocazione cristiana. Vol. II. Conferme esistenziali*, PIEMME, Casale Monferrato, 1986; S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 1987².

derne l'assolutezza. Quella centralità assoluta dell'uomo, tanto proclamata, perseguita ed esaltata dall'umanesimo contemporaneo, ha finito invece per emarginare l'uomo a tal punto da privarlo della sua propria dignità e della sua signoria sull'intera creazione.

Ma ciò che sorprende è la motivazione che il pensiero contemporaneo porta a giustificazione del disancoramento dell'uomo dai valori oggettivi e da ogni forma di trascendenza. Esso afferma che l'espulsione della dimensione divina dall'uomo è piuttosto il terminale dello sviluppo di un modo di intendere e vivere la fede da parte dei credenti che la conseguenza dell'incredulità di alcune persone. Questa affermazione, pur risultando ridicola e quindi assurda, tuttavia deve far riflettere seriamente quanto sia importante la scelta della prospettiva e del punto di partenza per costruire una riflessione sistematica della fede e per incidere credibilmente nel vissuto quotidiano.

Tra la visione dell'antropologia contemporanea e quella cristiana il rapporto non può che essere di scontro frontale. Tuttavia, il cristianesimo non può non prestare attenzione all'interesse per l'uomo, non può non accogliere la sfida della scelta dell'uomo quale opzione fondamentale, non può non riconoscere all'uomo il diritto di essere soggetto della storia e dell'autocostruzione. Di fronte a queste istanze dell'uomo il cristianesimo non può porsi su una linea antitetica arroccandosi su una posizione di autosufficienza, ma deve affiancare l'uomo nel suo lavoro e farsi suo compagno di viaggio. E perché lo scontro si trasformi in incontro e dialogo bisogna che il cristianesimo si converta all'uomo; solo così l'uomo troverà in esso la vera risposta alle sue istanze. Si è scritto che la cultura antropologica contemporanea non mostra alcun interesse e non sente il bisogno del cristianesimo perché questo appare un cristianesimo senza l'uomo. Pertanto la visione antropologica radicale sarebbe vista come reazione ad una visione cristiana in cui l'uomo è relegato al margine. Allora la dimensione ateistica della concezione radicale avrebbe il significato piuttosto di rifiuto di una visione teistica e fideistica in cui Dio appare senza l'uomo che di una costruzione teoretica. Isolare e staccare Dio dall'uomo equivale, infatti, a espellere l'uomo da Dio. Per questo, un cristianesimo che s'interessa solo di Dio è un cristianesimo che non rende nessun servizio all'uomo.

Ma nel cristianesimo chi, più di ogni altra realtà, è chiamato a farsi carico delle istanze dell'uomo moderno è la teologia. In quanto scienza della rivelazione e della fede, ad essa spetta propriamente il compito di rimpostare tutto il discorso teologico in chiave della storia della salvezza dell'uomo e di ritenere l'antro-

pologia teologica come dimensione di tutta la teologia. Tutto questo per dimostrare che il rapporto con Dio e con Cristo non rappresenta una minaccia e un'alienazione per l'uomo, ma solido fondamento per un autentico senso della sua esistenza.

Per adempiere questo compito, lo scopo e il metodo del discorso teologico non possono essere quelli delle scienze umane, cioè l'intento della teologia non consiste nel costruire una sua oggettività sull'uomo come invece pretendono le scienze umane. Così pure nella costruzione dell'antropologia essa non può partire dai principi offerti dalle scienze umane, ma da quelli che le sono propri, che sono il dato rivelato e la fede. Per quanto riguarda l'uomo, allora, la teologia, in quanto scienza sistematica della divina rivelazione e della fede, deve anzitutto porsi in umile ascolto di ciò che la parola della rivelazione dice sul suo mistero; l'interiorizzazione dell'ascolto si trasforma in luce e capacità per fornire una retta comprensione di tale mistero.

II. L'ANTROPOLOGIA DELLA TEOLOGIA NATURALE

Anche se da sempre l'uomo è stato oggetto di riflessione teologica, certamente non da sempre è esistita in teologia una trattazione organica e sistematica dell'antropologia. Bisogna aspettare l'età moderna per vedere la nascita del trattato teologico sull'uomo. La motivazione dell'assenza è che non se ne sentiva l'urgenza, dato che il predominio dell'aspetto religioso orientava a considerare come unica realtà quella dell'aldilà. La dimensione della realtà soprannaturale spiccava a tal punto da sostenere la non-esistenza logica delle realtà terrene¹. Con l'apparire del fenomeno dell'umanesimo, che sarà motivo della frattura tra fede e ragione, la teologia si è sentita obbligata a organizzare un trattato teologico sull'uomo. Ma per avere una visione più chiara e più ordinata è bene compiere una rivisitazione del formarsi della trattazione teologica sull'uomo.

La visione in cui, fin dall'inizio, viene fatto il discorso teologico sull'uomo è quella della ragione, anche se questa visione poi apparirà manifestamente solo a partire dal secolo XVI, epoca che coincide con la nascita della seconda scolastica. L'opzione della ragione, verificatasi nel secolo XVI, possiamo considerarla infatti come punto terminale dello sviluppo del pensiero che ha le radici già nell'epoca patristica.

¹ G. COLZANI, *L'uomo in Cristo Gesù*, p. 6.

1. L'epoca patristica

L'antropologia dei Padri si muove in una visione prettamente religioso-sacrale. Il loro pensiero sull'uomo è saldamente ancorato al messaggio biblico, che viene assunto quale criterio direttivo e valutativo. Però, nonostante che i Padri parlino molto sull'uomo, cercheremmo in vano nella loro teologia un'antropologia organizzata. L'uomo nel loro pensiero non costituisce un principio catalizzatore. Essi parlano dell'uomo indirettamente e lo fanno sempre all'interno del discorso su Dio, su Cristo e sulla salvezza. Nella loro visione dell'uomo spicca il primato delle relazioni verticali con Dio. L'uomo, visto da loro, risulta, perciò, come un fascio di relazioni ancorate saldamente sul rapporto con Dio. La loro antropologia è subordinata alla teologia e alla cristologia, in funzione della soteriologia.

L'epoca patristica è fortemente caratterizzata da problemi di indole religiosa e cristologica. Ai Padri stava molto a cuore la problematica cristologica e all'interno di essa e subordinatamente ad essa troviamo l'interesse per l'uomo.

Ciò che interessava in modo particolare ai Padri era il problema dell'identità ultima e decisiva di Gesù Cristo. In quanto solo se Gesù è l'identico e unico soggetto della natura divina e della natura umana è possibile la realizzazione delle promesse divine della salvezza. Infatti, si comprende bene, che se Gesù non fosse realmente l'uomo nel quale il Padre si dona in totalità, le promesse divine risulterebbero una clamorosa menzogna. Lo sforzo dei Padri comprende anche l'interesse per l'uomo per il fatto che la chiarificazione sull'identità decisiva di Gesù Cristo è ricercata in chiave soteriologica. Ciò mostra che, nell'uomo, nulla è più importante del rapporto che lo vincola a Cristo, e per mezzo di Cristo a Dio².

La patristica, però, dalla fine del secolo IV in poi legge il primato di Cristo non più in chiave cosmica ma in quella di liberazione dal peccato. Perciò il rapporto dell'uomo con Cristo è visto solo in chiave soteriologica. Per cui il vincolo con Gesù Cristo risulta essere necessario per la liberazione dal peccato, altrimenti non si può capire come l'uomo possa essere liberato dal peccato. Così, la visione dominata dal primato cosmico di Cristo cede il posto ad una visione dominata dall'*amartiocentrismo*. La conseguenza che deriva dalla visione amartiocentrica è l'emarginazione del *vincolo creaturale* dell'uomo con Cristo a favore di quello re-

² G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, p. 129.

dentivo. Anche l'unità degli uomini non viene più posta su Gesù Cristo ma su un rapporto di discendenza biologica diretta: Adamo ed Eva³.

I Padri, nel loro sforzo di chiarificazione sull'identità ultima e decisiva di Gesù Cristo, hanno attuato un'acculturazione del messaggio biblico. In quest'opera d'incarnazione della fede cristiana nella mentalità del tempo, essi, pur evitando con cura il rischio di un'ellenizzazione della dottrina cristiana, tuttavia operano una trasposizione dal piano economico della Bibbia a quello ontologico della filosofia. Con questa operazione si può dire che essi abbiano dato inizio a quella prassi di coinvolgimento nel cambiamento culturale che dal secolo XVI in poi assumerà il carattere di metodo.

2. Medioevo

Anche se con profonde differenze e con interesse più speculativo che pastorale, pure i teologi medievali si muovono nella prospettiva religioso-sacrale dell'antropologia patristica. Il primato delle relazioni verticali con Dio caratterizza infatti anche la visione teologica medievale sull'uomo.

La teologia medievale accetta integralmente la trasposizione dell'antropologia dal piano economico a quello ontologico attuata già dai Padri. L'acculturazione del messaggio biblico operata dalla teologia di questo periodo è più raffinata rispetto a quella abbozzata dai Padri. I teologi medievali affrontano il problema dell'unità dell'uomo, in quanto sintesi di anima di corpo, ereditato e non pienamente risolto da Padri, servendosi infatti delle categorie del pensiero filosofico greco.

Constatiamo che l'opzione della dimensione ontologica su quella biblica è causata dall'adattamento al cambiamento della cultura. Come nei Padri così per i teologi medievali il mutamento di prospettiva ha la sua giustificazione nella necessità di dimostrare il valore del messaggio cristiano.

La teologia medievale pure considera la soteriologia quale ambito del discorso sull'uomo. Per cui ciò che più viene evidenziato è il rapporto dell'uomo con Dio e con Cristo redentore. E la relazione a Cristo viene letta solo in chiave amartiocentrica.

Nella teologia medievale non esiste una costruzione dell'antropologia a sé stante, distinta dalle altre trattazioni teologiche. Dell'uomo si parla solo all'interno dei grandi temi teologici. An-

³ *Ibidem*, p. 130.

che S. Tommaso, che per originalità, completezza e profondità spicca su tutti i teologi del suo tempo, tratta dell'uomo nelle questioni che parlano della creazione e del mondo materiale, della natura dell'uomo, della giustizia originaria⁴.

Il motivo della mancanza di una trattazione antropologica a sé stante viene indicato nello scarso interesse del Medioevo per le realtà terrene. Ad esse la teologia non attribuiva una propria entità, poiché considerava la terra come l'anticamera del paradiso e l'uomo un viandante verso il cielo. La mentalità medievale è essenzialmente religiosa, per essa perciò l'aldilà, il soprannaturale è l'unica realtà, mentre di quella terrena si può sostenere anche la *non esistenza logica*⁵.

Frattura tra fede e ragione

Nel secolo XV si verificò il fenomeno dell'umanesimo che rivoluzionò ogni forma del pensiero e del sapere umano. L'affermazione dell'umanesimo portò al crollo del mondo medievale con la conseguente perdita dell'unità sacra. Il polo religioso venne privato della visione monopolizzante. E le realtà terrene, e l'uomo prima di tutto, furono rivalutate.

Tutto l'interesse, nel campo filosofico, storico, scientifico, viene incentrato sull'uomo. Il posto dell'uomo disincarnato del medioevo viene preso dalla nuova visione secondo la quale l'uomo è destinato a vivere nel mondo e a dominarlo. L'esaltazione della libertà umana rivaluta, nei confronti di quella contemplativa, la vita e le attività terrene.

L'umanesimo, considerando il rapporto con il mondo come elemento essenziale per l'uomo, ritiene come note caratterizzanti l'aspetto storico, umano e naturale. Mediante l'aspetto *storico* viene messo in evidenza il legame dell'uomo con il passato come pure la distinzione da esso. Anche alle lettere e alle arti deve essere riconosciuto un valore *umano*, poiché hanno la funzione formativa della coscienza umana. Il riconoscimento della *naturalità* dell'uomo è anch'esso un punto irrinunciabile, perché l'uomo anzitutto è un essere naturale e in quanto tale ha il dovere di conoscere la natura⁶.

Il pieno riconoscimento del valore naturale dell'uomo ha significato per la prospettiva religiosa non solo la perdita della

⁴ G. COLZANI, *op. c.*, p. 6.

⁵ *Ivi.*

⁶ N. ABAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, p. 868.

funzione di principio di unità ma anche l'occasione della creazione dell'esistenza di due ordini: naturale e soprannaturale.

3. L'età moderna

Con l'età moderna «s'inaugura un mutamento epocale di mentalità e prospettiva che si sviluppa nei secoli seguenti e raggiunge il culmine nel nostro tempo»⁷. Il mutamento di mentalità è costituito dal fatto che tutto l'interesse è incentrato sull'uomo. E' l'epoca in cui accade quella che si chiama la «svolta antropologica». Questo fatto ha segnato il passaggio definitivo da una sensibilità religiosa e metafisica, propria del medioevo, secondo cui l'uomo è fondato nella relazione con Dio, a una sensibilità direttamente terrena e fenomenica, secondo la quale l'importanza primaria spetta alle relazioni reciproche tra gli uomini⁸.

La teologia stessa viene coinvolta da questo cambiamento di mentalità. Sollecitata ancora dal cambiamento di cultura, essa è chiamata a prendere posizione di fronte alla totale naturalizzazione dell'uomo. E' il tempo in cui essa elabora il trattato di antropologia, scegliendo logicamente come punto di partenza il versante della ragione. Questa scelta, bisogna dire, è stata obbligatoria e non solo per il fatto dell'adattamento della teologia al cambiamento culturale, ma anche per un avvenimento interno alla Chiesa che condiziona per l'appresso il discorso teologico. Si tratta della riforma protestante, che oltre ad aver provocato «la rottura della fede, ha fatto precipitare fatalmente il processo di secolarizzazione che istituisce la ragione, in alternativa alla fede, a fondamento e a cardine del mondo dell'età moderna»⁹.

La teologia cattolica reagì sviluppando una *teologia naturale*, cioè una *teologia costituita a sé, enucleata e scissa dall'unità della prospettiva incentrata sulla fede*¹⁰. Accogliendo la prospettiva naturale dell'uomo, affermatasi nell'età moderna, essa costruisce una trattazione antropologica a sé stante, in cui presenta e studia l'uomo come un essere conoscibile razionalmente. Una tale trattazione sull'uomo non poteva non risultare di carattere prettamente filosofico, e «il termine *teologia naturale* rimaneva poco più che un'etichetta dal momento che la rivelazione era introdotta

⁷ G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 139.

⁸ *Ivi.*

⁹ G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, p. 294.

¹⁰ *Ivi.*

ta solo come convalida delle verità filosofiche difficili»¹¹.

Per quanto concerne l'antropologia, la scelta della visione naturale, oltre al distacco dal passato, procurò una svolta tale da introdurre «per l'uomo la possibilità di un destino puramente *naturale*, nel senso che il fine dell'uomo non è necessariamente quello della visione beatifica e quindi della comunione con la Trinità, per la quale è assolutamente necessario l'aiuto della grazia soprannaturale, ma sarebbe potuto essere, più semplicemente, quello della beatitudine (naturale) «conseguente» alla piena attuazione della capacità di conoscere e di amare intrinseca e propria dell'uomo, in ogni situazione»¹².

La scelta dell'orizzonte della natura favorì quasi inavvertitamente l'emergere del concetto di *natura pura*, che i teologi, soprattutto del secolo XVII (in particolare F. Suarez), destinarono a una fortuna duratura. L'escogitazione del concetto di natura pura consentì da un lato di condividere l'interesse per l'uomo naturale, senza contraddire dall'altro le affermazioni sulla sua elevazione al soprannaturale.

Il concetto di natura pura si è rivelato uno strumento molto adatto per dimostrare la gratuità della destinazione dell'uomo alla beatitudine divina. Con esso, infatti, s'introduce per l'uomo la possibilità di un destino puramente naturale, perché il fine ultimo dell'uomo sarebbe potuto essere quello della beatitudine naturale conseguente alla sua natura creata. Invece se il suo fine ultimo e definitivo non è quello naturale ma soprannaturale, ciò è dovuto alla sola e libera iniziativa di Dio¹³.

L'ipotesi della natura pura se per un verso si è mostrata adatta per l'esaltazione della gratuità del fine soprannaturale dell'uomo e ha permesso di realizzare un'organizzazione armonica dell'antropologia, per un altro è stata anche l'origine dell'antropologia del duplice fine.

Il grande rimprovero che si fa ai creatori di questo artificio della ragione, è che essi pretendono di chiarire il mistero di un ordine storico, l'unico esistente, con una supposizione ipotetica. Il fatto, la storia non possono essere spiegati fornendo un'ipotesi alternativa che si sarebbe potuta verificare ma che di fatto non si è verificata. Ancora, si rimprovera ad essi di aver vanificato il soprannaturale, poiché questo appare come un elemento ulteriore, aggiuntivo e quindi quasi superfluo alla definizione dell'uomo,

¹¹ G. COLZANI, *op. c.*, p. 6.

¹² G. COLOMBO, *op. c.*, p. 294.

¹³ *Ibidem*, p. 295.

che potrebbe risultare completa in se stessa a prescindere dal soprannaturale ¹⁴.

La secolarizzazione della teologia

Non possiamo dire che l'opzione della prospettiva della natura abbia consentito alla teologia di raggiungere un accordo o un punto d'incontro con la nuova scienza. La teologia, optando per il versante della ragione, è stata costretta a seguire un cammino teso ad allontanare sempre di più la prospettiva della fede dalla scienza e conseguentemente a vanificare o per lo meno a rendere superfluo il mondo religioso. La dimensione religiosa, così, oltre ad aver perso la funzione di principio di unità ha finito per avere un significato di posizione alternativa alle istanze della nuova scienza, per cui viene vista come minaccia e come alienazione dell'uomo *naturale*.

Con l'opzione del versante della ragione, il valore della trascendenza pure viene a perdere luminosità per l'uomo. Essa, in questo nuovo contesto, non appare più come la realtà che fonda ed esprime la natura umana, ma come un qualcosa che questa ritiene totalmente fuori di sé, di un altro ordine. La sua presenza nell'uomo appare più come una minaccia che come senso e salvezza della creaturalità della natura umana. L'uomo pertanto, spenta la luce della trascendenza, risulta privato del fascino del suo meraviglioso mistero.

A questo punto dobbiamo dire che lo strumento della «natura pura», se fu utile alla teologia per organizzare la sua antropologia, non servì affatto a realizzare l'accordo desiderato con la nuova scienza. Infatti se lo strumento della «natura pura» risultò valido per dimostrare l'assoluta gratuità del soprannaturale, non si rivelò altrettanto valido a evitare il rischio dell'estrinsecismo cioè a che il soprannaturale non apparisse un elemento aggiuntivo alla natura umana. Perciò l'ipotesi della «natura pura» se da una parte ha permesso di esaltare la gratuità del soprannaturale dall'altra ha finito per vanificare il soprannaturale facendolo apparire come una realtà superflua. Questo risultato offrì il fianco alla nuova scienza naturalistica. La quale, infatti, finì per dichiarare come unico reale esistente ciò che invece doveva avere solo valore di artificio razionale. Per cui l'escogitazione della natura pura contribuì a rassodare la convinzione che l'uomo è una realtà puramente *naturale* e che tutto ciò che è fuori o a lui trascendente

¹⁴ *Ivi.*

non solo gli è superfluo ma nocivo alla propria autorealizzazione.

Il secolo XVII-XVIII è l'epoca in cui viene consumato il divorzio tra l'antropologia «naturale» e quella cristiana. La scienza umanistica e positivista considera l'antropologia naturale come l'unica capace di dimostrare che il vero e unico valore dell'uomo sia la sua entità naturale. Ciò che caratterizza questa antropologia è la nota della «laicità», cioè dell'autosufficienza e dell'indipendenza da ogni tipo di trascendenza divina. Perciò per la comprensione dell'uomo non occorre alcun riferimento al divino e a ciò che è fuori di sé. Al posto dell'uomo come immagine di Dio è stata messa l'immagine dell'uomo «laico». Per questo tipo di uomo la religione è comprensibile solo entro i limiti della ragione e la grazia risulta come un detrito senza fondamento e di nessuna utilità.

4. La laicizzazione dell'antropologia

Il solco tra fede e ragione, aperto con il fenomeno dell'umanesimo medievale e scavato ancora di più nell'età moderna, presenta una profondità abissale nell'epoca contemporanea.

L'immagine di uomo, tratteggiata dall'antropologia contemporanea, è il tipo di uomo totalmente laicizzato, cioè di un uomo indipendente dalla sfera religiosa o addirittura contrario ad essa. L'uomo «laico» non è affatto impaurito dai propri limiti creaturali né dallo scacco che potrebbe subire dai propri errori, al contrario è fortemente convinto di poter costruire la propria felicità in questo mondo.

La completa laicizzazione dell'uomo ha dato origine a quel tipo di antropologia che porta il nome di antropologia radicale, cioè a quel tipo di proposta antropologica che pone come punto fermo la cancellazione di ogni riferimento sia in senso verticale che razionale. L'uomo dell'antropologia radicale ha come imperativo il rifiuto di qualsiasi dato oggettivamente considerato che possa limitarlo nel soddisfacimento di ogni tipo di bisogni.

Le coordinate dell'antropologia radicale, entro cui sono proposti e perseguiti ideali, creati miti, abbattuti modelli e atomizzata la persona umana, sono appunto l'esaltazione della centralità dell'uomo e la «legge» dell'appagamento della molteplicità dei suoi bisogni.

Questa proposta antropologica è il frutto della confluenza di diversi filoni o momenti culturali, che vanno dall'inconscio freudiano, al libertarismo marcusiano, all'individualismo stuartiano, allo strutturalismo francese di Lacan, fino al nichilismo che ha in Nietzsche il suo profeta e in Sartre e Heidegger gli attualizzatori.

L'antropologia radicale propone un tipo di uomo che deve realizzarsi favorendo, secondo Freud-W. Reich, il ruolo emancipatorio e liberatorio degli impulsi del piacere e del sesso in particolare¹⁵; secondo il libertarismo marcusiano l'uomo deve eleggere, come fonte del sentire e della creazione artistica, «il libero espandersi biologico», e per pervenire a questa realizzazione deve liberarsi «dal disagio della civiltà» che, in nome della produttività, tende a reprimere i moti spontanei e gli istinti. Secondo il filone culturale stuartiano bisogna rivolgere l'attenzione direttamente ai bisogni così come si manifestano nell'immediatezza dell'esperienza oggettiva: la conseguenza di questa visione è l'atomizzazione della persona umana nella molteplicità dei suoi bisogni. Il neoradicalismo assume come fondamento antropologico il libertarismo e il «bisogno» per se stesso, e risulta intrinsecamente collegato allo strutturalismo francese di J. Lacan.

Il neoradicalismo fornisce l'immagine di uomo *dis-organico*, cioè di un uomo senza radici e senza punti fermi di riferimento. La condizione di uomo dis-organico viene illustrata dagli strutturalisti con l'immagine del «rizoma». «Il rizoma è una pianta senza radice e senza fusto; un fusto che vive come radice, e una radice che vive come fusto, con diramazioni clandestine sotterranee, impensate e imprevedibili. In quanto non albero, il rizoma indica il rifiuto totale dell'alto, del sopra, di ogni verticalità; quel procedere senza norma, senza un codificato sistema di valori. In quanto non radice, il rizoma indica il rifiuto di ogni fondazione razionale tradizionale, il rifiuto di ogni riduzione all'unità»¹⁶.

L'immagine di uomo dis-organico viene accomunata a quella presentata dal movimento nichilista, per il quale non si danno verità e valori assoluti, ma che solo il *niente* è l'unica eredità delle cose e dell'esistenza umana in primo luogo.

Con la rassegna dell'antropologia radicale siamo arrivati alla conclusione di uno scivolamento verso la natura e verso il basso nel senso più radicale del termine, scivolamento che è incominciato con quel piano inclinato causato dall'artificio razionale della natura pura. Con ciò si chiude il ciclo di una teologia naturale che ha realizzato un'antropologia del duplice fine, dei quali quello naturale risulta più conseguente e più intrinsecamente connesso col valore naturale dell'uomo, mentre quello soprannaturale, che è l'unico, essendo necessaria la grazia per conseguirlo, appare piuttosto aggiunto ulteriormente alla natura umana, fatto que-

¹⁵ C. NANNI, *Il mistero dell'uomo*, p. 14.

¹⁶ *Ibidem*, p. 16.

sto che causa all'antropologia teologica non pochi problemi e di non facile soluzione.

III. L'ANTROPOLOGIA NELLA PROSPETTIVA CRISTOLOGICA

Il vuoto e lo squallore provocati nell'uomo dall'antropologia radicale non sono stati riparati neanche dal nuovo Moloch della più sofisticata tecnologia. Tuttavia la cancellazione dei valori oggettivi se da una parte ha portato perfino alla giustificazione dell'insignificanza della persona umana, dall'altra non è valsa a spegnere del tutto la sete e la spinta religiosa dell'uomo.

Perciò nonostante la scienza e la tecnologia creino nuove liturgie per celebrare l'assolutezza del *valore naturale* dell'uomo, oggi più che mai si assiste a un forte risveglio del senso religioso e a un più forte bisogno del divino. Nel cristianesimo quindi soprattutto la teologia, per la sua qualità di scienza sistematica della rivelazione divina e della fede, non solo non può ignorare o essere indifferente a tali istanze dell'uomo, ma le deve accogliere e farsi umile servitrice proponendo una visione in cui l'opzione per l'uomo non solo non resti mortificata ma risulti sviluppata concretamente cosicché l'uomo possa arrivare alla pienezza definitiva.

Ora la teologia, perché possa farsi carico della scelta dell'uomo, non gli si può accostare solo attraverso l'adattamento al cambiamento della cultura: abbiamo già potuto constatare infatti che, quando la teologia si è adattata al cambiamento della cultura, la frattura tra mondo religioso e profano, tra fede e ragione è divenuta sempre più profonda. Allora, perché l'opzione per l'uomo venga illuminata e serva a scoprire il vero senso dell'esistenza umana, occorre che la teologia indichi il punto fermo, capace di aprire alla vera comprensione e definizione dell'uomo. Il punto fermo deve essere di natura oggettiva e capace di radicare e fondare la creaturelità della natura umana. Il punto fermo, alla luce del quale la teologia deve analizzare il mistero dell'uomo, deve essere quello che la divina rivelazione le dà, cioè Gesù Cristo. Tanto che l'antropologia vista in prospettiva cristologica può essere detta anche antropologia dell'uomo in Cristo Gesù. Perciò la teologia, se vuole essere scienza della rivelazione divina, deve studiare l'uomo solo in rapporto a Cristo. Cristo solo è l'ambito in cui l'uomo può essere comprensibile e scoprire il suo destino.

Attendendo con fedeltà a questo compito, la teologia oltre a premunirsi dal rischio del coinvolgimento nel cambiamento della cultura riuscirà essa stessa a fare cultura: potrà contribuire ad arricchire il patrimonio del sapere e del conoscere umano.

LA RIVELAZIONE BIBLICA

Per ciò che riguarda la rivelazione divina sull'uomo va subito detto che cercheremmo invano nella Bibbia un'ontologia dell'uomo o una dottrina metafisica dell'esistenza della persona umana. Tutto questo perché la parola di Dio considera l'uomo nel suo stato esistenziale e storico-dinamico. Allora, l'aspetto fondamentale che caratterizza l'uomo secondo la Bibbia è il rapporto che lo vincola indissolubilmente a Dio. Il valore dell'uomo quindi consiste tutto nel suo essere ed esistere in relazione a Dio. Questo fatto fa capire che l'uomo esiste oltre che come dimensione religiosa anche come essere costitutivamente aperto ai gesti salvifici di Dio. Per questo, tutta l'antropologia biblica è comprensibile all'interno del discorso su Dio e in modo particolare su Cristo.

1. Vecchio Testamento

Il tema dell'alleanza

La tematica dell'alleanza si presenta come contesto naturale di tutta la dottrina veterotestamentaria e quindi anche di quella sull'uomo. La storia della salvezza compresa all'interno dell'alleanza appare infatti come progetto gratuito di comunione di Dio con l'uomo.

Alla luce del proposito divino di comunione con l'uomo anche l'alleanza assume un aspetto antropologico. Lo scopo dell'esistenza dell'uomo appare quello di essere voluto per entrare nell'alleanza. In un tale contesto l'immagine dell'uomo è quella di essere voluto e di esistere come *alleato di Dio*: ciò che specifica l'uomo nei confronti degli altri esseri creati è proprio il fatto di esistere come *alleato di Dio*.

Il fatto dell'alleanza fa capire che l'uomo è voluto come responsabile di se stesso: se è voluto come alleato o come aperto al dialogo significa che egli non può essere passivo di fronte al gesto di Dio ma che è chiamato a prendere posizione.

A questa prospettiva gli autori sacri ci sono arrivati solo attraverso l'identificazione tra la dottrina dell'alleanza e quella della creazione. Secondo la linea dei profeti, infatti, la dottrina dell'alleanza comprende e si fonda sulla dottrina della creazione. La connessione intrinseca tra le due è emersa attraverso le varie esperienze dolorose del Popolo di Dio e soprattutto dopo la disastrosa esperienza dell'esilio. Con la quale, sotto la spinta della predicazione profetica, Israele matura una nuova coscienza sulla dottrina della creazione. In lui si fa prodonda la convinzione che

la storia della salvezza inizia già con la creazione e si fonda in essa. Questa nuova presa di coscienza permette di allargare l'idea della salvezza e dell'elezione divina fino alle origini del mondo. Si realizza così la sutura tra la dottrina dell'alleanza e quella della creazione. Nella prospettiva dei profeti infatti la creazione non risulta una realtà a sé stante su cui interviene successivamente l'azione salvifica di Dio ma come manifestazione e inizio dell'attuazione dell'eterno progetto divino dell'alleanza di Dio con la creazione e con l'uomo in modo particolare. Così, dalla dottrina della creazione è stato possibile risalire all'alleanza come motivazione del gesto creativo e salvifico di Dio. Conoscere che la creazione esiste come realizzazione dell'alleanza significa che l'alleanza non è un atto divino posteriore alla creazione ma la giustificazione della creazione stessa ¹⁷.

La connessione tra la dottrina dell'alleanza e quella della creazione risulta talmente profonda da portare all'inclusione della creazione nell'alleanza. Questo fatto fa capire che l'alleanza appare non solo l'ambito in cui va compresa la creazione ma ancora come l'unico ordine esistente in cui la creazione compare come una fase della realizzazione del progetto salvifico divino. Nell'ordine dell'alleanza, l'uomo, in quanto essere creato, viene specificato dall'aspetto di *alleato di Dio* in modo speciale.

Il tema dell'immagine

La comprensione dell'uomo come immagine di Dio è frutto di una maturazione della fede religiosa d'Israele sul mistero dell'uomo. E' quanto ci suggerisce Gn 1, 26-28.

Già nel Salmo 8, 5-9, pur non comparando l'espressione «immagine di Dio», la dignità dell'uomo viene fatta dipendere totalmente dal suo particolare rapporto con Dio: l'uomo è fatto quasi come un dio, è da lui coronato di gloria e di onore, si legge nel versetto 6. Dai versetti 7-9 si apprende ancora che l'uomo occupa una posizione di assoluta preminenza nei confronti del cosmo proprio in virtù del suo particolare rapporto con la divinità.

Tuttavia la testimonianza più autorevole ci viene fornita da Gn 1, 26-28. L'autorevolezza nasce dal fatto che il testo di Gn 1, 26-28 si forma in un ambiente di sicura fede monoteistica. L'autore sacro con tale testo intende offrire una sintesi chiara della fede d'Israele sul mistero dell'uomo. Egli per far questo ricorre all'espressione: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somi-

¹⁷ G. COLZANI, *op. c.*, p. 23ss.

gianza» (v. 27). Con tale espressione si manifesta la convinzione che la dignità e la peculiarità dell'uomo nascono dal suo singolare rapporto con Dio: tutto il valore e la consistenza ontologica dell'uomo stanno nella sua intrinseca relazione a Dio. L'uomo, in quanto immagine di Dio, va collocato nel contesto del gesto salvifico divino della creazione. E all'interno dell'agire salvifico e creativo di Dio l'uomo appare come creatura voluta e creata da Dio per essere sua immagine¹⁸.

L'essere immagine di Dio costituisce per l'uomo il titolo per compiere la funzione di interlocutore diretto di Dio, e tra Dio e la creazione; è il titolo che lo pone nella situazione di partner privilegiato di Dio, destinatario dei gesti salvifici divini. Con l'espressione immagine di Dio si mette in risalto il fatto che l'uomo è voluto e creato da Dio come sovrano, signore e dominatore del cosmo. L'uomo perciò è stato chiamato a realizzarsi attraverso l'esercizio della sua signoria sul cosmo e collaborando all'umanizzazione di esso.

Ancora: l'essere immagine di Dio evidenzia che l'uomo esiste come responsabile della propria sorte: essere voluto come immagine significa essere voluto libero, cioè capace di ascoltare, accogliere o rifiutare l'appello che gli proviene dal suo particolare rapporto con Dio.

L'uomo eletto come alleato per essere immagine di Dio

Il tema dell'immagine unitamente a quello dell'alleanza mette in forte spicco la singolare posizione dell'uomo in rapporto a Dio e nei confronti della creazione. Il tema dell'immagine rivela lo scopo della volizione dell'uomo come alleato di Dio. Cioè veniamo a conoscere che Dio ha creato l'uomo e lo ha voluto suo alleato per *essere sua immagine*. Il fatto di essere immagine di Dio conferisce all'uomo un ruolo e una funzione particolari nella creazione: interlocutore privilegiato di Dio e suo rappresentante nella creazione.

Il tema dell'immagine, ancora, permette di scoprire anche il fondamento e la radice della stessa alleanza di Dio con l'uomo. L'uomo, cioè, esiste come alleato per essere immagine di Dio in virtù della *divina eterna elezione*: tutto ciò che è l'uomo, lo è per la grazia divina dell'elezione. Il tema dell'immagine insieme a quello dell'alleanza ci fa capire che l'uomo può essere compreso, quale *eletto da Dio come suo speciale alleato per essere sua imma-*

¹⁸*Ibidem*, p. 30s.

gine nella creazione.

L'espressione immagine di Dio inoltre specifica ulteriormente l'uomo rispetto all'alleanza. Essa, infatti, indica la natura e la qualità dell'alleanza dell'uomo con Dio. L'immagine di Dio dice che l'alleanza esistente tra Dio e l'uomo è profondamente distinta da quella che esiste tra Dio e la creazione. Mentre, cioè, esistere come alleato di Dio conviene a tutti gli esseri creati, essere immagine di Dio è solo dell'uomo. Quindi l'immagine conferisce al fatto dell'essere alleato una specificazione che conviene solo all'uomo.

In ultimo l'immagine di Dio dice più chiaramente che tutto l'uomo è fondato e si regge nella relazione a Dio. La divina rivelazione, dando all'esistenza dell'uomo il significato di alleato di Dio per essere sua immagine, vuole insegnarci appunto che tutto il valore e la dignità propria dell'uomo sta nel suo rapporto personale e immediato con Dio. Ciò sta a significare che la Bibbia parla dell'uomo unicamente in rapporto a Dio. La qualità del rapporto forma anche il principio di trascendenza dell'uomo nei confronti degli esseri inferiori a lui.

2. Nuovo Testamento

Centralità di Cristo nella creazione

La dottrina veterotestamentaria sull'intima connessione tra l'alleanza e la creazione riceve piena e definitiva attuazione in Cristo. Secondo Paolo, infatti, Cristo è il punto centrale e convergente di ogni azione divina, dal gesto della creazione a quello del definitivo compimento della salvezza¹⁹. Cristo, anzi, secondo l'insegnamento paolino, è l'archetipo, causa efficiente e finale di tutta la creazione. La visione cosmica, fornitaci da Paolo, è tutta dominata e contrassegnata dal fatto «Cristo». E' in virtù di questa visione cristica universale che la teologia appare caratterizzata dalla dimensione cristiana.

In questa prospettiva neanche l'antropologia neotestamentaria può essere considerata come riflessione sull'uomo inteso in senso naturale, ma sempre in rapporto a Cristo.

Nella dottrina paolina (cfr. 1 Cor 8, 6; Col 1, 15-20), Cristo viene presentato come il preesistente alla creazione e autore di essa e come il principio di coloro che risuscitano dai morti (cfr. Col 1, 18). Cristo cioè è il preesistente e autore della creazione inaugurata mediante la sua risurrezione dai morti.

¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

In Cristo perfetta immagine

Per Paolo, Cristo preesistente, creatore e inizio della nuova creazione è l'immagine perfetta del Dio invisibile (cfr. Col 1, 15; 2 Cor 4, 4). In Cristo è Dio stesso resosi visibile. Con l'evento «Cristo» veniamo a conoscere che l'uomo può essere immagine di Dio solo perché voluto da sempre in Cristo perfetta immagine e perché creato mediante il concorso dell'immagine perfetta di Dio che è Cristo. Perciò la singolarità dell'uomo sta tutta nel suo rapporto con Cristo immagine perfetta di Dio.

Paolo, ancora, in Rm 8, 29 presenta l'uomo voluto e creato da Dio per essere destinato a diventare conforme all'immagine del Figlio di Dio incarnato. Il Cristo, in quanto immagine perfetta, non solo è la fonte della creazione dell'uomo ma anche la destinazione e fine ultimo dell'esistenza umana. Dall'affermazione di Paolo risulta cioè che l'uomo è stato voluto e creato per partecipare alla stessa forma, cioè allo stesso modo di essere del Figlio incarnato, immagine perfetta del Padre. L'uomo, perché voluto e creato in Cristo, per Cristo e in vista di Cristo Figlio di Dio, è predestinato anch'esso ad essere figlio di Dio (cfr. Ef 1, 5; Rm 8, 15-16).

Dall'insegnamento di Paolo appare chiaramente che l'uomo risulta comprensibile e definibile dal rapporto e vincolo con Cristo.

RIFLESSIONE TEOLOGICA

1. La singolarità di Cristo principio per la comprensione dell'uomo

La teologia contemporanea è fortemente convinta che per costruire l'antropologia teologica bisogna scegliere come punto di partenza Gesù Cristo, colto nella sua singolarità così come può essere percepita dalla sola fede.

Il discorso sull'uomo risulta, così, reale solo se fatto all'interno della cristologia e della teologia. Tra l'antropologia e cristologia esiste una connessione intrinseca. E la connessione è tanto intrinseca che «ogni antropologia appare come una cristologia incompleta e, viceversa, ogni cristologia si rivela come un'antropologia idealizzata»²⁰. Organizzare il discorso sull'uomo all'interno della cristologia non comporta alcun rischio di vanificazione per

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

l'antropologia né di riduzione per la cristologia.

La connessione intrinseca tra la cristologia e l'antropologia è un fatto che risulta dallo stesso dato rivelato. La parola rivelata proclama infatti che l'uomo fin dall'eternità è stato voluto da Dio *in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo* (cfr. Col 1, 15-16). Cristo appare nella mente di Dio la realtà voluta per eleggere, creare e destinare l'uomo. Il quale, se gli venisse a mancare il riferimento a Cristo, sarebbe privato del fondamento e dello scopo della sua esistenza. Il rapporto con Cristo, che fa dell'essere umano un essere cristico, riguarda il piano nativo dell'uomo, perciò deve essere ritenuto un elemento costitutivo essenziale della struttura dell'essere umano.

In virtù della natura ontologica del rapporto tra Cristo e l'uomo, anche Cristo risulta intrinsecamente legato all'uomo. La cristologia, così, per essere completa deve comprendere anche la dimensione antropologica. La dimensione ontologica del rapporto esige allora che anche l'uomo entri a pieno titolo nel discorso teologico; e non vi entra per reclamare una trattazione a sé ma come *dimensione* di tutta la teologia: «l'antropologia diventa l'aspetto più importante della scena della fede; tutta la teologia dogmatica, oggi, — scrive K. Rahner —, deve essere antropologia teologica»²¹.

La scelta della prospettiva cristologica per la comprensione e definizione dell'uomo ha costituito per la teologia una rivoluzione che può definirsi copernicana. Si è verificata la svolta antropologica della teologia. Questo fenomeno ha, in qualche modo, ridisegnato tutto il quadro teologico. Esso, infatti, obbliga a considerare tutta la teologia nella prospettiva *della storia della salvezza dell'uomo*²². L'antropologia come dimensione di tutta la teologia arricchisce la teologia poiché le permette di riappropriarsi di quanto la laicizzazione dell'antropologia le aveva sottratto.

Va detto però che l'esaltazione della dimensione antropologica della teologia non ha il significato di assumere l'antropologia quale criterio e principio ermeneutico della riflessione teologica ma di far risaltare il vero compito della teologia: spiegare e presentare sistematicamente la storia della salvezza non in senso astratto ma come salvezza dell'uomo.

Ritorniamo al discorso sul rapporto dell'uomo con Cristo. Stabilire Cristo come punto di partenza per la comprensione dell'uomo, significa concretamente riconoscere che solamente

²¹ L.M. RULLA S.J., *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. 1, p. 23.

²² *Ivi*.

Cristo, colto nella sua propria singolarità, è l'unica chiave di lettura che apre sul mistero dell'uomo.

Per «singolarità» s'intende lo specifico proprio di Gesù Cristo: ciò per cui Gesù Cristo è Gesù Cristo e che lo caratterizza nei confronti di Dio e degli uomini. La singolarità funziona da principio della storia reale e perciò segna tutti gli uomini²³. In virtù della sua singolarità Gesù è il principio per cui tutto sussiste in lui, per mezzo di lui e in vista di lui. La singolarità di Gesù Cristo origina anche la singolarità degli uomini, essa cioè fornisce gli elementi costitutivi dell'essere e dell'esistenza umana. Dio ha voluto Cristo perché fosse causa esemplare, efficiente e finale dell'uomo. L'uomo, perciò, dipendendo dalla singolarità di Cristo risulta un essere determinato dalla conformazione all'immagine di Cristo Figlio di Dio e alla comunione con lui.

Il fatto che singolarità di Gesù Cristo sia la fonte anche della singolarità dell'uomo non solo rafforza la convinzione che l'uomo è comprensibile solo all'interno del discorso su Cristo ma fa capire che il rapporto con Cristo è la chiave di lettura del mistero dell'uomo solo perché Gesù è assolutamente trascendente nei confronti dell'uomo. Gesù, infatti, solo perché Figlio naturale di Dio e può riferirsi immediatamente a Dio, può determinare effettivamente, cioè può essere effettivamente il senso e il significato pieno dell'esistenza dell'uomo. Il senso proprio della natura umana è quello di appartenere a Cristo preesistente cosicché in lui si rendesse visibile il Figlio di Dio incarnato. E l'uomo esiste perché partecipa a quella umanità di Cristo che è stata voluta solo per il Verbo. Gesù è la realtà in cui la divinità e l'umanità risultano vincolate con legame indissolubile: l'umanità esiste come manifestazione della natura divina e questa come fonte e fine ultimo della natura umana. In Gesù si verifica il fatto che la natura umana costituisce, per grazia, l'orizzonte della divinità e questa la definitività della natura umana.

L'antropologia teologica per precisarsi non ha, perciò, altro luogo che Cristo colto nella sua assoluta trascendenza. «L'antropologia teologica si precisa nell'identificazione del rapporto Gesù Cristo uomini, non nel senso di concepire i due termini come pre-costituiti al rapporto, perché da un lato la singolarità di Cristo si definisce precisamente nel rapporto; mentre d'altro lato, l'uomo è costituito precisamente nel rapporto con Cristo²⁴.

Ciò che è emerso porta a concludere che il rapporto con Cri-

²³ G. COLOMBO, *op. c.*, p. 300.

²⁴ *Ivi.*

sto, essendo fondamentale per la costruzione dell'uomo, risulta un elemento costitutivo essenziale dell'essere dell'uomo: il senso dell'uomo è tutto e solo nel rapporto con Cristo. In quanto essere cristico l'uomo appare un essere eletto in Cristo per essere immagine di Dio, un essere esistente in Cristo come risposta a Dio e destinato alla partecipazione della gloria del Figlio di Dio incarnato.

2. L'uomo eletto in Cristo per essere immagine di Dio

In relazione a Dio

La nozione di «immagine», sulla scorta dell'insegnamento biblico, presenta l'uomo essenzialmente caratterizzato dalla capacità di dialogare con Dio e dal rapporto personale con Lui. Ciò porta a concludere che l'uomo ha come suo costitutivo essenziale dell'essere *una relazione con Dio*: l'uomo esiste in quanto è sostenuto e specificato dalla relazione con Dio.

L'uomo è l'essere che per definizione va pensato necessariamente relativo a Dio. La relazione con Dio quindi è ciò che forma la singolarità dell'uomo nella creazione. La comprensione, perciò, che l'uomo deve avere di sé è quella che lo definisce un essere esistente marcato dall'elezione divina e dalla capacità di rispondergli, un essere chiamato al dialogo con Dio.

Il rapporto personale con Dio, emergente come elemento costitutivo essenziale dell'essere umano, è il fondamento della dignità dell'uomo, della sua intrinseca sacralità e il principio della sua trascendenza nei confronti degli altri esseri inferiori a lui. Nessun essere creato, infatti, oltre l'uomo è stato voluto e creato da Dio come sua immagine, cioè come altro da sé per stargli davanti responsabilmente e per dialogare con Lui. Per questo, ogni progetto che considerasse l'uomo solo relativo al cosmo e ad altre realtà intorno a lui offrirebbe dell'uomo un'immagine non solo riduttiva ma alienante. L'uomo, in quanto immagine di Dio, deve essere definito solo in vista di Dio: se ne avrebbe perciò una falsa comprensione se lo si definisse a partire dalle cose o da se stesso e non da Dio.

Cristo fonte dell'elezione e della creazione dell'uomo

La conoscenza del dato rivelato ci fa capire che l'uomo va compreso all'interno del gesto divino della creazione, dove emerge appunto come essere pensato e voluto da Dio in Cristo come alleato e partner per essere sua immagine nella creazione.

Nella visione del Nuovo Testamento la dottrina della creazio-

ne risulta incentrata su Cristo. La centralità assoluta di Cristo è la nota che caratterizza l'intera creazione. La primazia di Cristo sulla creazione deriva dal fatto che Egli è la reale e unica possibilità dell'esistenza della creazione. La posizione di Cristo nel cosmo non è solo fontale o di causa esemplare ma anche di concausa efficiente e di causa finale: l'inno cristologico della lettera ai Colossesi dice che tutto è stato creato per mezzo di Lui e in vista di Lui e che tutto sussiste in Lui (cfr. Col 1, 16-17). Ora, una creazione, che ha necessariamente Cristo come ambito di sussistenza, fuori di Cristo non solo non potrebbe comprendersi ma neanche avrebbe ragione di essere.

Ma la ragione per la quale il primato sull'intera creazione spetta a Cristo e solo a Lui sta nel fatto che Cristo è solo Lui è *immagine perfetta* di Dio. L'essere immagine perfetta di Dio è la singolarità propria di Gesù che lo caratterizza e lo specifica sia nei confronti di Dio che dell'uomo. Ciò porta a concludere che Cristo esiste come principio reale non solo della storia ma ancora della presenza di Dio nella storia come senso di essa. Cristo, in virtù della sua singolarità, è l'interlocutore naturale di Dio e il suo unico mediatore verso la creazione. Il fatto di essere partner personale di Dio lo costituisce ontologicamente anche punto di riferimento necessario per la comprensione dell'uomo. Allora, in virtù del primato cosmico di Cristo, anche l'antropologia non ha altro spazio o luogo che la cristologia per costruirsi. Se Cristo in quanto fonte e causa è il vero senso della creazione, questa allora appare come la rivelazione e attuazione di qual progetto di Dio che porta il nome «Cristo».

La centralità assoluta di Cristo è anche l'unica realtà in cui l'uomo può essere compreso e definito. La divina rivelazione ci dice infatti che il Cristo preesistente è la realtà nella quale Dio ha voluto e creato l'uomo. E se Cristo è l'origine fontale e la finalità della volizione dell'uomo da parte di Dio, dobbiamo concludere che l'uomo è qualificato intrinsecamente dalla partecipazione alla singolarità di Cristo. Cioè l'uomo esiste come immagine di Dio perché partecipa di Cristo immagine perfetta di Dio, cioè partecipa di Colui che è la stessa essenza divina visibilizzata.

Il rapporto con Cristo

Abbiamo constatato che l'uomo si può comprendere solo sulla base del rapporto con Dio, però ci siamo anche resi conto che il piano divino si sintetizza in Cristo. Data l'intrinseca connessione tra Cristo e la creazione, possiamo dire che la dimensione critica è l'elemento costitutivo degli esseri creati. Paolo insegna, in-

fatti, che il piano divino che conosciamo è da sempre un piano in Cristo, realizzato per mezzo di Cristo e voluto in vista di Cristo. E se tutto ciò che esiste, esiste in Cristo, bisogna concludere che tutto il creato è fondato nel rapporto con Cristo. Ciò sta a significare che pure l'uomo ha il rapporto con Cristo come costitutivo essenziale del suo essere.

Pure il discorso sull'uomo come immagine di Dio è possibile solo sulla base del rapporto con Cristo. L'uomo si può definire immagine di Dio solo perché partecipa di Colui che è l'immagine perfetta di Dio: Gesù Cristo. Ciò porta a concludere che l'uomo può comprendere se stesso solo attraverso la comprensione del mistero di Cristo.

Il rapporto ontologico con Cristo, essendo la ragione oltre che la base dell'apertura al dialogo con Dio, esige storicamente che l'uomo sia aperto all'incontro con Cristo, che è il vero rivelatore del pensiero di Dio: a causa del vincolo oggettivo con Cristo, l'uomo può incontrare Dio, dialogare e decidersi per Lui, solo incontrando Cristo e decidendosi per Lui. Il rapporto oggettivo con Cristo sul piano nativo, se è la base dell'essere dell'uomo come immagine di Cristo è anche la ragione per cui l'uomo solo in Cristo può scoprire il senso della sua vocazione e sperimentarsi come «abbozzo del Figlio, destinato a giungere, nella visione beata, alla piena intimità con Lui»²⁵. Sulla base del rapporto oggettivo con Cristo, l'uomo scopre che l'elezione divina, *fatta in Cristo*, è il «titolo» inalienabile che gli dà il diritto di stare davanti a Dio come suo alleato e di essere accolto da Lui. In quanto la volizione dell'uomo in Cristo è la radice per ricevere la stessa forma del Figlio di Dio.

Esistente in un ordine di grazia

Se il piano divino, che s'identifica con Cristo, è un piano fondato esclusivamente sulla grazia dell'elezione Dio, risulta che l'uomo, nella profondità del suo essere, è qualificato e determinato dalla grazia di Dio, in quanto la radice dell'essere dell'uomo è la grazia dell'elezione di Dio in Cristo. Da ciò si deduce che l'iniziativa e l'azione di grazia di Dio è una dimensione che qualifica essenzialmente l'essere e l'esistenza dell'uomo.

Se vogliamo definire l'ordine attuale, nel quale l'uomo esiste, occorre dire che è un ordine della grazia. L'ordine attuale, che è l'unico esistente, è l'ordine che la benevolenza o grazia di Dio ha

²⁵ G. COLZANI, *op. c.*, p. 125.

voluta e creata in Cristo. La benevolenza di Dio non solo ci ha fatto grazia di eleggerci in Cristo, ma ci ha fatto la grazia del Cristo per poterci eleggere e creare. L'essere dell'uomo, pertanto, è un essere della grazia, cioè che ha origine nella grazia e che appartiene all'azione di grazia di Dio. Se vogliamo definire l'uomo, possiamo dire che è un essere *per grazia*, cioè voluto dalla gratuita benevolenza di Dio, che è un essere originato dall'azione di grazia dell'elezione di Dio in Cristo e che è un essere cui è stato fatto grazia di conformarsi o di esistere allo stesso modo dell'immagine perfetta del Figlio di Dio incarnato.

Ma è attraverso il dono supremo della destinazione dell'uomo alla comunione con Dio in Cristo, quale fine ultimo, che la grazia spicca come dimensione essenziale dell'essere dell'uomo. Questo ci fa capire che la grazia non è solo la radice e il fondamento dell'essere umano, ma è l'unica realtà che può dare senso all'esistenza umana.

La grazia del fine ultimo e definitivo nella comunione con Dio in Cristo è ciò che specifica e qualifica essenzialmente l'uomo nei confronti degli esseri creati, ed è anche ciò che gli conferisce pieno significato. Se la comunione con Dio in Cristo è il fine unico dell'uomo, non c'è altra cosa che valga a giustificarne l'esistenza e a determinarne l'orientamento. Che la comunione con Dio in Cristo, in quanto fine unico e definitivo, sia la sola e vera sorgente del senso e del pieno significato dell'uomo, è dovuto unicamente alla gratuita benevolenza di Dio.

L'uomo storico, quello che dalla rivelazione sappiamo essere voluto per elezione divina in Cristo, ha avuto la grazia o il dono, nonostante il suo stato di essere creaturale, di avere come fine ultimo non una beatitudine naturale ma una realtà che lo trascende assolutamente. E tale fine ultimo, assolutamente trascendente, è Dio stesso e non qualche cosa di Lui. La destinazione alla comunione con Dio è perciò quella grazia delle grazie che Dio, nella sua assoluta e gratuita benevolenza, fin dall'eternità ha stabilito per l'uomo, prima che l'uomo esistesse. Tra i doni o beni spirituali o naturali non ce n'è uno che possa eguagliare il dono della comunione con Dio in Cristo come fine unico e definitivo. A che cosa di più eccelso di più meraviglioso di se stesso Dio, essere infinito, avrebbe potuto destinare l'uomo, essere finito? Dio, avanti ogni gesto creativo e intervento salvifico, per prima cosa ha deciso preventivamente e gratuitamente di eleggere l'uomo e dargli in dono se stesso come fine ultimo. A tanto è giunta la carità e la benevolenza di Dio: porre se stesso come vero senso e significato dell'esistenza dell'uomo! Con questa decisione Dio ha consegnato se stesso all'uomo. Dio, in cui trascendenza e imma-

nenza coincidono e che è per sé e da sé pienamente beato, si è donato, per pura benevolenza, quale «oggetto» per saziare il desiderio di felicità dello spirito umano.

Da ciò spicca che l'ordine attuale, nel quale l'uomo esiste, è un ordine della grazia. La quale, infatti, non solo è la fonte di origine ma anche lo specifico dell'essere dell'uomo. Tuttavia, il primato dell'azione di grazia di Dio non vuole significare la vanificazione della natura umana ma vuole indicare la dimensione in cui bisogna collocare la natura umana.

Nella dimensione dell'azione di grazia di Dio la natura umana non si pone come realtà alternativa alla soprannatura ma piuttosto come aspetto e manifestazione di essa. Il progetto o piano eterno di Dio in Cristo se è l'unica realtà per sé esistente è anche l'unico ambito o spazio in cui vanno comprese le realtà create, inclusa la natura umana. Ciò significa che il vero senso alla natura umana può essere dato solo dal piano divino in Cristo. Il rapporto che esiste tra il piano eterno divino in Cristo e la natura creata-storia umana, è lo stesso che esiste tra la progettazione di una realtà e la sua attuazione, tra l'abbozzo e l'esecuzione. Allora ciò che chiamiamo natura umana, realtà creata è l'attuazione o il farsi storia del progetto di Dio in Cristo, il rendersi visibile di ciò che da sempre esisteva nella mente di Dio ma che era noto solo a Lui. In tale linea la natura umana non appare come una realtà a sé esistente, cui successivamente viene concessa la grazia dell'elevazione all'ordine soprannaturale, ma come visibilizzazione dell'unico ordine da sempre esistente nella decisione di Dio, che è un ordine di grazia, poiché è frutto della gratuita iniziativa divina. Se l'ordine dell'azione di grazia di Dio è la sola radice della creazione e quindi della stessa natura umana, occorre pensare che la natura umana è comprensibile solo nell'azione di grazia di Dio; e se la natura umana è stata voluta da Dio in virtù della predestinazione alla beatitudine della visione divina, risulta novamente che la natura umana può scoprire la sua vocazione e quindi il suo vero senso solo all'interno dell'agire gratuito di Dio.

3. L'esistenza umana come risposta all'elezione in Cristo

L'uomo come essere responsabile davanti a Dio in Cristo

Dalla rivelazione divina e soprattutto dai dati del Nuovo Testamento, è risultato chiaramente che l'uomo è comprensibile e definibile solo attraverso la comprensione del mistero di Cristo. Infatti, se la radice dell'essere dell'uomo è la sua elezione in Cristo, risulta che tutta l'ontologia dell'essere dell'uomo sta nella co-

stante chiamata divina in Cristo. Però va detto che l'aspetto ontologico-oggettivo dell'essere dell'uomo deve essere accompagnato da quello storico-dinamico, cioè da quello dell'attuazione o costruzione della storia. La grazia divina dell'elezione in Cristo contiene, infatti, l'esigenza alla realizzazione. L'uomo, perciò, in quanto essere eletto in Cristo, è sollecitato intrinsecamente a realizzare nella storia la sua chiamata in Cristo.

Se sul piano oggettivo l'essere dell'uomo è specificato dall'essere stato voluto da Dio in Cristo, sul piano dell'esistenza da che cosa è specificato e caratterizzato? Cioè che cosa è che conferisce il vero senso all'esistenza dell'uomo? Più pertinentemente: dato che la realizzazione dell'esistenza umana è affidata all'uomo, quando questi riesce a costruirla in modo significativamente giusto? Possiamo dire che egli fa tutto questo quando costruisce e vive la sua esistenza come *risposta responsabile* a Dio in Cristo. L'uomo realizza se stesso, dice di sì a Dio in Cristo costruendo la sua esistenza in piena e totale armonia col piano oggettivo del suo essere, cioè quando egli si costruisce e vive in conformità alla sua chiamata in Cristo. L'uomo, così, mostra di accogliere la grazia dell'elezione scegliendo di vivere in Cristo. Il vero e unico valore dell'esistenza dell'uomo, quindi, consiste nell'essere risposta di adesione a Dio in Cristo.

La persona umana come risposta a Dio in Cristo

Gli elementi fornitici dalla rivelazione spingono a dare alla persona umana il significato oggettivo di risposta alla grazia dell'elezione di Dio in Cristo. L'Antico Testamento, infatti, attraverso il tema dell'alleanza, presenta l'apertura al dialogo con Dio come caratteristica particolare dell'essere dell'uomo. Ora, il fatto che l'Antico Testamento ritenga l'apertura al dialogo con Dio un fatto decisivo e oggettivo dell'essere dell'uomo, fa vedere «nella categoria della persona, immagine di Dio, una sintesi della vita umana come responsabilità di fronte a Dio, come risposta ad una continua interpellanza da parte sua»²⁶. Anche il Nuovo Testamento, col mettere a fondamento la fede in Gesù Cristo come gesto definitivo di Dio a favore dell'uomo, considera la risposta della persona a Dio come atteggiamento di fronte a Cristo.

²⁶ *Ibidem*, p. 143.

a. Dimensione oggettiva

Alla luce di quanto ci ha offerto la divina rivelazione, il compito della teologia non è quello di ripercorrere le varie fasi dell'evoluzione del concetto filosofico di «persona», ma di cogliere la struttura reale della persona in dialogo con Dio. Il compito della teologia, cioè, è quello di scoprire il dato oggettivo, per il quale la persona appare come risposta. Allora, per la teologia, il punto base su cui poggia la persona umana è la *chiamata ad esistere in Cristo*. La chiamata in Cristo è ciò che origina, fonda e sostiene la persona umana. La chiamata ad esistere in Cristo, come dato oggettivo, mette fortemente in evidenza che tutta la consistenza ontologica della persona umana sta nel fatto che essa prende vita nel dialogo con Cristo e nella partecipazione al suo essere e alla sua natura. Da ciò comprendiamo che non solo attraverso la fede l'uomo è chiamato a conformarsi a Cristo, ma già attraverso la creazione egli risulta come essere orientato e configurato intrinsecamente a Cristo. L'orientamento profondo a Cristo è il dato oggettivo di cui la persona umana è intrinsecamente portatrice e dal quale è esistenzialmente determinata. Conseguentemente, la centralità di Cristo obbliga a pensare l'uomo non come qualcosa che è di per sé, come realtà autonoma, indipendente e di una propria consistenza ontologica originaria, ma come risposta obbediente alla chiamata permanente di Dio ad esistere in Cristo. Ciò fa capire che tutta l'oggettività dell'uomo sta nell'essere *risposta, obbedienza*: tutta la consistenza ontologica della persona umana sta nell'essere consapevolmente responsabile davanti a Dio in Cristo, nel vivere e costruire la propria esistenza in obbedienza al piano oggettivo originario, che è un piano di Dio voluto in Cristo, per Cristo e in vista di Cristo.

Va ribadito che la relazione dell'uomo a Cristo non è di carattere morale, cioè non va vista come forza ordinata ad esprimere atti o gesti con responsabilità o come rapporto d'intelligenza e amore, ma di natura oggettiva, cioè indica l'origine della radice dell'essere dell'uomo. L'uomo è nella sua struttura profonda, una realtà ontologicamente relativa a Cristo. La relazione a Cristo è il nucleo più profondo e insostituibile della persona umana. Il rapporto con Cristo, l'orientamento intrinseco a lui, perciò, se è la realtà che costituisce l'oggettività, e quindi la vera singolarità dell'uomo nei confronti degli altri esseri del cosmo, è anche il fatto che fa dell'uomo un «totum», una irripetibilità, un'entità perfetta e incomunicabile, un supposito e una sostanza

personale ²⁷.

Dobbiamo ancora aggiungere che se la oggettività dell'uomo, il vero valore e significato del suo essere e della sua esistenza sta nell'essere risposta a Dio in Cristo, bisogna convenire che la base, su cui poggia tutto l'edificio della persona umana, è l'azione di grazia della chiamata di Dio in Cristo. L'intervento divino della chiamata non è ristretto all'atto iniziale della volizione dell'essere dell'uomo ma è costante, è un intervento che costituisce la fonte permanente dell'esistenza della persona umana, cioè l'arricchisce del dono della capacità e dell'apertura al dialogo con Dio in Cristo. La persona umana, vista in questa dimensione, trova la sua dignità nell'azione permanente della chiamata di Dio ad esistere in Cristo: la dignità della persona umana non è un frutto che può produrre la natura umana da sé e per sé ma dell'azione creatrice della chiamata divina in Cristo. Ora, il fatto che la dignità dell'uomo nasce dalla relazione oggettiva a Cristo, per cui la persona umana è oggettivamente un essere «cristico», dá forte spicco alla sacralità come nucleo profondo della persona umana. La sacralità oggettiva è caratteristica dell'essere dell'uomo e la ragione per cui l'uomo non può essere strumentalizzato o reso cosa fra le cose.

b. Dimensione morale

La relazione ontologica a Cristo e l'essere interpellato da Lui se è la radice oggettiva della persona umana deve essere anche la fonte, la norma e il criterio per la maturazione e la crescita della personalità umana. Per questo, la struttura oggettiva deve essere acquisita a livello di coscienza, di responsabilità e di atti significativi: la struttura oggettiva deve costituire la natura e la ragione dell'imperativo dell'agire umano. L'agire della persona umana è realmente significativo quando è in pieno accordo con il dato oggettivo, cioè con il suo essere cristico. Gli atti della persona umana sono significativi e fanno crescere la personalità quando sono manifestazione e rivelazione della struttura oggettiva dell'essere dell'uomo. E questo avviene quando l'azione divina della chiamata di Dio ad esistere in Cristo diventa responsabilità della persona umana, quando il gesto di Dio s'incontra coll'impegno e la corresponsione dell'uomo. La personalità infatti, è la sintesi dei gesti divini e della risposta umana, è la realizzazione cosciente della costruzione della persona umana nella storia in obbedienza al

²⁷ *Ibidem*, p. 144.

suo dato oggettivo, cioè al suo essere in Cristo. La crescita della personalità umana consiste nel dare alle azioni e alle decisioni il valore di *una risposta* a Cristo, nel fare in modo che la vita dell'uomo, nella sua concretezza storica, sia vissuta con responsabilità di fronte a Cristo.

4. La libertà umana per una risposta responsabile a Cristo

Abbiamo già accennato che l'uomo esiste come risposta responsabile davanti a Dio e di fronte a Cristo. Ciò richiede nell'uomo l'esistenza di una capacità decisionale, in virtù della quale egli possa aprirsi o rifiutarsi a Dio. Perché questa capacità esprima atti responsabili occorre la presenza di un elemento indispensabile; questo elemento è la libertà. Solo per mezzo della libertà l'uomo è capace di responsabilizzarsi di fronte all'iniziativa di Dio, di esprimere un atteggiamento positivo e disponibile, o negativo e di rifiuto di fronte a Cristo. Diciamo subito che il nostro interesse circa il tema della libertà è esclusivamente teologico. La prospettiva teologica ci fa vedere la libertà come posizione dell'uomo di fronte a Cristo e come costitutivo della persona umana.

Cristo radice e fondamento della libertà umana

Sul piano teologico, la libertà viene colta non tanto come atteggiamento umano di fronte alle cose quanto come posizione concreta, esistenziale dell'uomo di fronte a Dio. Lo spazio dove la libertà deve essere colta è il piano di Dio, il quale, conseguentemente, deve essere anche la concretezza, all'interno della quale, la libertà va compresa. Va pure ricordato che il piano divino è di natura cristica, cioè che è un piano in cui Cristo è la radice e il fondamento oggettivo e quindi elemento costitutivo di ogni essere creato. Da ciò risulta che l'uomo è definibile come essere chiamato da Dio ad esistere in Cristo, ad avere Cristo, cioè, come fondamento oggettivo e come suo costitutivo essenziale. Per questo, Cristo è la vicinanza irrevocabile di Dio all'uomo e colui davanti al quale la persona si autodecide e si realizza. Ma Egli se è tutto questo deve essere anche l'unica e piena rivelazione della libertà umana nella sua massima profondità, nella sua vera autenticità. L'oggettività della libertà umana, perciò, consiste nell'esistere in Cristo, nell'avere Cristo come radice e fondamento ontologico. Il vero senso e il pieno significato della libertà umana sta nell'essere una libertà in Cristo. Ciò sta a significare che la libertà umana solo di fronte a Cristo può raggiungere la sua massima estensione. Per il fatto che la libertà umana è cristocentrica, Cristo appa-

re come il solo spazio oggettivo in cui essa cresce e matura realmente nella sua massima estensione.

Cogliere Cristo come fondamento oggettivo e come rivelatore della profondità della libertà umana porta a concludere che l'uomo non entra in rapporto con Cristo solo dopo essersi costituito nella sua libertà concreta, ma che l'uomo, e l'uomo libero, esiste solo come essere interpellato da Cristo. Il gesto di Cristo di interpellare non è un invito rivolto all'uomo dopo che questo si è costituito nella sua libertà, ma è il fatto che fonda oggettivamente e sostiene l'uomo nel suo essere libero. Se l'uomo è un essere voluto in Cristo e fatto per mezzo di Cristo, Cristo allora appare come il vero creatore dell'essere umano e della sua libertà. Gesù Cristo, perciò, non può essere considerato come uno dei tanti oggetti di cui si occupa la libertà umana, ma come radice ultima, come costitutivo essenziale della libertà umana²⁸. La quale, per il fatto che Cristo è la sua radice oggettiva, non può essere intesa in contrapposizione o in alternativa alla libertà divina. Tra le due non può esservi alternativa o contrapposizione, per il semplice fatto che la libertà divina è l'unico spazio in cui può esistere ed essere compresa la libertà umana. Se quest'ultima, infatti, si comprendesse come concorrente della libertà divina vanificherebbe totalmente se stessa.

Se il fatto della fondazione ontologica in Cristo già di per sé ci svela la natura misterica della libertà umana, la paradossalità del suo mistero emerge quando si pensa che la libertà umana, nonostante il suo radicamento oggettivo in Cristo, può anche rifiutarlo e respingerlo. Il Cristo, infatti, per il fatto che è il fondamento ontologico e il costitutivo essenziale della libertà umana, deve costituire anche l'oggetto di fronte al quale la persona umana deve porsi responsabilmente ed esprimersi concretamente; Cristo è anche l'oggetto che provoca la libertà umana alla decisione. Fuori di Cristo non c'è riferimento per una posizione responsabile davanti a Dio. Non basta che la libertà umana sappia che Cristo è il suo unico dato e fondamento oggettivo, ma, conseguentemente, è necessario che essa lo ponga come oggetto della sua scelta fondamentale. E' nel porre il suo fondamento oggettivo come opzione fondamentale che la libertà umana può introdurre una frattura tra il suo essere profondo, che è un *essere in Cristo*, e le sue scelte concrete con le quali può negare e rifiutare Cristo.

La libertà umana, come si può intuire, è caratterizzata da una possibilità di contraddizione, cioè dalla possibilità di dire

²⁸ *Ibidem*, p. 154s.

«si» o «no» a Cristo e, quindi, di accettarsi o di autonegarsi²⁹. Ciò sta a dire che la libertà umana, nonostante non abbia una propria radice ontologica, non è assolutamente condizionata da alcun determinismo.

La libertà umana, intesa come capacità di aprirsi o di rifiutarsi alla propria oggettività, si caratterizza come esercizio di una responsabilità totale dell'uomo nei confronti di se stesso, appare come radicale disponibilità nei confronti del proprio essere oggettivo e del proprio destino. Il vero senso, perciò, la libertà umana lo trova nel comprendersi come qualificazione profonda che l'uomo dà alla propria vita e al proprio esistere, nel costruire il proprio essere e nel crescere come risposta obbediente al dono divino della chiamata di Dio ad esistere in Cristo.

La libertà come costitutivo della persona

La libertà, per il fatto che è l'elemento che fa dell'uomo un soggetto, una persona pienamente capace di disporre di se stesso, non può essere considerata solo come una qualità ma come un costitutivo essenziale della persona. La libertà è quell'elemento che specifica ontologicamente l'uomo nei confronti degli altri esseri creati; l'uomo, infatti, a differenza di essi che hanno nell'istinto il principio ordinatore e di orientamento, è un essere aperto, capace di determinarsi e di decidere di se stesso. Per questo non si deve dire che l'uomo *ha* la libertà, ma che è libertà³⁰. Come diciamo che l'uomo è spirito, è corpo, essere razionale, così dobbiamo dire che l'uomo è libertà. Essere persona equivale ad essere libero. Proprio grazie alla libertà, la persona deve essere riconosciuta una soggettività, in virtù della quale, può esprimere una scelta, un'azione, un orientamento verso il suo fine ultimo.

5. La libertà come autocostruzione dell'uomo

La libertà fonte e principio degli atti personali

Oltre che elemento costitutivo della persona, la libertà appare anche come facoltà. In quest'ottica essa si rivela come fonte e principio di atti attraverso i quali l'uomo realizza se stesso. In quanto fonte e principio degli atti personali la libertà umana si

²⁹ *Ibidem* p. 155.

³⁰ O.H. PESCH, *Azione della grazia di Dio come giustificazione e santificazione dell'uomo*, in *MS*, vol. 9, p. 328.

configura come forza dinamica che obbliga l'uomo e gli chiede obbedienza nelle singole scelte. In tal senso, la libertà emerge come «capacità umana di costruire la vita e di non subirla, di orientare la storia e non di rassegnarvisi, di realizzare il dominio della propria esistenza e di non abdicarvi: in una parola è la capacità di segnare la propria riuscita o il proprio fallimento»³¹.

Nel campo teologico, la libertà appare come capacità dell'uomo di costruirsi come risposta-obbedienza a Dio in Cristo. La visione di risposta-obbedienza non priva la libertà del suo proprio valore: una libertà cioè intesa come capacità di rispondere e di obbedire al proprio dato oggettivo non ha il significato di espropriazione dell'uomo da se stesso ma di forza, di potere interiore per realizzarsi pienamente in Cristo, nel quale è stato voluto e creato da Dio. Teologicamente, la libertà come facoltà appare come reale capacità di entrare nell'ambito del potere salvifico di Cristo. In questa visione, essa assume il significato di manifestazione della volontà di Dio di affidare l'uomo a se stesso e di avere piena fiducia in lui. L'uomo, quindi, per il fatto che è voluto libero, possiede una capacità interiore e inviolabile per la quale può determinarsi e costruirsi secondo verità³².

Atto di fiducia di Dio nell'uomo

La presenza della libertà nell'uomo è un vero segno di elezione e di predilezione dell'amorosa volontà di Dio nei confronti dell'uomo. Essa sta a testimoniare che Dio, tra tutti gli esseri creati del cosmo, solo all'uomo ha donato la capacità di essere soggetto della propria storia, costruttore di se stesso, capace di decidere di se stesso di fronte alla sua destinazione ultima. Il fatto che la libertà è l'elemento costitutivo essenziale della persona sta a dimostrare che Dio col volere l'uomo libero ha inteso affidarlo a se stesso, farlo capace di essere responsabile di se stesso, riporre tutta la sua fiducia in lui. Cioè, Dio ha voluto l'uomo libero con lo scopo di farlo destinatario e depositario di tutta la sua fiducia; ha voluto libero l'uomo, come dice S. Tommaso, perché fosse il «sibi providens», perché potesse provvedere e gestire se stesso³³.

Con questa decisione Dio manifesta chiaramente la sua predilezione speciale per l'uomo. L'aspetto di amore gratuito di questo

³¹ G. COLZANI, *op. c.*, p. 157.

³² G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 263.

³³ *Ibidem*, p. 265.

affidamento spicca in modo chiaro quando pensiamo che Dio, pur di volere l'uomo libero, pienamente responsabile di se stesso, ha accettato l'autoesclusione deliberata dell'uomo dalla comunità divina per la quale lo ha pensato e voluto libero, ha accettato di poter essere rifiutato dall'uomo³⁴.

L'uomo è libero per crescere in libertà

La libertà umana, intesa come capacità di autocostruzione, oltre la natura decisionale rivela anche l'essere incompleto dell'uomo. La persona umana, infatti, non esiste come già completa, come essere già totalizzato, ma come essere in continuo crescere, in continuo edificarsi³⁵. Perciò, la libertà umana se per un verso è ciò che costituisce la vera dignità dell'uomo per l'altro mette pure in luce che l'uomo, sul piano esistenziale, è povero di essere: l'essere perfetto per la libertà umana è solo il punto di arrivo, il sogno ideale che la muove e la impegna all'edificazione dell'essere. «La nostra povertà è tanto estesa che noi siamo di tutte le creature le più povere, le meno già finite»³⁶. Tuttavia questa povertà è essenziale per essere liberi. Senza di essa non si capirebbe il perché del dono della libertà dell'uomo. Se questi esistesse come essere già totalizzato, come persona già completa, il dono della libertà non gli servirebbe a nulla. La ragione dell'esistenza della libertà sta nel fatto che l'uomo è voluto come realizzatore del suo essere. La libertà dell'uomo è una libertà per crescere e per crescere secondo libertà.

Ma perché l'uomo possa «farsi» davvero libero, deve diventare consapevole della propria povertà di essere, deve imparare a riconoscersi perennemente incompleto, bisognoso di crescita e di rettificazione³⁷, deve convincersi che l'opera di autocostruzione, nel tempo, non è mai completa.

Una libertà obbediente

Una scelta è fatta secondo libertà quando si rivela costruttiva. Ma perché la libertà umana compia scelte costruttive è necessario che scelga realmente l'uomo. Essa deve preferire l'oggettività dell'uomo a qualunque suo progetto alternativo. La libertà

³⁴ O.H. PESCH, *loc. c.*, p. 319.

³⁵ G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 264.

³⁶ J.B. METZ, *Povertà nello Spirito*, p. 33.

³⁷ G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 264.

umana, essendo libertà dell'uomo, deve avere come radice ciò che costituisce il fondamento oggettivo dell'uomo: non ha oggettività fuori dell'oggettività dell'uomo. Se l'uomo è stato voluto libero perché possa gestire se stesso e costruire la propria storia, la libertà allora esiste nell'uomo solo perché questi possa scegliere se stesso nella sua concretezza e oggettività. La libertà umana sceglie in modo costruttivo quando sceglie in obbedienza e in fedeltà al dato oggettivo che la fonda, cioè quando sceglie l'essere dell'uomo che è un essere in Cristo e per Cristo. Scelte fatte al di fuori dell'ambito dell'oggettività dell'uomo rappresentano la polverizzazione e la totale vanificazione della stessa libertà umana. L'oggettività, che forma la base ontologica dell'essere dell'uomo, s'impone a qualsiasi deliberazione ed è l'unico criterio per valutarne l'autenticità. «La libertà coincide con la costruttività; suppone non l'istinto cieco ma la razionalità della sapienza che viene dall'alto (cfr. Gc 3, 15-17)»³⁸. Conseguentemente, la libertà sceglie l'uomo concreto quando sceglie come intento ultimo e finale della sua deliberazione non qualcosa o qualcuno, ma Gesù Cristo, poiché Cristo è la vera radice oggettiva, ontologica dell'essere dell'uomo. La libertà umana è donata come potere di scelta per concentrarsi necessariamente su Gesù Cristo in persona. Perciò se la sua opzione fondamentale e ultima non è Gesù Cristo non solo non costruisce l'uomo ma lo distrugge.

La libertà umana, oltre che come segno della povertà d'essere, «si configura anche come obbedienza e dipendenza, cioè come un consenso alla verità dell'uomo che si tramuta in assenso a Gesù Cristo»³⁹. In questa dimensione, lo specifico e lo scopo della libertà umana consiste nel potere interiore di diventare discepoli di Cristo. La vera essenza della libertà sta nell'obbedienza e nella fedeltà a Dio, poiché la scelta di Dio è l'unica nella quale «la libertà perviene alla sua piena perfezione»⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*, p. 265.

³⁹ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁰ K. RAHNER, *Teologia della libertà*, in *Nuovi Saggi* I, p. 299.