

- , *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato 1979.
- GANOCZY A., *Dottrina della creazione*, Queriniana, Brescia 1985.
- , *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 1991.
- GONZÁLEZ FAUS J.I., *Proyecto de hermano. Visión teológica del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987.
- GOZZELINO G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Antropologia teologica fondamentale*, ElleDiCi, Torino 1986.
- LADARIA L.F., *Antropologia teologica*, Piemme-P.U.G., Casale Monferrato-Roma 1986.
- MOLTMANN J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- PANNENBERG W., *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987.
- PESCH O.H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1986.
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1977.
- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SANNA I., *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Dehoniane, Roma 1989.
- SCHEFFCZYK L., *Einführung in die Schöpfungslehre*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

I. INTRODUZIONE GENERALE

1. L'«ANTROPOLOGIA TEOLOGICA». PRECISAZIONE DEL CONCETTO

Si può parlare dell'uomo, e difatti si parla di lui, da molti punti di vista: filosofico, psicologico, medico, sociologico... Il termine «antropologia» è diventato in molti casi un termine equivoco. È evidente che questo vocabolo ci rimanda all'uomo, ci fa vedere che costui è l'oggetto materiale del nostro studio. Ma ciò non basta; dobbiamo anche precisare, e questo è senza dubbio molto importante, il punto di vista da cui noi cerchiamo di affrontarlo. L'aggettivo «teologica» ci dice quale è questo punto di vista: si tratta di ciò che l'uomo è nella sua relazione con il Dio Uno e Trino rivelato in Cristo. Contemporaneamente ci indica, almeno nelle sue linee più generali, il metodo da seguire per raggiungere l'obiettivo: lo studio della rivelazione cristiana. Cerchiamo di introdurci nella «antropologia teologica», cioè, in quella disciplina, o meglio ancora, in quella parte o settore della teologia dogmatica che ci insegna ciò che siamo alla luce di Gesù Cristo rivelatore di Dio.

Gesù Cristo è, in effetti, il rivelatore del Padre. Quando nella teologia cristiana si parla di rivelazione è Dio che si dà a conoscere. In altri volumi di questa collana si affronta più direttamente questo problema, che noi possiamo fondamentalmente presupporre per conosciuto. Noi dobbiamo rispondere ad un'altra doman-

da: se è Dio che si rivela nel suo Figlio Gesù, che senso ha parlare di ciò che la rivelazione cristiana ci dice sull'uomo? È evidente che costui è il destinatario della rivelazione. Come può allora essere suo oggetto? Il concilio Vaticano II, in un testo di capitale importanza, su cui noi torneremo spesso nel corso della nostra esposizione, ha detto che Cristo, rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (cfr. GS 22). In quanto destinatario della rivelazione l'uomo è oggetto della medesima. In quanto destinatario dell'amore del Padre l'uomo giunge a conoscere fino alle ultime conseguenze chi è egli stesso. La verità rivelata è verità di salvezza. È proprio questa verità che ci dice chi è l'uomo, facendoci conoscere a che cosa egli è chiamato; bisogna presupporre una coerenza fondamentale tra il nostro essere e il nostro destino se non vogliamo che quest'ultimo appaia come qualcosa di meramente esteriore a noi stessi, che non ci realizza interiormente. In quanto destinatario della rivelazione salvifica l'uomo è anche di conseguenza, in un modo derivato, oggetto della medesima. Da questo punto di vista ha senso la denominazione «antropologia teologica». Anche per questo si spiega la pretesa del cristianesimo di offrire una visione originale dell'uomo, conosciuta nella fede e perciò oggetto dello studio teologico. Questa visione deriva da ciò che la fede ci dice su Dio e sul suo Figlio Gesù Cristo fatto uomo per noi.

La stessa rivelazione cristiana, che ci parla di Gesù Cristo come il Figlio di Dio incarnato e del nostro incontro con Lui nella fede, presuppone una conoscenza e un'esperienza di ciò che significa essere uomo come soggetto libero e responsabile di sé. Diversamente non potremmo avere nessun accesso a Gesù né al mistero della sua incarnazione. Per questo la rivelazione cristiana non pretende in alcun modo di essere l'unica fonte di conoscenze sull'uomo. Anzi, presuppone espressamente il contrario. Senza perdere nulla della specificità teologica, la riflessione cristiana sull'uomo deve arricchirsi con i dati e le intuizioni provenienti dalla filosofia e dalle scienze umane. Tutti questi contenuti, però, devono essere

contemplati sotto una luce nuova e più profonda: quella della relazione dell'uomo con Dio. Questa è la dimensione ultima e più profonda dell'essere umano, l'unica che ci dà la misura esatta di ciò che noi siamo: l'oggetto privilegiato dell'amore di Dio, l'unica creatura della terra che Dio ha voluto per se stessa (Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24), e che è stata chiamata nel più profondo del suo essere alla comunione di vita con il proprio Dio Uno e Trino.

Questa relazione con Dio, sempre mediata da Cristo, che la rivelazione ci fa conoscere, si presenta a noi in una forma articolata, non semplicemente in un modo globale in cui non si dà la possibilità di distinguere aspetti e punti di vista. Anzi, per avere una visione completa dell'uomo dal punto di vista della fede cristiana è necessaria la distinzione tra gli aspetti fondamentali del nostro riferimento a Dio. Credo che siano tre le dimensioni fondamentali da tenere in conto:

1. La dimensione più propria e specifica dell'antropologia teologica è quella che fa riferimento alla relazione di amore e di paternità che Dio vuole stabilire con tutti gli uomini in Gesù Cristo suo Figlio. Tornando al testo del Vaticano II (GS 22) a cui ci siamo riferiti all'inizio di queste riflessioni, Gesù manifesta l'uomo all'uomo nella rivelazione del mistero del Padre e del suo amore. L'uomo è stato chiamato, «per la grazia», per un favore divino, alla filiazione divina, a partecipare nello Spirito Santo in questa relazione che è soltanto propria di Gesù. Questa è la definitiva ed ultima vocazione dell'uomo e di ogni uomo, quella divina (GS 22, 5). Siamo amati da Dio nel suo Figlio e siamo chiamati a partecipare pienamente della sua vita alla fine dei tempi.

2. Però questa chiamata e questa «grazia» presuppongono la nostra esistenza come creature libere. Noi non abbiamo in noi stessi l'ultima ragione d'essere della nostra esistenza. Esistiamo perché ci è stato dato questo dono, per la bontà di Dio che liberamente vuole darci l'essere. È vero che Dio ci ha creati per poterci chiamare alla grazia della comunione con Lui. Ma questo non significa che il nostro essere creaturale non abbia una consistenza

propria, sempre in totale riferimento a Dio dal quale tutto ricevia-
mo. Anzi, questa consistenza è necessaria affinché possa realizzar-
si questa chiamata, che è rivolta a noi stessi. D'altra parte, la
condizione creaturale dell'uomo non è stata conosciuta per la pri-
ma volta con Cristo, ma era già sufficientemente chiara nell'Anti-
co Testamento, la conoscono anche altre religioni che si ispirano
almeno in parte a quest'ultimo (l'Islam), e inizialmente potrebbe
persino essere conosciuta filosoficamente. Perché allora questa di-
mensione creaturale deve essere studiata dalla teologia cristiana?
Non potrebbe essere considerata come un dato previo, già acquisi-
to? Non possiamo accontentarci di ciò, perché la prospettiva a
partire dalla quale in teologia si deve studiare la creazione e conse-
guentemente la condizione creaturale dell'uomo è nuova, è segna-
ta da Cristo sin dal primo istante. Non esiste altro uomo se non
quello che sin dal primo momento è stato creato ad immagine e
somiglianza di Dio; e tutto è stato creato per mezzo di Cristo e
cammina verso di Lui. La condizione creaturale dell'uomo è un
determinante fondamentale e totale del suo essere, e deve essere
teologicamente considerato nella sua propria consistenza in quan-
to di fatto orientato alla comunione personale con Dio di cui è
contemporaneamente il presupposto necessario.

3. In terzo luogo, l'uomo creato da Dio e chiamato alla comu-
nione con Lui si trova sempre (anche se in misura diversa a secon-
do delle circostanze) sotto il segno del peccato, della infedeltà a
Dio, propria e degli altri. L'amore di Dio che ci ha creati e che ci
vuole fare suoi figli non ha trovato nell'uomo un'adeguata rispo-
sta di accoglienza, ma, già sin dall'inizio, ha incontrato non sol-
tanto l'indifferenza, ma persino il rifiuto. L'antropologia teologi-
ca deve considerare l'uomo nel suo essere peccatore, si deve occu-
pare soprattutto di ciò che la tradizione teologica chiama il «pecca-
to originale».

Contemplare l'uomo nella sua relazione con Dio partendo da
uno qualsiasi di questi tre punti di vista non significa considerarlo
isolato dall'umanità e dalla relazione con gli altri. Già per la sua
condizione creaturale l'uomo è chiamato a vivere in società. Il

peccato originale è un'eloquente dimostrazione, anche se nel sen-
so negativo, della solidarietà umana. Da ultimo, la grazia e il favo-
re di Dio si vive e si sperimenta soprattutto nella Chiesa.

Bisogna inoltre notare che queste tre dimensioni che definisco-
no la nostra relazione con Dio non possono essere collocate sullo
stesso piano. La loro semplice enumerazione senza alcun chia-
rimento non sarebbe del tutto corretta. Le prime due sono di
ordine positivo, si riferiscono alla costituzione dell'uomo, al dise-
gno di Dio su di lui. La terza dimensione è sopraggiunta storica-
mente, ed è inoltre di ordine negativo, qualcosa che non doveva
esserci, che è distruttiva dell'essere dell'uomo. Si tratta comunque
di una dimensione reale, che appartiene esistenzialmente alla no-
stra condizione umana, e che pertanto non può essere messa da
parte. Non avremmo una visione completa della nostra relazione
con Dio se non la prendessimo in considerazione. Anzi, la nostra
stessa considerazione dell'uomo come «graziato» da Dio e oggetto
del suo amore sarebbe insufficiente senza di essa, perché un aspet-
to essenziale, secondo il Nuovo Testamento, dell'amore di Dio
manifestato in Cristo è proprio il perdono misericordioso, l'acco-
glienza del peccatore, la sua «giustificazione».

Non è necessario insistere sul fatto che queste tre dimensioni o
aspetti fondamentali della nostra relazione con Dio non si riferi-
scono a tre uomini, ma ad uno solo. Sarà più utile notare che noi
non ci troviamo neppure dinanzi a tre tappe successive, che pos-
sono cronologicamente essere delimitate, destinate semplicemente
ad essere superate l'una dopo l'altra nel cammino della vita perso-
nale o della storia della salvezza. È evidente almeno che la nostra
condizione creaturale è un dato permanente; cessare di essere cre-
ature significa tornare nel nulla. Più complesse sono le relazioni
tra la grazia e il peccato. Qui si deve segnalare sin dall'inizio un
punto fisso di cambiamento, sia nella «historia salutis», sia nella
vita di ogni uomo. Con la sua morte e risurrezione Cristo ha vinto
il peccato e la morte, e il nostro inserimento in Lui mediante il
battesimo è un evento decisivo nella storia personale di ogni cri-
stiano. Però non possiamo dire che fino alla venuta di Cristo nel

mondo non ci fosse grazia, né che la volontà salvifica universale di Dio non riguardasse coloro i quali erano vissuti sino ad allora, come non possiamo neppure dire che il peccato e le sue conseguenze siano state del tutto eliminate dopo la Pasqua, o che scompaiono completamente nell'uomo dopo il suo battesimo. L'esperienza quotidiana ci mostra il contrario: la storia del peccato continua nel mondo, e nell'uomo giustificato ed amico di Dio persiste anche il segno del peccato, almeno nelle sue conseguenze e nell'interrogativo sul destino finale (ciò non significa ignorare la speranza). Questi tre aspetti che definiscono la relazione dell'uomo con Dio si trovano pertanto uniti, anche se in modo diverso, in ogni uomo e in tutti i momenti della storia.

Lo studio dell'uomo dal punto di vista della relazione con Dio, articolata nel modo che abbiamo brevemente esposto, costituisce l'oggetto fondamentale dell'antropologia teologica. Abbiamo parlato della condizione creaturale dell'uomo. Ma non soltanto lui, anche tutto il mondo che ci circonda è creatura di Dio. In questo mondo creato da Dio vive e agisce l'essere umano. La riflessione sulla creazione in generale, anche se a rigore potrebbe essere fatta in altro contesto, si trova in intima relazione con l'antropologia; questa connessione appare già nei primi capitoli della Genesi. Per questo sembra appropriato, e così viene fatto frequentemente nei manuali e nell'insegnamento, includere nell'ambito della nostra disciplina anche lo studio di questo problema. E così è stato fatto tradizionalmente, come vedremo nel paragrafo seguente.

L'esistenza cristiana nella fede, nella speranza e carità, le virtù teologali, è anche parte integrante dell'antropologia teologica. Viste le dimensioni di questo volume non potremo dedicare a questo punto una specifica attenzione, però lo prenderemo in considerazione soprattutto trattando della storia dei trattati che ci riguardano.

Anche l'escatologia, infine, è in rapporto con l'antropologia teologica. È lo stato di pienezza dell'umanità graziata da Dio. Anche noi ci occuperemo brevemente di essa, però insieme alle connessioni con l'antropologia bisogna mettere in evidenza i legami che essa ha con la cristologia e l'ecclesiologia.

L'epoca dei Padri e il Medioevo

Nelle pagine seguenti non cercheremo di esporre l'evoluzione della dottrina cristiana sull'uomo. Per questo, evidentemente, non basterebbe il poco spazio che possiamo dedicare a questa questione. Si cercherà solo di spiegare alcuni aspetti fondamentali del modo in cui questo insegnamento è stato presentato nei differenti periodi storici e come sia diventato una disciplina teologica all'interno della dogmatica. È chiaro che le due cose non possono essere facilmente separate. Il modo di esporre una dottrina dipende in gran misura dalla dottrina stessa. In questo senso, facendo la storia della disciplina teologica diremo qualcosa anche dei contenuti essenziali della medesima.

Se, per esempio, nella Chiesa sin dai tempi antichi troviamo opere che portano come titolo *De Trinitate*, non possiamo dire esattamente lo stesso della materia che adesso ci riguarda se consideriamo l'«antropologia teologica» come un tutto. Sin dall'inizio della teologia cristiana troviamo però delle riflessioni sistematiche sui primi capitoli della Genesi; pensiamo ad esempio al *De Principiis* di Origene, o al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa. Oltre all'esposizioni sulla creazione (per es. *De Genesi ad litteram*), troviamo anche nei titoli di alcune opere di sant'Agostino riferimenti a problemi concreti che stiamo studiando adesso (per es. *De natura et gratia*, *De gratia Christi et de peccato originali*, ecc.). È evidente che, sia che i titoli di queste opere corrispondano o meno a quelli dei nostri attuali trattati, le differenze tra gli uni e gli altri sono enormi. L'insegnamento cristiano sull'uomo nelle differenti dimensioni della sua relazione con Dio è stato, senza dubbio, una parte importante nello sviluppo dottrinale dei primi secoli della Chiesa. Sarebbe ingenuo però cercarlo solamente in quelle opere il cui titolo ci ricorda in qualche modo l'attuale distribuzione delle materie teologiche. Nei commentari ai diversi libri della Scrittura, nelle opere che hanno come oggetto la lotta contro l'eresia, si è

andata via via formando una antropologia che non perde nulla della sua importanza per il fatto che la tematica non sempre appaia esplicitata nei titoli delle opere.

Dal Simbolo alla Summa; con questa breve frase si è cercato di riassumere l'evoluzione della teologia e soprattutto del suo metodo tra la fine dell'epoca patristica e la scolastica primitiva¹. Dal momento in cui inizia a sentirsi questa necessità di sistematizzazione dei contenuti della dottrina cristiana agli effetti sul suo insegnamento, troviamo dei veri trattati specificamente consacrati a quegli argomenti oggi raggruppati sotto la denominazione di «antropologia teologica». Ciò non vuol dire che questa distribuzione sia stata sempre la stessa. Si verifica piuttosto il contrario, come avremo modo di vedere più avanti. Nello stesso tempo però, avremo anche occasione di comprovare come, nonostante i cambiamenti verificatisi, gli schemi elaborati dai grandi pensatori del Medioevo hanno esercitato un grande influsso nel corso del tempo e, in gran parte, continuano ad esercitarlo ancora oggi.

L'antropologia teologica, almeno nelle sue nozioni fondamentali, nella sistematica del Medioevo è stata affrontata in relazione alla creazione. Il *De sacramentis christianae fidei* di Ugo di San Vittore è strutturato con un chiaro taglio antropologico. La prima parte dell'opera, che studia le «opera conditionis», tratta del perché l'uomo è stato creato, del come è stato creato, del come è caduto. La seconda parte, sulle «opera restaurationis», risponde alla domanda del modo in cui l'uomo è stato risollevato, ed è incentrata soprattutto sulla redenzione di Cristo; i temi antropologici di questa seconda parte dell'opera sono più difficili da sistematizzare. Ugo ha esercitato il suo influsso su Pietro Lombardo, le cui *Sentenze* sono state a loro volta determinanti nella sistematica della teologia medievale. Gli argomenti che dobbiamo prendere in considerazione si trovano fondamentalmente nel libro II che tratta della creazione (dopo aver parlato di Dio nel l. I). Si inizia con la creazione

¹ A. GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, in *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Freiburg 1975, 585-636.

degli angeli, i sei giorni della creazione secondo la Genesi, la creazione dell'uomo, lo stato del paradiso, la tentazione e il peccato dei primi padri. Questo dà occasione di trattare della grazia e del libero arbitrio per passare poi al peccato originale. L'antropologia rimane così sostanzialmente inserita nella protologia. Però si era già trattato nel libro I, secondo la linea agostiniana, della Trinità nell'anima. E ancora nel libro III verranno studiate in rapporto con la cristologia le virtù e i doni dello Spirito Santo. La parte finale del libro IV verrà dedicata alla resurrezione.

Assai più complessa è la distribuzione dei nostri argomenti nella *Summa teologica* di san Tommaso. Le nozioni fondamentali dell'antropologia si trovano nella parte I; qui si tratta dell'uomo in quanto è creatura di Dio. Così l'antropologia viene dopo i trattati sulla creazione delle creature spirituali, gli angeli, e di quelle corporali, seguendo l'ordine dei sei giorni. L'uomo, in quanto è contemporaneamente creatura spirituale e corporale, viene a sintetizzare tutta l'opera creatrice di Dio. Nello sviluppo dell'antropologia si parla prima dell'anima, a partire dalla q. 75 (la sua unione con il corpo, le sue potenzialità ed operazioni, la creazione prima dell'uomo in quanto all'anima). Si inizia poi nella q. 91 con il corpo umano, la creazione dell'uomo e della donna, per terminare nella q. 93 con il fine della creazione dell'uomo, in concreto la sua condizione di immagine e somiglianza di Dio. In molti di questi punti le questioni filosofiche predominano in gran misura su quelle teologiche.

Dopo la trattazione della creazione dell'uomo, in cui è implicato anche lo studio della sua costituzione, la prima parte della Summa continua con l'esposizione dello stato e condizione dell'uomo creato all'inizio, lo «stato originale» (qq. 94-102). La trattazione della creazione viene completata con quella del governo del mondo da parte di Dio e l'azione delle creature, prima degli angeli (e demoni) e poi degli uomini (qq. 103-119); tra queste azioni dell'uomo interessa specialmente la propagazione (traductio) in quanto all'anima (non l'anima intellettuale creata direttamente da Dio, ma quella sensitiva, q. 118) e al corpo (q. 119).

Il prologo della prima secundae dice che, dopo aver trattato di Dio e di ciò che è stato fatto secondo la sua volontà, sarà adesso l'uomo, immagine di Dio, ad essere oggetto dell'esposizione, in particolare in quanto è principio delle sue azioni perché possiede il libero arbitrio. Per questo bisogna iniziare dallo studio del fine dell'uomo, la felicità perfetta che si raggiunge soltanto con la visione dell'essenza divina (q. 4, a. 8). Dopo si parla del mezzo per giungere a questo fine, gli atti umani, della loro bontà o malvagità. I principi di questi atti occupano, continuando, l'attenzione di san Tommaso. Questi principi sono di due specie, intrinseci all'uomo o estrinseci a lui; i primi sono gli «habitus», le virtù, ma anche gli «habitus» cattivi, i vizi e i peccati. In questo contesto si parla del peccato originale, argomento che avrà una speciale importanza nei trattati moderni (qq. 81-83); il peccato originale è un modo particolare di causare il peccato nell'altro, «per originem»; nella II II però, qq. 163-165, tornerà a parlare del peccato dei primi padri, in rapporto con il vizio della superbia (contrario alla modestia), poiché per il nostro autore il primo peccato consistette essenzialmente in essa. Continuando con la I II, dopo il peccato originale si parla dei peccati capitali, cioè, di quei peccati che sono, come quello dei primi padri, origine di altri. Poi si passa ai principi estrinseci dell'operare dell'uomo: sono la legge e la grazia. Quest'ultima, di cui nei tempi successivi si parlerà abbondantemente in trattati prolissi, nella Summa occupa un'estensione molto modesta (qq. 109-114, sulla necessità della grazia, la sua essenza, le divisioni della grazia, il suo primo effetto che è la giustificazione, il merito). I problemi dogmatici e morali si trovano mescolati in questi capitoli.

Lo stesso si verifica nella II II, che si occupa, secondo il prologo, delle questioni morali in particolare, dopo la «considerazione generale delle virtù e dei vizi». Le virtù teologali e cardinali e vizi ad esse opposti occupano la quasi totalità di questa parte. Alla fine di questa parte troviamo alcune brevi questioni sugli stati particolari. La morale, così come si constata nella Summa, abbracciava allora argomenti affrontati adesso di solito nella dogmatica.

Nella terza parte non troviamo questioni direttamente antropologiche. Dobbiamo però notare che nell'intenzione di san Tommaso, come si sa non portata a termine, lo studio della cristologia e dei sacramenti doveva seguire quello del fine della vita immortale a cui si giunge, mediante Gesù Cristo salvatore, nella risurrezione.

Un'opera con caratteristiche diverse da quelle della Summa, il *Breviloquium* di san Bonaventura, tratta della creazione nella parte 2, immediatamente dopo aver studiato la Trinità. Dopo la creazione in generale e la creazione degli angeli, si parla dell'uomo e della sua creazione come corpo e come spirito. La parte 3 si occupa del peccato; inizia col peccato dei primi padri seguendo il racconto della Genesi, per trattare poi della corruzione e della trasmissione del peccato originale. Segue lo studio degli altri peccati. La parte 5 (dopo lo studio dell'incarnazione) si occupa della «grazia dello Spirito Santo». Risulta essere interessante tanto la collocazione sistematica come il titolo di questa parte, per qualcuno² il più significativo «trattato» della grazia nel Medioevo. La grazia è dono di Dio, è aiuto per il merito ed è rimedio contro il peccato. Con ordine diverso e terminologia differente vengono trattati gli stessi temi di fondo presenti in san Tommaso. La grazia nelle virtù e nei doni occupa la maggior parte di questa sezione. Dopo i sacramenti, la settima ed ultima parte del Breviloquio si occupa del giudizio finale. Certamente non può non essere apprezzata la struttura di questa opera, senza dubbio più vicina della Summa ai moderni trattati. Anche qui però appare con chiarezza la dispersione degli insegnamenti sull'uomo.

L'epoca post-tridentina

I problemi fondamentali che riguardano la nostra materia sono stati oggetto di un'acuta discussione nei tempi della riforma e delle controversie che seguirono il Concilio di Trento (Baio, controver-

² Cfr. K. RAHNER, *Gnadentheologie*, in LThK 4, 1011.

sia de auxiliis, giansenismo...). Non è strano, quindi, che molti di questi temi acquistino attualità, contemporaneamente al fatto che obbligano ad una nuova impostazione della sistematica teologica. Già sin dal concilio di Trento gli studi sulla grazia diventano indipendenti (cfr. per es. Domingo de Soto, *De natura et gratia*, Parigi 1545). E vanno prendendo maggiore importanza, anche in relazione ai problemi del momento, le questioni sulla giustizia originale, l'elevazione all'ordine soprannaturale perfezionando la distinzione tra natura e grazia, ecc. Nelle opere sistematiche di insieme, per le quali l'ordine della Summa di san Tommaso è determinante dal momento che frequentemente sono concepite come commentari a quest'ultima, le poche pagine dedicate alla grazia nella Summa dell'Aquinate si moltiplicheranno notevolmente.

È il caso dell'opera teologica di Francisco Suarez, che possiamo citare come esempio. Dopo i trattati dedicati a Dio Uno e Trino viene lo studio «de Deo creaturarum omnium effectore»; dapprima vengono gli angeli, e poi le opere dei sei giorni della creazione. All'interno di esse, ovviamente, acquista speciale importanza la creazione dell'uomo, considerata nello stato concreto in cui secondo la Genesi viene realizzata, cioè, nello stato di innocenza, in cui l'uomo avrebbe continuato ad essere se non fosse sopraggiunto il peccato. La costituzione dell'uomo viene studiata, continuando, con maggiore dettaglio nel trattato «de anima». In esso predominano le questioni filosofiche e in concreto quelle epistemologiche. Il titolo stesso esprime la concezione antropologica soggiacente. Il trattato dei vizi e dei peccati, l'ultimo di quelli dedicati alla volontà e agli atti umani, si chiude con una disputa dedicata al peccato originale, che continua così ad essere distaccato dalla protologia. La concezione antropologica che privilegia chiaramente l'anima rispetto al corpo viene ugualmente messa in evidenza nel trattato «de ultimo fine hominis», l'ultimo di quelli dedicati all'antropologia; in questo trattato abbondano le allusioni all'escatologia, anche se riferite quasi esclusivamente all'anima. Nella linea di san Tommaso, il trattato della grazia segue quello della legge; sono i principi dell'operare umano. Tuttavia, le poche pagine dedicate a

questo tema nella Summa diventano adesso vari e grossi volumi; i prolegomeni alla dottrina della grazia (la libertà, la conoscenza che Dio ha delle azioni libere, i differenti stati dell'uomo prima e dopo il peccato), danno origine all'esposizione sulla necessità della grazia, sugli aiuti di quest'ultima che consistono nell'azione o nella mozione divina, sull'essenza della grazia abituale, sulla giustificazione, sull'aumento e la conservazione della grazia, ecc. Seguono le virtù teologiche; interessante è il fatto che nel trattato sulla fede viene praticamente inclusa l'ecclesiologia. Da notare che ancora qui il trattato sulla grazia precede la cristologia.

Una simile disposizione la troviamo anche nei *Dogmata theologica* di Petavio, nei *Salmanticenses*, ecc. Nei *Wirceburgenses* si parla *de Deo creatore*, dopo il trattato degli angeli nel vol. II (Parigi 1853). Il vol. VII (1880) tratta dei peccati, della grazia, della giustificazione e del merito; nel contesto della grazia si tratta dello stato di giustizia originale.

Dal sec. XIX al concilio Vaticano II

Nel contesto della teologia del secolo scorso dobbiamo fare un'allusione alla *Dogmatica* di M. J. Scheeben, che, anche se è rimasta incompleta, contiene, ad eccezione dell'escatologia, i trattati che stiamo studiando. Anche qui, dopo i trattati di Dio Uno e Trino, si parla (libro III) di Dio nel suo rapporto con il mondo, cioè, della creazione. Seguendo l'ordine tradizionale, si inizia dagli angeli, per passare poi alla Genesi. L'uomo occupa, così come nei teologi precedenti, un posto privilegiato nell'insieme del trattato sulla creazione. Continuando, si parla poi dell'ordine soprannaturale dal momento che ad esso è stata destinata la creatura razionale. Il libro IV, e qui bisogna segnalare una notevole evoluzione rispetto a quanto fino adesso abbiamo visto, passa a parlare del peccato, concepito come contrario all'ordine soprannaturale a cui era stata dedicata una gran parte del libro III. Dopo la teoria generale del peccato si parla della sua storia, prima del peccato

degli angeli e dopo di quello degli uomini. Qui entra la dottrina del peccato originale, che riceve una attenzione proporzionalmente abbastanza superiore rispetto alle opere a cui noi abbiamo fatto riferimento in precedenza. I libri III e IV formano così un blocco di orientamento marcatamente protologico. Il trattato della grazia (vol. VI) segue già qui la cristologia e la soteriologia. Anche se alcuni riferimenti alla grazia vengono fatti nel libro III, qui essa viene studiata sistematicamente come la realizzazione in ogni uomo della salvezza meritata da Cristo. La prospettiva che abbiamo visto negli autori precedenti è cambiata: non si tratta soltanto di un principio dell'operare umano, ma della realizzazione in lui dell'opera della salvezza. Appare in questo modo con maggiore chiarezza la relazione della grazia a Cristo.

Ci troviamo già in questo momento con un doppio blocco di argomenti antropologici destinato ad avere fortuna nelle epoche posteriori. Il primo include la creazione, elevazione e peccato, il secondo la grazia. Non sembra esserci una speciale preoccupazione di armonizzarli internamente. È curioso notare che in qualche occasione all'interno del trattato *De Deo creatore* il primo di questi due insiemi viene studiato sotto il titolo *de homine*, includendo in esso l'escatologia³; la grazia non entrerebbe direttamente sotto questo titolo. Nella neoscolastica del secolo passato appare il trattato *de Deo creante et elevante*. Il primo a dare questo titolo ad un'opera sembra essere stato D. Palmieri, nel 1888⁴. La parte dedicata alla «elevazione» include il primo peccato degli angeli e soprattutto degli uomini (peccato originale), e anche l'immacolata concezione di Maria. Nel prologo dell'opera appare chiaramente la distinzione tra il metodo utilizzato in ognuna delle due parti che si unificano nel medesimo trattato, e, conseguentemente, la mancanza di unità interna di esso: nella parte su Dio creatore, poiché

³ Cfr. J. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, vol. V, Taurini-Mediolani 1886.

⁴ Cfr. M. FLICK, *La struttura del Trattato «De deo creante et elevante»*, «Gregorianum» 36 (1955) 284-290, a cui devo anche alcune delle indicazioni che vengono dopo. Alcune note sull'evoluzione durante l'ultimo secolo dei trattati di cui ci stiamo occupando (prendendo soprattutto come punto di riferimento la teologia spagnola), in L.F. LADARIA, *El hombre como tema teológico*, «Estudios Eclesiásticos» 56 (1981) 935-953.

si parla dell'ordine naturale, si presuppongono molte cose studiate già in filosofia. Non può avvenire così nel *de Deo elevante*, per ovvie ragioni. Con ciò è inevitabile l'impressione che l'elevazione all'ordine soprannaturale sia un'aggiunta estrinseca alla natura dell'uomo. Il senso teologico del trattato sulla creazione, con questa relazione non chiara con la filosofia, rimane anche confuso.

Questa struttura fondamentale si è mantenuta nelle opere con questo medesimo titolo, anche se non si parlerà più della concezione immacolata di Maria una volta che si sono sviluppati i trattati di mariologia. Nella strutturazione di questo trattato si avvertono man mano due concrete necessità: da una parte una più chiara definizione dei campi della filosofia e della teologia, e pertanto un orientamento più decisamente teologico e storico-salvifico dei problemi protologici. D'altra parte, si desidera una maggiore integrazione della creazione con l'elevazione. Il Dio che ha creato il mondo è il Dio Uno e Trino, e lo ha creato per collocare in esso l'uomo elevato all'ordine soprannaturale; dell'umanità, d'altra parte, fa parte anche Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato. Per questo M. Flick proponeva di cambiare il nome abituale con quello *de primordiis salutis humanae*⁵.

Il trattato sulla grazia, consolidato ormai da tempo, riceve con molta frequenza in questo periodo il titolo *de gratia Christi*. Viene messa così in evidenza l'origine e la causa del dono della grazia fatto all'uomo. Dobbiamo però sottolineare che è «la grazia» concepita come entità soprannaturale, dono di Dio, aderente all'uomo, o l'aiuto divino per compiere bene ciò che primariamente interessa⁶. Indirettamente, l'uomo stesso in quanto destinatario del dono divino diventa anche oggetto di interesse.

Questa frammentazione delle materie teologiche che si riferiscono direttamente all'uomo veniva constatata nell'anno 1957 da K. Rahner, in un suo articolo che ha precisamente come titolo

⁵ Cfr. M. FLICK, *art. cit.*, 289. Con certe variazioni, su questa linea vanno i titoli di due opere sull'argomento di M. FLICK e Z. ALSZEGHY: *Il Creatore. L'inizio della salvezza; I primordi della salvezza*.

⁶ Cfr. LADARIA, *art. cit.*, 945-952.

*Antropologia teologica*⁷. È il nome di una disciplina ancora in quel momento inesistente, la cui elaborazione però si va sentendo come necessaria: «La costruzione propriamente detta dell'antropologia (teologica) non è ancora avvenuta. La A. viene ancora ripartita nei differenti trattati senza un'elaborazione del fondamento sistematico della sua totalità. La A. nel senso qui indicato è ancora un compito non realizzato dalla teologia, naturalmente non nel senso che le affermazioni concrete e di contenuto di tale antropologia debbano essere ancora trovate per la prima volta – si tratta per supposto di affermazioni della rivelazione sull'uomo –, ma nel senso che la teologia cattolica ancora non ha sviluppato nessuna antropologia completa partendo da un punto di vista originario»⁸. Questo punto di partenza non può essere per R. altro che la coscienza dell'uomo cristiano di sapersi personalmente interpellato da Dio, con la parola della sua assoluta autocomunicazione, libera e misericordiosa, nella sua propria vita. Deve essere un punto di partenza già teologico, e deve avere presente che l'uomo si trova sempre nell'«esistenziale soprannaturale», cioè, non può prescindere dal fatto che nella sua autocoscienza, anche se in forma non necessariamente tematica, è presente la chiamata di Dio alla comunione con Lui e l'offerta della sua grazia (che per supposto in ogni caso concreto può essere accettata o rifiutata).

Lo sviluppo di questo punto di partenza dovrebbe iniziare con la condizione creaturale dell'uomo come un soggetto caratterizzato dalla sua apertura di fronte a Dio. Il metodo trascendentale di K. Rahner trova precisamente nell'antropologia teologica uno dei punti più immediati di applicazione⁹. La teologia deve sempre

⁷ *Anthropologie, theologische A.*, in LThK I, 618-627. Nella bibliografia vengono citati alcuni titoli significativi; così L. JANSSEN, *Tractatus de homine*, Roma 1918-1919; A. STOLZ, *Anthropologia dogmatica*, Freiburg 1941; J.R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie J.A. Möhlers*, Freiburg 1955. Si tratta del terzo articolo dedicato all'antropologia, dopo quella biblica e filosofica.

⁸ *Art. cit.*, 622.

⁹ K. RAHNER ha spiegato in molte occasioni il contenuto e la portata del suo metodo; cfr. per esempio *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in *MySal*, IV, 11-30. Torneremo a riferirci a questo articolo trattando della sistematica di *MySal*. Senza dubbio molte delle concrete intuizioni di K. Rahner hanno avuto un grande influsso nella teologia posteriore. Nonostante ciò non sembra che il suo metodo trascendentale sia stato molto seguito.

interrogarsi a causa delle strutture del soggetto teologico, dell'uomo, affermate nello stesso tempo *a priori* in ogni affermazione teologica, *a posteriori* in ogni contenuto materiale conosciuto. Con ciò non si vuole dire che l'uomo possa dalla semplice analisi trascendentale dedurre i contenuti della fede. Alla luce di essi però può scoprire che in lui esistono *a priori* le condizioni per la conoscenza di detto oggetto, e che queste condizioni esprimono già qualcosa su quest'ultimo. L'uomo è perciò da sempre, in virtù delle sue strutture antropologiche, aperto alla possibile rivelazione e chiamata di Dio. C'è però una differenza tra l'essere di creatura e questa chiamata divina alla comunione, la grazia. Questa differenza si può e si deve esprimere senza ricorrere ad una nozione previa di «natura pura», ma la natura sarebbe la costituzione dell'uomo che si presuppone affinché egli possa ascoltare la parola, e che fa sì che il rifiuto di quest'ultima sia veramente un rifiuto e non semplicemente una negazione dell'essenza umana. A partire da questa nozione di natura come capacità di ricevere la grazia K. Rahner pensa che bisogna intendere quanto si riferisce alla spiritualità, alla trascendenza, all'immortalità, alla libertà dell'uomo, etc.

Risulta coerente con questo punto di partenza e del suo sviluppo il fatto che K. Rahner veda la relazione dell'antropologia con la cristologia come un punto che deve essere particolarmente studiato. In effetti, se l'uomo deve intendersi come l'essere interpellato storicamente da Dio, sappiamo che questa interpellanza si dà soprattutto in Gesù Cristo, che è per la fede cristiana il Figlio di Dio fatto uomo. Che significa per noi, per la stessa definizione dell'essere umano, il fatto che il Figlio di Dio si è fatto uomo? Soltanto a partire dalla cristologia, inoltre, si possono comprendere alcune questioni fondamentali che si riferiscono all'uomo, per es. la grazia divinizzante e la risurrezione. L'antropologia teologica, per K. Rahner, dovrà chiarire queste questioni fondamentali, e, intorno ad esse, organizzare lo studio di tutti i problemi concreti. L'autore non ha spiegato nel breve articolo a cui abbiamo fatto riferimento la strutturazione concreta di tutto il materiale dell'antropologia.

Ma, nell'articolo sulla teologia della grazia nel medesimo dizionario¹⁰, propugna che nel trattato corrispondente non si deve parlare in astratto della «grazia», ma dell'uomo fatto oggetto di grazia; solo così si giunge alla concretezza della teologia biblica sulla grazia. Si tratterebbe allora dell'antropologia dell'uomo redento e giustificato; il punto di partenza, anche in relazione con ciò che si diceva rispetto all'antropologia in generale, sarebbe l'autocomunicazione all'uomo del Dio Trino; questa autocomunicazione costituisce l'essenza ultima della grazia, è l'atto fondamentale di Dio in Cristo verso il non-divino. Altri temi fondamentali da sviluppare sarebbero la giustificazione e lo sviluppo esistenziale ed attuale della «ricezione della grazia» in Cristo. Non vale la pena, perché non è questo adesso il nostro intento, approfondire l'esposizione dei dettagli del programma di K. Rahner. Si tratta soltanto di mostrare come, negli anni immediatamente precedenti al concilio Vaticano II, si esprimeva questa necessità di raggruppare in modo articolato i contenuti teologici che si riferiscono all'uomo. Ed è significativo il fatto che sia precisamente la chiamata dell'uomo alla comunione con Dio in Cristo, e conseguentemente la relazione tra cristologia e antropologia, l'asse intorno al quale si vuole realizzare questa nuova articolazione.

Il concilio Vaticano II e la teologia attuale

Il concilio Vaticano II, come si sa, non ha dedicato espressamente nessun documento all'uomo. Però è ugualmente chiaro che la costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo ci offre, soprattutto all'inizio, una valida sintesi di antropologia; in effetti, già in GS 3 ci viene detto che il punto centrale dell'esposizione sarà «l'uomo singolo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà».

¹⁰ K. RAHNER, *Gnaden-theologie*, in LThK IV, 1960, 1010-1014; cfr. anche la voce *Gnade IV. Systematik*, *ibid.*, 991-998.

Dato che i problemi del mondo che la Chiesa vuole illuminare costituiscono «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini del nostro tempo» (GS 1), e che il concilio constata profondi cambiamenti, squilibri, aspirazioni e interrogativi nel nostro mondo (cfr. GS 4-10), è logico che si voglia rispondere presentando Cristo come chiave, centro e fine di tutta la storia umana, e fondamento delle realtà immutabili che sono al di là di tutto quello che cambia. Così, alla luce di colui il quale è immagine del Dio invisibile e primogenito di ogni creatura (cfr. Col 1,15) il concilio vuole illustrare il mistero dell'uomo e cooperare alla ricerca di una soluzione dei problemi più importanti del momento (cfr. GS 10).

Il cap. 1 della prima parte della costituzione, che ha come titolo la dignità della persona umana, espone in forma breve e attualizzata, le verità fondamentali sull'uomo: la sua creazione ad immagine di Dio; il peccato mediante il quale egli abusò della sua libertà già sin dall'inizio della storia, e per il quale perdette l'armonia nella sua relazione con Dio, con se stesso, con gli altri e con tutta la creazione; la costituzione dell'uomo nell'unità di anima e corpo; la dignità della sua intelligenza e della sua coscienza morale; la grandezza della sua libertà; il mistero della morte e la sua illuminazione nella risurrezione di Cristo; la vocazione umana al dialogo con Dio come aspetto più sublime della sua dignità, che dà occasione per trattare dei problemi dell'ateismo e dell'atteggiamento della Chiesa nei suoi confronti (cfr. GS 12-21); sono preferenzialmente questioni protologiche, con riferimento anche al destino ultimo dell'uomo e all'escatologia. Il contributo più importante ed originale del concilio all'antropologia teologica però non si trova tanto in questi brevi sviluppi quanto nel principio che, in connessione con quanto si indicava al numero 10, si stabilisce all'inizio di GS 22:

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte

le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è "l'immagine dell'invisibile Dio" (Col 1, 15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata ad una dignità sublime...».

Non si tratta, come si vede, di uno sviluppo di contenuti teologici riferiti all'uomo, ma soprattutto di un principio che dovrà essere fondamentale nello sviluppo dell'antropologia teologica. Abbiamo visto come già nel periodo preconciliare si esprimeva questa preoccupazione. Qui ci viene data una prima risposta: Gesù è il rivelatore del Padre e del suo amore; proprio per questo manifesta se stesso come il Figlio. Ma in questa stessa rivelazione, ci dice il concilio, ci fa conoscere anche ciò che noi siamo, la dignità della nostra vocazione; in questo contesto, quest'ultima non può essere altro che la filiazione divina ad immagine di quella di Gesù. Così verrà esattamente detto alla fine di GS 22. Sembra, quindi, che Gesù riveli all'uomo la sua propria condizione in quanto si mostra come Figlio unigenito del Padre. In lui appare l'umanità perfetta. Adamo è figura di quello che doveva venire. Solo nell'ultimo Adamo, Gesù, si manifesta il disegno di Dio sull'uomo. Per questa ragione il mistero dell'uomo si chiarisce nel mistero del Verbo incarnato. Soltanto alla luce del paradigma della nostra umanità possiamo conoscere ciò che siamo stati chiamati ad essere. Notiamo che si parla di Gesù come dell'«uomo perfetto». Non si tratta soltanto del fatto che sia «perfetto uomo», nel senso di uomo completo, come ha affermato la Tradizione sin dagli inizi. Il concilio Vaticano II ha aggiunto, credo, una nuova sottolineatura: questa umanità completa è perfetta, cioè, è esemplare, paradigmatica. In altre occasioni il concilio ripete la stessa affermazione sulla «perfezione» dell'umanità di Cristo (GS 38, 45). È chiara soprattutto l'affermazione di GS 41: «chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo». La crescita in Cristo significa, quindi, crescita in umanità. L'essere cristiani non ci separa dall'essere uomini, ma ci aiuta ad esserlo con maggiore pienezza.

Mi sono soffermato un po' sull'esposizione di questa dottrina conciliare, perché ritengo che questa intuizione riguardo all'antropologia teologica debba illuminare in modo decisivo tutta la nostra disciplina. Non si può dire che i documenti conciliari abbiano sviluppato in ogni momento con totale conseguenza e coerenza le affermazioni della costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Sarebbe probabilmente ingenuo sperare il contrario. Il significato di Gesù per l'antropologia sembra concentrarsi di più nell'aspetto escatologico che in quello protologico; in questo senso rimane un ampio margine di investigazione e ricerca alla teologia cattolica. A mio giudizio però il concilio ha indicato una via per la costruzione di un'antropologia teologica completa e per il consolidamento della disciplina in una forma unitaria; questa non può essere altro che la relazione con Gesù, che se è il primogenito dei morti lo è anche della creazione (cfr. Col 1, 18.25), e che se è l'ultimo Adamo è anche colui del quale il primo Adamo è figura (cfr. 1 Cor 15, 45-49; Rm 5, 14)¹¹.

Non si può minimizzare la portata di questa intuizione fondamentale del concilio Vaticano II, radicata tra l'altro nella più antica tradizione cristiana. Questo principio ha avuto un grande influsso nella teologia postconciliare e, con maggiore o minore misura ha determinato il rinnovamento dei trattati che ruotano attorno al tema antropologico. Con ciò però non si vuole dire che ci sia uniformità di opinioni su tutte le questioni e nella stessa sistematica dell'antropologia teologica. Questo stesso concetto è ancora lontano dall'essere completamente accettato. Notevoli opere teologiche postconciliari sono lontane dall'offrire una trattazione unitaria di tutte le materie che hanno l'uomo per oggetto.

Così accade per esempio nella conosciuta dogmatica *Mysterium Salutis*, che definisce se stessa come «manuale di teologia come storia della salvezza». Nel suo volume II (dell'originale), dopo

¹¹ Sull'antropologia del Vaticano II, cfr. L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 939-951; e lo studio esaustivo di Th. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, St Benno Verlag, Leipzig 1986.

aver parlato di Dio, si studia «L'inizio della storia della salvezza»¹² (notiamo la somiglianza con i titoli delle opere citate nella nota 5). L'articolo introduttivo, di Karl Rahner (cfr. nota 9), raccoglie molte delle idee sull'antropologia teologica a cui noi abbiamo fatto riferimento. La relazione con la cristologia inizia già nel primo momento della storia della salvezza; soltanto a partire da Cristo e dal Nuovo Testamento ha senso parlare in concreto dello stato originale. In questo senso la dottrina della creazione è «protologia», cioè, è dottrina dell'attuale condizione creata del mondo come presupposto che rende possibile la storia della salvezza che ha in Gesù Cristo il suo centro e la sua chiave (cfr. vol. IV, p. 30 della trad. it.). L'insistenza sull'idea della creazione come presupposto dell'alleanza e sulla dottrina neotestamentaria della creazione in Cristo, che si colloca anche all'inizio dello studio protologico, contribuisce a situare tutto l'insieme in un contesto cristologico. Gli argomenti concreti sviluppati in questa parte sono: la creazione come origine permanente della salvezza (incluso lo sviluppo teologico della fede e la questione del «soprannaturale»), l'antropologia in senso stretto (l'origine dell'uomo, la sua costituzione come unità di corpo e anima, il suo carattere sociale, la sua azione nel mondo, il lavoro, ecc.), l'uomo immagine di Dio in relazione alla teologia dello stato originale, la teologia del peccato in generale e del peccato originale in particolare, gli angeli e i demoni.

Il terzo volume (sempre dell'originale) di *MySal* tratta della cristologia; alla fine del volume quarto, dedicato fondamentalmente all'ecclesiologia, si trova il trattato intitolato «L'azione di Dio mediante la grazia» (giustapposto alla ecclesiologia ma differenziato da essa, anche se la collocazione indica che si vuole evitare una trattazione individualistica della teologia della grazia, cfr. vol. 9, p. 10). Dopo un'introduzione storica si parla della predestinazione, della giustificazione e dell'essere nuovo in Cristo. All'interno di questo capitolo una sezione è intitolata «L'uomo dotato di grazia. Tentativo di un'antropologia teologica». Adduco come

¹² Questo titolo sembra essere scomparso nell'edizione italiana (vol IV).

prova questo dettaglio per far notare come appare di nuovo la denominazione «antropologia teologica», riferita adesso ad un capitolo concreto di un'esposizione molto più ampia, per quanto questo capitolo possa avere un carattere riassuntivo. Bisogna notare che manca in *MySal* una trattazione sistematica delle virtù; soltanto in un breve paragrafo di cinque pagine all'interno del trattato sulla grazia. La divisione dei nostri trattati è quella normale della sistematica anteriore al concilio. Il motivo è la linea della storia della salvezza che si segue, adesso forse più coscientemente, ma non era completamente assente nelle opere scolastiche precedenti. Il volume quinto di *Mysterium Salutis* dedica la seconda ed ultima parte all'escatologia. Ancora con chiari legami con l'antropologia, questo trattato rivendica un'autonomia legittima e conveniente. Faremo delle brevi considerazioni su questo punto alla fine del libro.

Altre serie di manuali degli anni postconciliari offrono una sistematizzazione simile a quella di *MySal*¹³.

Nell'anno 1970, i professori della Pontificia Università Gregoriana M. Flick e Z. Alszeghy, hanno pubblicato il loro *Fondamenti di un'antropologia teologica*. Come gli autori stessi indicano nella presentazione, si tratta di una rifusione degli argomenti presenti nei loro volumi precedenti *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (1961) e *Il vangelo della grazia* (1964), che cerca di raccogliere le nuove posizioni teologiche di cui il concilio Vaticano II è stato «eco e promotore». Tra le varie caratteristiche che, a giudizio degli autori, deve avere l'antropologia teologica, mi sembra importante segnalarne due. Da una parte la «storicità»; il Vaticano II, viene messo in evidenza, non ha descritto l'uomo in astratto, in un ordine ideale, ma in concreto, nelle successive tappe della sua esistenza, come creato da Dio a sua immagine, costituito in uno stato di perfezione, caduto da questo stato per il peccato, redento in Cristo per la nuova creazione, ecc. D'altra parte bisogna mette-

¹³ Così la *Kleine Katholische Dogmatik* di J. AUER e J. RATZINGER (*Piccola dogmatica cattolica*). Cfr. i due volumi di Auer citati nella bibliografia generale, che sono il terzo ed il quinto della serie. Tra i due si situa la cristologia.

re in evidenza il cristocentrismo che deve caratterizzare la disciplina. Questo cristocentrismo appare già nella prima creazione, ma emerge soprattutto nella nuova creazione. «Il fenomeno umano riceve...la piena intellegibilità alla luce del Verbo che lo produce, del Verbo alla cui perfezione partecipa, del Verbo verso la cui unione progredisce» (p. 6). Niente di strano, tenendo in considerazione queste due caratteristiche, che l'opera si divida in due parti, «l'uomo sotto il segno di Adamo» e «l'uomo sotto il segno di Cristo». Nella prima si parla dell'uomo creato da Dio, destinato ad essere a sua immagine, però deformato dal peccato. La seconda parte raccoglie la dottrina della grazia. In effetti, è in questa che si manifesta con più chiarezza questo «segno» di Gesù. Dobbiamo però tener presente che il parallelismo tra i due «segni» non è totale. Il segno di Cristo prevale, perché «il peccato del primo Adamo fu permesso, affinché per mezzo del secondo Adamo, la vita divina fosse comunicata in un modo molto più perfetto» (pp. 221-222). Inoltre, anche se le tappe della storia di salvezza vengono chiaramente differenziate, in tutta la storia e in ogni uomo concreto si dà una certa coesistenza dei due aspetti, poiché da una parte il mistero di Cristo fu efficacemente presente nella vita dell'umanità, e d'altra parte raggiungerà il suo totale effetto soltanto nell'ordine escatologico (p. 222).

Non è la cosa più importante in questo tentativo la trattazione della materia antropologica in un solo volume. Anzi, la stessa abbondanza di questioni da studiare può porre in guardia contro sintesi troppo affrettate. Si tratta soprattutto della coscienza che si possono raggruppare attorno all'uomo come oggetto fondamentale una serie di contenuti e discipline teologiche fino adesso disperse. Anche partendo da questa convinzione si possono e si debbono portare a termine studi parziali. Sembra che almeno alcuni piani di studi di facoltà teologiche e di seminari abbiano adottato una sistematica che cerca di unire le materie antropologiche secondo una certa unitarietà, accanto ad altri nuclei fondamentali della dogmatica, quello cristologico-trinitario e quello ecclesiologico-sacramentale. Alcune opere, che anche con notevoli

differenze, per la loro struttura e contenuti possono essere situate nella linea di M. Flick - Z. Alszeghy a cui noi abbiamo fatto riferimento, hanno visto la luce negli ultimi anni¹⁴. In altre occasioni, studi che abbracciano soltanto una parte della materia non sembrano perdere di vista una prospettiva d'insieme. In alcune opere appare come titolo o sottotitolo «antropologia teologica fondamentale», senza che i contenuti siano esattamente coincidenti¹⁵; in ogni caso però si presuppone che ci sia un'intrinseca relazione delle materie studiate con altri contenuti appartenenti ugualmente alla «antropologia teologica». Troviamo anche questo sottotitolo in un'opera che, dedicata soprattutto alla teologia della grazia in prospettiva di dialogo con la teologia protestante, include pure un lungo capitolo sul peccato originale, come introduzione alla trattazione della grazia e dopo un'introduzione storica¹⁶. Come si vede, la denominazione sta diventando naturale e le materie degli antichi trattati vengono frequentemente affrontate in unità. Senza pregiudicare questo problema, si è continuati a pubblicare opere che raccolgono i contenuti dei trattati tradizionali¹⁷.

I trattati e i manuali che fino adesso abbiamo presentato, inclusi quelli che con più decisione mantengono una visione unitaria dell'antropologia teologica, seguono fondamentalmente, con il rinnovamento di metodi e contenuti che c'è stato in seguito al concilio Vaticano II, l'ordine tradizionale degli argomenti. Però, per completare il nostro panorama, dobbiamo prendere in considerazione anche le proposte di rinnovamento delle stesse strutture del trat-

¹⁴ Cfr. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa*; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión cristiana del hombre*.

¹⁵ Ne ho presenti due di recente apparizione, menzionati nella bibliografia iniziale: G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, che riprende tutti i contenuti del classico *de Deo creante et elevante*, comprende quindi il peccato originale e il trattato sugli angeli. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, che tratta soltanto dell'essere dell'uomo nelle sue varie dimensioni, senza entrare nello stato originale, peccato etc. Dello stesso autore si può vedere, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica*, in «Studium Ovetense» 8 (1980) 347-360.

¹⁶ Cfr. O.H. PESCH, *Liberi per grazia*. Manca invece in questo volume lo studio dell'uomo come creatura.

¹⁷ Oltre alle indicazioni nella bibliografia generale, G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg 1977; L. BOFF, *A graça liberadora no mundo*, Vozes, Petropolis-Lisboa 1976.

tato, con un ordine e una distribuzione sistematica diversa, più direttamente ispirata al disegno originale che Dio nel suo Figlio Gesù Cristo ha sull'uomo.

Dobbiamo soffermarci su alcune di queste proposte che, soprattutto in ambito italiano, sono sorte negli anni postconciliari. Così C. Colombo suggeriva un'unificazione delle materie oggetto di studio in un trattato sull'uomo, che doveva seguire i trattati di Dio e di Cristo. L'ordine tradizionale deve essere modificato per iniziare con il piano di Dio sull'uomo, cioè, l'uomo come elevato alla vita della grazia o, meglio ancora, all'ordine soprannaturale; la creazione è un'esigenza di questa elevazione, che l'uomo non perde a causa del peccato¹⁸. Più dettagliato è il programma presentato alcuni anni più tardi da L. Serenthà; dopo aver passato in rivista numerosi progetti antropologici degli ultimi tempi ed aver offerto in alcune brevi pagine gli aspetti fondamentali della storia della disciplina, presenta alcune questioni generali di metodo e un progetto o ipotesi di struttura del trattato. Mi soffermerò su quest'ultima. Anzitutto troviamo il problema fondamentale se il punto di partenza debba essere quello dell'inserimento dell'uomo in Cristo (grazia) o quello dell'orientamento verso di Lui (creazione). La soluzione preferita dall'autore è la prima, perché la creazione è un momento dell'alleanza. Il nesso logico dovrebbe predominare su quello cronologico, e in questo senso, iniziare pertanto dalla teologia della grazia. E in questa, due punti dovrebbero essere fondamentali: la predestinazione, studiata nella sua prospettiva cristologica, ma senza confondere la predestinazione di Cristo con quella degli uomini; e la giustificazione che deve partire dall'incorporazione a Cristo e recuperare da qui i temi classici; in concreto vengono indicati il dono dello Spirito (inabitazione, dono increato), il dono creato, la filiazione divina, la remissione dei peccati. La seconda parte del trattato dovrà sviluppare il tema della storicità umana. Si articolerà concretamente a sua volta in tre parti: la prima sulla storicità e libertà in prospettiva cristiana. La seconda

¹⁸ C. COLOMBO, *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II*, in «La Scuola Cattolica» 95 (1967) 3-33, spec. 25-29.

sugli aspetti concreti di questa storicità e libertà, la creaturalità, l'interpersonalità, la corporeità, tutto questo come esplicitazioni della nozione cristiana di libertà, cioè, la capacità di stare davanti a Dio come «partner» dell'alleanza; in questo contesto si tratterà anche dell'immagine di Dio. In terzo luogo verrebbe la dinamica della storicità e della libertà, in concreto: la solidarietà nel peccato e l'impotenza della libertà, in relazione al peccato originale; la collaborazione dell'uomo alla giustificazione, preparazione alla medesima, grazia attuale, ecc., e, da ultimo, la meta escatologica. Per terminare si farà una riflessione sul problema del soprannaturale; partendo dalla partecipazione dell'uomo al mistero di Cristo si giunge alla consistenza della natura¹⁹.

Senza alcun dubbio bisogna riconoscere che la centralità del disegno di Dio appare in questa disposizione migliore che nelle altre precedenti. Forse ha l'inconveniente di seguire meno l'ordine dell'esperienza umana²⁰, di rendere meno facile il dialogo con coloro i quali non condividono la nostra fede, rispetta meno il progresso della rivelazione, dal momento che soltanto in Cristo appare ciò che era nel disegno divino già sin dall'inizio. Per il resto, è chiaro che non dobbiamo cadere in quei difetti che a ragione vengono rimproverati a certi sforzi della teologia tradizionale; la creazione è un trattato teologico, non l'atrio dei gentili di cui parlava K. Barth. La dottrina della creazione in Cristo, per Cristo e verso Cristo deve essere chiara sin dal primo istante. Le prime parti del trattato devono aprire le prospettive verso le parti finali e decisive. Lo stesso si dica della dottrina dell'uomo come immagine di Dio, il cui contenuto cristologico dovrà essere messo in evidenza. Un altro motivo può ancora favorire l'ordine tradizionale: l'uomo unito a Cristo, nella nostra concreta condizione, è sempre il peccatore perdonato. Non bisogna ricorrere alla dottrina di san Tommaso sui motivi dell'incarnazione per affermare con

¹⁹ L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, in «Teologia» 2 (1976) 150-183.

²⁰ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre la estructura, método y contenidos de la antropología teológica* (cfr. n. 15), spec. 350-351.

forza che Gesù ci redime dal peccato (anche se non solamente) e che la vita in Lui implica il superamento del medesimo; la giustificazione è la giustificazione dell'empio, del peccatore. Di fatto il nostro inserimento in Cristo e la nostra filiazione divina sono possibili in virtù dell'amore misericordioso di Dio per tutta l'umanità. Che la dottrina del peccato originale preceda la dottrina sulla grazia può avere anche questo vantaggio: mantenere questo contatto immediato con l'ordine «storico» degli eventi. Naturalmente anche qui bisogna mettere in evidenza che la chiamata alla amicizia con Dio che l'uomo ha rifiutato e a cui è stato infedele era già grazia in Cristo e per Cristo, e che soltanto a partire da ciò comprendiamo il peccato in tutta la sua realtà. In ogni modo nessuna di queste ragioni è totalmente decisiva. La proposta di L. Serenthà è perfettamente plausibile e coerente ed ha a suo favore, come abbiamo osservato, ragioni di peso notevole.

Di fatto non sembra che l'alternativa a cui noi abbiamo appena fatto riferimento sia stata molto seguita nei manuali apparsi negli ultimi anni. L'opera di G. Colzani però, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, sembra farsi eco di alcune idee dell'articolo che noi abbiamo preso in considerazione. Dopo due parti dedicate alla teologia biblica e alla storia dei problemi dell'antropologia, che per la loro estensione sono più di una semplice introduzione, la trattazione sistematica inizia nella terza parte intitolata «progetto cristiano sull'uomo»; in essa vengono integrate la predestinazione, la grazia concepita come comunione con Cristo, lo stato originale come cifra dell'offerta della grazia, la libertà della persona, la partecipazione alla gloria di Cristo (come si vede viene introdotto qui un elemento fondamentale dell'escatologia). La quarta parte tratta di questo progetto cristiano confrontato con la storia: il peccato e il peccato originale, la giustificazione del peccatore, le virtù, ecc.²¹.

²¹ Una breve menzione merita l'opera di B. LAURET-F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica teologica*, 5 voll., Queriniana, Brescia 1986-1987, che tratta molto brevemente ed in modo dispersivo dei nostri argomenti; la cosa più originale è forse il cap. del vol. III su creazione ed escatologia, fatto da P. Gisel.

Il tempo dovrà dire se questi nuovi tentativi di distribuzione degli argomenti si imporrà nel futuro di questa disciplina. In ogni caso però vale la pena prendere in considerazione queste linee di rinnovamento, in particolare quella degli autori italiani di cui abbiamo appena esposto il pensiero, che si muove in una direzione strettamente teologica (cosa che è ben accolta in trattati che, come la protologia, sono stati molto ambigui su questo punto) e cristocentrica. Le preoccupazioni che hanno portato a queste proposte sono degne di tutta l'attenzione; bisogna senza dubbio dare una risposta ad esse nell'antropologia teologica, qualunque sia il modo concreto in cui essa si articola.

Se vogliamo fare un breve bilancio della situazione concreta dell'antropologia come disciplina teologica oggi, partendo dal panorama che abbiamo brevemente tracciato, possiamo constatare una certa tendenza al consolidamento della disciplina concepita come un tutto. Ciò nonostante gli studi parziali che continuano ad apparire. Concepire la materia come un tutto unitario non significa disconoscere la pluralità di questioni che essa racchiude. Non sono desiderabili le sintesi affrettate. Abbiamo però anche indicato che questa tendenza verso l'integrazione dell'«antropologia teologica» non è uniforme né universale.

Nell'ipotesi della maggiore integrazione della materia, la posizione adeguata nella sistematica accademica sembra essere quella di collocarla dopo la cristologia e il trattato su Dio. È il significato universale di Cristo in gran misura ciò che si studia considerando l'uomo (e il mondo insieme a lui) come creature di Dio. E d'altra parte quanto abbiamo insinuato, e tratteremo più avanti, del senso cristologico dell'immagine di Dio, sembra favorire il fatto che la cristologia sia stata già studiata anteriormente. La teologia della grazia presuppone oltre alla cristologia la dottrina della Trinità. La «dipendenza» dalla cristologia appare più chiara nella distribuzione che colloca al centro dell'interesse il trattato sulla grazia. È anche coerente che, nel caso in cui non si veda questa unità delle materie antropologiche, la protologia preceda la cristologia e la grazia la segua, seguendo l'ordine della storia della salvezza. Forse

è meno chiaro l'ordine in rapporto all'ecclesiologia. Credo però anche conveniente il fatto che essa venga prima, soprattutto se l'escatologia viene vista in intima relazione con l'antropologia teologica. La consumazione del mondo e dell'umanità è la consumazione della Chiesa.

Le attuali circostanze rendono desiderabile anche se difficile un dialogo con le antropologie del momento, per stabilire rispetto ad esse le linee generali su cui l'antropologia cristiana si basa e che contemporaneamente fonda. In gran misura, a differenza delle epoche passate, queste linee fondamentali non sono ormai patrimonio comune²². L'esperienza nell'ambito della docenza offre senza dubbio difficoltà, d'altra parte però bisogna cercare di non duplicare il trattato di filosofia dell'uomo.

²² Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander 1983. Interessanti anche in questo senso i due volumi dell'autore citati nella bibliografia.

II.

LA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE. QUESTIONI FONDAMENTALI

Nel capitolo precedente abbiamo già parlato della convenienza di unire al trattato di antropologia alcune riflessioni fondamentali sulla creazione¹. Ciò è secondo la tradizione teologica, che, con una solida base biblica, ha considerato in modo unitario l'opera dei sei giorni, senza che questo implichi un disconoscimento della peculiarità dell'uomo. Ragioni di ordine sistematico ci orientano anche nella stessa direzione. Abbiamo già visto che una determinazione fondamentale dell'essere umano, che mai l'abbandona, è la sua creaturalità. Questa è una dimensione della nostra relazione con Dio che ci abbraccia completamente, la qual cosa non vuol dire, come già sappiamo, che sia l'unica. Il mondo che ci circonda è anche creatura di Dio, e l'uomo si trova inserito in questo mondo, è parte del cosmo, non sta in esso come un ospite in casa estranea. L'uomo è una creatura tra le creature, anche se in questo mondo creato ha un'evidente centralità. È una creatura particolare, certo, però la particolarità, per quanto la determini, non limita affatto la condizione di creatura. La riflessione sulla creazione, che riguarda la nozione di Dio e quella dell'uomo, ci aiuta a comprendere ciò che siamo, e a contemplare una dimensione fondamentale della nostra esistenza, del nostro essere nel mondo.

¹ Sulla creazione, oltre alle opere e ai trattati generali, cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988; P. GISEL, *La creazione*, Marietti, Torino 1987.

Che dal punto di vista teologico non si possa più parlare della creazione del mondo da parte di Dio come qualcosa di neutrale, senza relazione con la storia della salvezza che culmina in Cristo, oggi è qualcosa di totalmente acquisito. La creazione è già mistero di salvezza. Anche se non si può ammettere che il popolo di Israele sia giunto all'idea che il mondo è stato creato da Dio a partire dall'idea di alleanza², tuttavia non è meno certo che nell'approfondimento e nell'elaborazione di questa nozione, l'esperienza della salvezza, la vicinanza di Dio abbiano giocato un ruolo fondamentale. Così si vede con chiarezza negli scritti profetici; si è soliti menzionare soprattutto in questo contesto il Deuteroisaia (cfr. Is 40, 22-28; 43, 1.15, ecc.). La fede nel Dio liberatore porta al pieno riconoscimento del Dio creatore, e contemporaneamente, soltanto Costui è in condizione di garantire la liberazione piena e definitiva, essendo non solo il Dio di Israele, ma il Dio del mondo. Tanto la creazione quanto i prodigi di Dio in favore del suo popolo vengono visti come espressione del suo amore misericordioso (cfr. il salmo 136, con il suo ritornello, «perché eterno è il suo amore [*hesed*]»). C'è pertanto una continuità e un'analogia tra la creazione del mondo e l'azione storica di Dio nel corso dei secoli. Nel fondamento dell'una e dell'altra c'è l'infinito amore di Dio, che si manifesta in questi due modi e che si concretizza in ultima analisi nell'aiuto quotidiano per tutti e per ognuno dei viventi (cfr. Sal 136, 25: «dà il cibo ad ogni vivente, perché eterno è il suo amore»).

La novità neotestamentaria per quanto riguarda la teologia della creazione non deve essere sottovalutata. Se a prima vista essa non fa riferimento alla nozione stessa di creazione né al fatto della medesima (certamente che tutto è stato creato da Dio nel Nuovo

Testamento viene considerato come qualcosa di acquisito), è comunque di decisiva importanza per comprendere il significato universale di Gesù. Il messaggio degli scritti del Nuovo Testamento in relazione al tema che ci riguarda non è tanto che Dio ha creato tutto, quanto che questo Dio creatore è il Padre del nostro Signore Gesù Cristo che ha fatto tutto mediante suo Figlio. Questa mediazione creatrice di Gesù è stata messa in evidenza in un certo numero di testi neotestamentari, di cui non possiamo fare un'analisi dettagliata (cfr. 1 Cor 8, 6; Col 1, 15-20; Eb 1, 2-3; Gv 1, 3.10). Alla mediazione creatrice di Cristo corrisponde, in chiave escatologica, la sua funzione ricapitolatrice dell'universo: il disegno del Padre è la ricapitolazione di tutto in colui nel quale prima della creazione del mondo ci ha scelti e predestinati (cfr. Ef 1, 3-10); già sin dal primo istante tutto è stato fatto non soltanto per mezzo di lui, ma anche per lui e verso di lui (cfr. Col 1, 16). Le funzioni creatrice e ricapitolatrice di Cristo acquistano il loro senso alla luce della sua azione salvifica in tutta la sua vita, e soprattutto nel suo mistero pasquale. La lettera ai Colossesi su questo punto è molto significativa. C'è una corrispondenza tra la mediazione creatrice e quella riconciliatrice, tra la primogenitura della creazione e la primogenitura tra i morti (risurrezione)³. È precisamente l'azione salvifica che apre il cammino al significato cosmico universale di Gesù. Se nella morte e risurrezione Gesù ha riconciliato il mondo con il Padre, o, detto altrimenti, il Padre ha riconciliato con sé il mondo in Cristo (cfr. 2 Cor 5, 19 ss.), ciò non può essere, nella convinzione della primitiva comunità cristiana, un'azione senza significato per tutto l'universo e per tutta la storia. Lo schema di salvezza viene esteso alla creazione; ciò vuol dire: a partire dalla salvezza che ha avuto luogo in Cristo, si vede in lui il principio alla luce del quale bisogna interpretare tutta la realtà. Se il mondo è stato salvato per Cristo e in Cristo questo significa che è stato creato per lui e in lui. La creazione non è

² Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis*, I, Neukirchen 1974, 90 ss.; P. DE HAES, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*, M. Grunewald, Mainz 1964; W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn 1964; C. DEROUSSAUX (ed.), *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987.

³ La corrispondenza tra il «per lui» della creazione e della riconciliazione è più discutibile; in effetti, quest'ultima può essere riferita al Padre. Nonostante ciò però la corrispondenza tra la creazione e la salvezza è sufficientemente chiara anche senza questo elemento.

allora un semplice presupposto neutrale affinché si sviluppi poi la storia di Dio con gli uomini, ma è già l'inizio di questa storia che culminerà in Gesù. Gesù, nella sua risurrezione, si è manifestato come Signore per gloria di Dio Padre (cfr. Fil 2, 11). La conseguenza logica è di estendere questa signoria a tutto il cosmo e a tutti i momenti della storia. E se nella risurrezione ci vengono date le primizie dell'umanità nuova, il senso di questo dominio di Cristo non può essere che quello dell'attrazione verso di lui di tutta l'umanità.

In un senso simile i primi Padri e scrittori ecclesiastici hanno visto la funzione cosmica di Cristo, soprattutto gli apologeti e gli alessandrini. In dialogo con la mentalità filosofica del loro tempo, questi Padri hanno considerato il mondo come qualcosa di armonico, un cosmo, presieduto dal *logos*, la ragione; per questo il mondo non è qualcosa di caotico, ma è ordinato. Per i cristiani però non c'è altra ragione che il Logos, la Parola di Dio, il Figlio di Dio che è apparso nel mondo con l'incarnazione. Egli è la ragione e l'armonia dell'universo. Per questo i cristiani sono coloro i quali conoscono e seguono il Logos, lo possiedono in pienezza. La fede ci apre pertanto il cammino alla retta ragione, nella fede scopriamo il vero senso del mondo e delle cose. Questa «ragione», nonostante ciò, non è un monopolio esclusivo dei cristiani. Si trova anche negli altri uomini, che precisamente per questo possono conoscere anche una parte della verità. Dobbiamo però notare la differenza: la pienezza del Logos si trova soltanto in chi lo conosce nella sua integrità, in chi conosce Cristo, mentre negli altri questa conoscenza sarà necessariamente parziale⁴. Quando la grande Chiesa, di fronte alle differenti tendenze gnostiche e a Marcione, difese la bontà della creazione e l'identità del Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, lo fece sottolineando l'universalità del dominio di Cristo e della sua mediazione, l'unità della storia, e, in ultima analisi, la corrispondenza, con le dovute differenze, tra la

⁴ Cfr. S. GIUSTINO, *Apol.* I 12, 7; 22, 1 ss.; 23, 2; 44, 10; 46, 2 ss.; 59, 1; II 7, 3; 10, 2 ss.; 13, 3-6, ecc.; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* I 2, 3; 5, 1 ss.; 6, 5 ss.; X 110, 1 ss.; 112, 1 ss.

salvezza e la creazione. Come si vede, considerando così le cose, la creazione è un tema teologico di primo ordine, che deriva immediatamente dalla cristologia e la completa, perché ci mostra il significato universale di Cristo. La relazione con la salvezza, in quanto essa ha a che vedere con la pienezza dell'uomo, ci mostra la relazione intima della dottrina della creazione con l'antropologia teologica.

La fedeltà di Dio alla sua opera

Ormai non sono più attuali i problemi degli ultimi decenni sull'evoluzione e la sua compatibilità con la fede cristiana. La questione rimase sbloccata per la teologia cattolica a partire dall'enciclica *Humani generis* di Pio XII, nell'anno 1950. Qualcosa rimane però di quella riflessione a cui la teologia venne obbligata, che è altamente apprezzabile nella visione cristocentrica che il Nuovo Testamento impone al nostro tema. In effetti, la visione evoluzionistica del mondo ci impedisce di pensare alla creazione come qualcosa di concluso, così come per evidenti ragioni faceva la mentalità fissistica. Tutto cammina verso Cristo, ci dice il Nuovo Testamento, così come tutto è stato creato per mezzo di lui. La creazione cammina, per l'impulso interno ricevuto da Dio e soprattutto per la forza della risurrezione di Cristo, verso la creazione nuova. Non può essere in questo senso conclusa fino a quando questa pienezza non farà irruzione, fino a quando effettivamente il disegno di Dio non si sarà compiuto. La creazione è pertanto in fieri, finché non giungerà il definitivo settimo giorno. Abbiamo parlato della permanenza della condizione creaturale dell'uomo (e del mondo) in tutti i momenti della sua esistenza. Tra la creazione iniziale e la nuova creazione si situa la «creazione continua»⁵. Dio non finisce di agire nel mondo e nella storia, e la sua azione crea-

⁵ Cfr. le riflessioni a tal proposito di J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 243 ss. Lo stesso autore insiste sull'apertura del mondo visibile, dato che Dio è il creatore del cielo e della terra, *ibid.* 196 ss.

trice non è meno intensa adesso che nel primo istante⁶. Dio continua a creare, non soltanto perché «conserva» ciò che ha già fatto, ma perché nella sua provvidenza lo conduce verso il fine a cui sin dall'inizio lo ha destinato. La conservazione, il concorso divino, la provvidenza, acquistano un senso forte, e si lasciano così abbracciare nella nozione più biblica e dinamica della fedeltà di Dio alla sua opera e alla sua creazione; la fedeltà di Dio si manifesta nell'amore che lo porta ad inviare suo Figlio nel mondo. Il sì di Dio al mondo in Cristo è ciò che lo porta alla consumazione del suo disegno nel suo Figlio Gesù. In questo senso la presenza costante di Dio nel mondo è anche mediata da Cristo e tende alla realizzazione della sua opera salvifica.

La creazione, in questa visione cristologica è in un certo modo «in fieri». Ciò porta a porre il problema della cooperazione umana all'opera creatrice divina, non terminata del tutto. Già nella Genesi, tanto secondo il racconto yahvista quanto secondo quello sacerdotale, viene indicato che l'uomo deve lavorare, governare la terra e dominarla. È chiaro, come in seguito vedremo, che l'uomo non è signore assoluto del mondo che gli è stato affidato, e che, anche in questo aspetto, il riferimento a Dio creatore di tutto, è decisivo ed irrinunciabile. Ma il fatto che il mondo sia creazione di Dio non significa che non sia anche, in certa misura, creazione dell'uomo; alla libertà umana è concesso uno spazio di autorealizzazione proprio nella trasformazione della natura, che, come conseguenza di quest'azione umana, si apre ogni volta sempre più a nuove potenzialità e si «umanizza» sempre di più⁷. Il concilio Vaticano II, nel terzo capitolo della *Gaudium et spes*, ha sviluppato l'insegnamento della cooperazione umana all'opera creatrice di Dio. Con la loro azione nel mondo gli uomini contribuiscono alla realizzazione del disegno di Dio; il messaggio cristiano impone

⁶ Per san Tommaso la conservazione è la continuazione dell'atto mediante il quale Dio dà l'essere, *STh* I, q. 104, a.1. Naturalmente queste considerazioni non si oppongono per nulla al fatto che, con la apparizione dell'uomo, Dio in qualche modo ha completato la sua opera; cfr. Gn 2, 1-2.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*, 4, 25, tra gli altri testi.

come dovere l'edificazione del mondo (GS 34). Nel lavoro, l'uomo, contemporaneamente trasforma le cose o la società e perfeziona se stesso (GS 35). E in quest'azione dell'uomo nel mondo la Chiesa riconosce una legittima autonomia alla realtà temporale, come conforme ai disegni stessi del Creatore. La creazione ha una bontà e una consistenza propria che l'uomo deve rispettare, alcune leggi che l'uomo stesso deve scoprire con il proprio sforzo (GS 36; LG 36). Da tutto ciò si deduce che in questo sforzo creativo l'uomo umanizza se stesso umanizzando contemporaneamente il mondo. Da qui che si può qualificare come grave perversione dell'ordine voluto da Dio soltanto quel lavoro che, per le circostanze delle persone che lo portano a termine, o per le condizioni di tutto l'ordine in cui si svolge, non fa crescere ma attenta alla dignità di colui che lo realizza. Notiamo che questa trasformazione umana della realtà non può esser ridotta al mondo utilitaristico (senza dare a questo termine alcun senso dispregiativo), della tecnica, ma anche alla creazione artistica o alla scoperta «contemplativa» della verità. In questo senso l'azione umana non solo continua l'opera dei sei giorni, ma ci fa pregustare anche il riposo del settimo giorno. Le moderne teologie della creazione insistono a ragione su questa seconda dimensione, forse un po' dimenticata in altri momenti⁸.

Dio ha creato il mondo liberamente e per la sua gloria

L'uomo è in questo senso creatore e responsabile nella libertà del cammino del mondo. La sua creatività non deve essere compresa come negazione o limitazione della creatività divina. Anzi, riceve tutto il suo senso da essa. L'amore onnipotente di Dio, che ha creato e sostiene tutte le cose, non trova nella libertà e nella

⁸ Cfr. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, passim, spec. 320-341; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 215-217; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Grunewald, Mainz 1976, 71 ss.

creatività umana un limite, ma la sua più grande manifestazione. La creazione, è stato messo giustamente in evidenza, è «storia di libertà»⁹. La libertà della creazione si scopre partendo dalla libertà della salvezza in Cristo. Se a partire dall'incarnazione e da tutta la vita di Cristo si comprende il modo di operare di Dio, anche qui questo principio ha una sua applicazione. Alla libertà della donazione di Cristo da parte del Padre e a quella propria di Gesù corrisponde la libertà nella donazione dell'essere. La libertà di Dio nella creazione è una verità fondamentale della nostra fede; è la stessa nozione di Dio che viene posta in gioco con essa. Non bisogna però intendere per libertà l'indifferenza di Dio nei confronti del mondo di cui non ha bisogno. La sua è la libertà dell'amore che si impegna con il mondo, e soprattutto con l'uomo. Alla libertà trascendente di Dio corrisponde la libertà creata. Non si vede il senso che potrebbe avere una creazione libera che non suscitasse libertà. La libertà trascendente di Dio è così il fondamento della libertà e creatività umana, che ricevono il loro senso in quanto sono risposta a questa libertà divina; insieme ad esse riceve ancora più senso la creazione che da «buona» è passata con l'apparizione dell'uomo ad essere «molto buona». La libertà umana si esercita in un ambito fondato dalla e nella libertà, non in quello di un caso o di un destino che lascerebbe un piccolo spazio aperto, in fondo insignificante, in cui l'uomo potrebbe farsi l'illusione di essere autosufficiente. La libertà dell'uomo è libertà chiamata, risvegliata dalla libertà e dalla creatività infinite di Dio.

La libertà di Dio nella creazione è stata posta in relazione, nella tradizione cristiana e nella riflessione teologica, con il fine della creazione (cfr. Vaticano I, DS 3002; 3025): Dio non crea per autoperfezionarsi, ma per comunicare la sua bontà; d'altra parte lo stesso Dio è il fine di tutto, e sarebbe contraddittorio con l'idea stessa della sua libertà il fatto che Dio creasse per un altro; in questo modo si renderebbe dipendente da colui per il quale creerebbe. La comunicazione della bontà e dei benefici divini equivale

⁹ Cfr. A. GANOCZY, *op. cit.*, 112 ss.

nel linguaggio della Chiesa alla «gloria di Dio». Una gloria che non è autoperfezionamento, ma donazione, manifestazione di Dio, già nell'Antico Testamento, ma soprattutto in Gesù Cristo (cfr. Cfr. 1, 18). In questa manifestazione e autodonazione sta esattamente la salvezza e la pienezza dell'uomo. Dio ha creato per potersi manifestare in Cristo, per poter comunicare i suoi benefici e comunicare se stesso, e con questo ottenere la pienezza della creatura. Questa pienezza, a sua volta, è Dio stesso, perché soltanto in Dio il mondo e soprattutto l'uomo raggiungono il loro fine ultimo.

La libertà e l'amore creativo di Dio trovano nella possibilità umana di cooperare alla creazione non un loro limite, ma la loro massima espressione. In generale non ci è difficile ammettere che Dio continua a creare e a portare nel mondo i suoi disegni attraverso le cause seconde della natura, ci risulta più difficile però comprendere come nella libertà umana – tante volte opposta a Dio – è anche l'onnipotenza divina quella che si manifesta. Ma, nonostante tutto lo scandalo del male, dobbiamo affermare che è precisamente nella capacità di suscitare la libera cooperazione della creatura dove il potere creatore di Dio appare nella sua manifestazione più piena. È il Dio creatore che suscita l'uomo creatore, non lo diminuisce. Poiché se l'idea creazione indica essere in dipendenza, indica allo stesso tempo un'esistenza autentica e propria della creatura.

Si è anche parlato dell'inizio della *kénosis* di Dio nella creazione, che culminerà nell'annientamento propriamente detto di Gesù nell'incarnazione il cui culmine sarà la croce¹⁰. Dio in qualche modo si ritira, lascia spazio alla sua creazione, in concreto all'uomo, per lasciare alla creatura una consistenza «al di fuori» di Dio. Senza entrare in un'analisi dettagliata né in un giudizio che queste considerazioni possono meritare, non c'è alcun dubbio che Dio, manifestandosi nella sua creazione, contemporaneamente si nasconde

¹⁰ Cfr. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 111 ss.; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 258 ss. Questa questione viene formulata anche dal punto di vista giudaico: cfr. G. SCHOLEM, *La création a partir du néant et l'autocontraction de Dieu*, in *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Cerf, Paris 1990, 31-59.

dietro di essa. L'amore creatore si fonda sull'amore umile che è capace di annientarsi. La creazione non è soltanto fare, ma anche lasciar essere¹¹. Di fatti giungiamo alla medesima conclusione anche da un altro punto di vista: Dio crea soprattutto in quanto suscita, dà vita, dà libertà e autonomia.

La responsabilità dell'uomo nella costruzione del mondo, concessa da Dio secondo Gn 1, 28, non porta ad un dominio assoluto. Dio non abdica dalla sua condizione né pone l'uomo semplicemente al suo posto, per quanto lo nomini suo rappresentante e lo renda partecipe della sua stessa vita. Soltanto nel riferimento a Dio creatore di tutto (e anche dell'uomo) e quindi nel rispetto della sua opera ha senso, dal punto di vista cristiano, il dominio dell'uomo sulla creazione; secondo il libro della Genesi l'uomo non deve soltanto coltivare il paradiso (cosa che già si differenzia dallo sfruttarlo) ma esso deve essere oggetto delle sue cure (cfr. Gn 2, 15). Il problema dei limiti del dominio dell'uomo sul mondo si è manifestato in tutta la sua acutezza di fronte alla minaccia della crisi ecologica. Non sono mancate accuse al cristianesimo e alla sua idea di creazione e di dominio dell'uomo nel cosmo come responsabile di questa situazione. Niente di strano quindi che nei trattati sulla creazione e sull'antropologia si faccia riferimento a questa questione¹². È, in questo momento, un necessario complemento alla teologia delle realtà terrene, del lavoro, del progresso, temi che, non senza ragione, avevano attirato l'attenzione teologica a partire dalla seconda guerra mondiale e che hanno raggiunto la loro massima attualità negli anni del concilio Vaticano II, anni caratterizzati dall'ottimismo in rapporto alle possibilità dello sviluppo e del progresso¹³.

¹¹ Cfr. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 112.

¹² È già significativo il titolo dell'opera di J. Moltmann a cui noi abbiamo fatto riferimento nelle note precedenti; cfr. inoltre, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, 170-195; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa. Trattato di antropologia teologica*, Roma 1989, 372-431, in cui si troverà ulteriore bibliografia. È chiaro che la questione riguarda anche la teologia morale; cfr. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988; PH. SCHMITZ, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Würzburg 1985.

¹³ Cfr. tra gli altri molti titoli, G. THILS, *Teologia della realtà terrena*, Paoline, Alba 1964 (originale del 1946); M.D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Borla, Torino 1964 (originale del

La Trinità e la creazione

La creazione, abbiamo detto, significa una relazione di dipendenza da Dio nella diversità; ma, con questa nozione, non siamo ancora arrivati al fondo della fede cristiana nel Dio creatore. Già all'inizio di queste brevi riflessioni abbiamo visto come nel Nuovo Testamento la creazione veniva posta in rapporto esplicito alla salvezza attraverso l'idea della mediazione universale di Cristo. Abbiamo anche visto che Dio ha creato il mondo liberamente e che Egli stesso è il fine della creazione. Dunque, se il Dio che salva l'uomo è il Dio Uno e Trino, anche colui che lo crea è già il Dio Uno e Trino. Questa affermazione può essere interpretata in un senso banale: è chiaro che non possiamo negare l'identità del Dio creatore e del Dio salvatore, e che la fede della Chiesa non ha mai dubitato di questo. Il problema è un altro: Dio è principio delle creature soltanto in quanto uno, o la Trinità di persone in quanto tale ha qualcosa a che vedere con la creazione stessa? La questione così posta non è superflua, poiché in alcuni momenti della storia l'insistenza (legittima e necessaria) sull'unità e unicità divina e sul fatto che Dio non costituisce più che un principio delle creature (cfr. per es. DS 800; 851; 1331), ha potuto portare alla dimenticanza che quest'unico principio, in sé differenziato, opera come tale già nella creazione.

Ma è propriamente questa la tradizione più antica della Chiesa; la mediazione di Cristo è stata affermata nel Nuovo Testamento. Anche l'intervento dello Spirito è stato subito messo in evidenza. Così per es. dice Atenagora: «afferriamo il Dio mediante il cui Verbo tutto è stato fatto e dal cui Spirito tutto è mantenuto»¹⁴. Per sant'Ireneo, come è noto, il Figlio e lo Spirito sono le «mani di

1955); J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Cittadella, Assisi 1969; una visione di insieme dello stato della questione in quel periodo ci viene offerta da A. NICOLÁS, *Teologia del progresso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972; A. GANOCZY, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, M. Grunewald, Mainz 1976; C. SCALICKY, *La teologia dell'impegno cristiano nel temporale*, in «Lateranum» 43 (1977) 198-243, ecc. Si possono vedere anche i commentari alla costituzione pastorale *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II.

¹⁴ *Legatio pro Christianis* 6; cfr. anche TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Aut.* 1, 7.

Dio» mediante le quali il Padre ha creato tutte le cose¹⁵. Anche Tertulliano¹⁶, sant'Atanasio¹⁷, san Basilio di Cesarea¹⁸, hanno visto con sfumature diverse una differenziazione di funzioni nell'unico e indivisibile principio che è la Trinità. Il Padre ha l'iniziativa, il Figlio è il mediatore, nello Spirito tutto è stato fatto, è la causa perfezionatrice.

Anche negli antichi concili ecumenici è stata messa in evidenza la distinzione delle funzioni; il simbolo niceno e quello di Costantinopoli parlano del Padre come creatore di tutte le cose e di Gesù Cristo come mediatore. Il secondo concilio di Costantinopoli (anno 553) spiega così la confessione trinitaria di un solo Dio in tre persone: «un solo Dio e Padre dal quale tutto procede, un solo Signore Gesù Cristo per mezzo del quale tutto è stato fatto e un solo Spirito Santo nel quale tutto esiste» (DS 421)¹⁹. Se lo Spirito Santo ha un ruolo insostituibile nella salvezza dell'uomo, se abita in noi e noi viviamo e camminiamo in lui, è logico che debba esercitare anche una funzione nella creazione, pur se rimane chiaro che in questo momento non mostra ancora tutte le sue virtualità, come è distinta la creazione mediante il Figlio e la stessa incarnazione. Anche se questo intervento dello Spirito non si trova espresso nel Nuovo Testamento, non sembra che possa essere considerata estranea ad esso l'evoluzione prodottasi nell'epoca patristica. Di nuovo, noi ci troviamo con la trasposizione alla creazione dell'universo dello schema della salvezza. Viene implicitamente affermato che in quest'ultima si trova il senso di tutto quanto esiste. La creazione quindi è opera del Dio Uno e Trino. E anche se formalmente non ci sia l'autodonazione divina, va di fatto orientata verso di essa. Dio crea per potersi fare, Egli stesso, creatura.

¹⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV praef 4; 20, 1; V 5, 1; 6, 1; anche S. AMBROGIO, *Exp. Sal.* 118, 10, 17.

¹⁶ Cfr. *Adv. Herm.* 45, 2; *Prax.* 7, 3; 12, 3.

¹⁷ *Ad Serapionem* I 28.

¹⁸ Cfr. *De Spiritu sancto* 16, 38.

¹⁹ Non meno interessante è il confronto tra l'uso delle preposizioni *ex*, *per*, *in*, nel testo appena citato e nel concilio II di Lione del 1274: «Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem... a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra...» (DS 851).

La teologia degli ultimi anni ha particolarmente insistito sul nesso intrinseco tra la Trinità e la creazione. Questa non è certamente la rivelazione del Dio Trino. Però è il fatto che in Dio esista la «distanza» tra le persone che rende possibile la distanza tra Dio e le creature²⁰. Distanza che contemporaneamente lo stesso Dio può evitare; il mondo è così «in Dio». La creazione, viene sottolineato da un altro lato, presuppone un Dio personale. Così lo ha visto già l'Antico Testamento; Dio non è un principio in divenire, sottomesso alla necessità. Nella rivelazione cristiana appare che il Dio personale non è un Dio solitario, ma che ha in se stesso la pienezza di comunione; la creazione è così pura e libera diffusione del bene e della perfezione divina. Dio non ha bisogno di creare per avere un *tu*, ma da sempre è comunità di persone. Soltanto con la rivelazione del Dio Trino appare in tutta la sua radicalità la libertà dell'amore creatore di Dio, che non ha affatto necessità di comunicarsi al di fuori di sé, poiché ha già in se stesso la pienezza di questa autocomunicazione²¹. Dio non è Padre perché crea, ma crea precisamente perché è «Padre», perché da sempre si comunica interamente a suo Figlio ed è unito a Lui nell'amore reciproco che è lo Spirito Santo. In pura libertà è allora capace di effondere questo amore al di fuori. Il Dio che crea è quindi, contemporaneamente e indissolubilmente il Dio Uno e Trino. E soltanto a partire dalla rivelazione trinitaria si può comprendere la creatura come ciò che Dio è capace di farsi, senza lasciare di essere Dio. Trattando della relazione tra cristologia e antropologia torneremo su questa questione. Ci è sufficiente adesso indicare che non si insisterà mai abbastanza sulla gratuità dell'incarnazione, sulla gratuità del «farsi creatura» di Dio, che non deriva in alcun modo dalla creazione, ma che significa un amore infinitamente più grande di quello con cui dà l'essere alle cose; allo stesso tempo però dobbiamo considerare che la venuta del Figlio di Dio nel mondo e la sua

²⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 252; dello stesso, *Creazione e Trinità*, in «Communio» 100 (1988) 7-16, in cui viene messa in evidenza la relazione tra creazione in Cristo e la previsione della croce.

²¹ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teologia della creazione*, 264-267.

assunzione della realtà creaturale è qualcosa che, gratuitamente, perfeziona intrinsecamente la creazione, opera già del solo amore divino, e ci mostra la dignità dell'essere creato. La creazione di tutto in Cristo, non già soltanto nel Logos, «non indica altra cosa se non che tutte le cose possono essere soltanto create in vista della loro pienezza nel secondo Adamo»²². Motivi, tutti questi, che ci fanno vedere fino a che punto giunga la reinterpretazione cristologica della fede nella creazione. Non possiamo separare la creazione del Dio che crea dai disegni che sin dall'eternità Egli ha per la sua creatura.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 3, 236; cfr. anche *ibid.*, 233; il Figlio da sempre è presente nel disegno di Dio sul mondo, per la riuscita della creazione.

III. L'UOMO IMMAGINE DI DIO

Rivolgiamo adesso la nostra attenzione all'oggetto centrale dell'«antropologia teologica». «Chi è l'uomo perché te ne ricordi, l'essere umano per dargli il potere?» (Sal 8, 5). Già il salmista si interroga sulla grandezza umana nella sua fragilità, il mistero e il paradosso che hanno impressionato i pensatori di ogni tempo; basta menzionare sant'Agostino e Pascal. Il concilio Vaticano II ricorda che ogni uomo è una questione non risolta, dalla quale nessuno può scappare, soprattutto nei momenti più importanti della vita (GS 21). E questa questione sull'uomo non è soltanto un problema o un enigma, ma costituisce anche in termini stretti un mistero, riflesso del mistero di Dio (GS 22).

Nella nostra introduzione abbiamo parlato della necessità di porre in evidenza il concetto cristiano di uomo, non opposto, anche se certamente molto più profondo, a ciò che ci fa conoscere la nostra esperienza o a ciò che possiamo dedurre dalla filosofia e dalle scienze umane. Il concilio Vaticano II ha fatto una scelta di grande importanza quando, trattando delle diverse opinioni che l'uomo ha dato e che continua ancora a dare nei riguardi di se stesso, così diverse e persino contraddittorie tra di loro, ha proposto la sua risposta indicando l'insegnamento biblico della creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (GS 12). La centralità di questa idea dovrà di conseguenza essere al di fuori di ogni possibile discussione. La visione cristiana dell'uomo deve

porre in evidenza anzitutto, con priorità assoluta rispetto a tutte le altre questioni, sebbene necessarie, come per es. quella sulla sua costituzione, ecc., questa relazione fondamentale con Dio. Se abbiamo detto che la creazione si comprende biblicamente e riceve il suo senso ultimo dalla salvezza in Cristo, a fortiori ciò vale dell'uomo, centro e culmine della creazione. Le sue strutture creaturali hanno senso a partire dal disegno salvifico di Dio su di lui, non al contrario, e soltanto alla luce di questo progetto divino possono essere comprese in tutta la loro ricchezza. E questo disegno deve entrare, anzi, deve essere determinante della definizione cristiana dell'uomo, «nel concetto stesso dell'uomo deve esserci posto per i disegni di Dio su di lui»¹. L'antropologia cristiana non ricava la sua idea dell'uomo da altre fonti, per poi, partendo da esse, fare affermazioni che costituirebbero il suo specifico contributo. Già la stessa nozione cristiana dell'uomo deve mettere in evidenza la proprietà e originalità della sua radice, senza che ciò implichi il disconoscere i validi e anche necessari contributi che ci giungono da altre fonti.

Il tema dell'immagine nella Bibbia e nella Tradizione

L'affermazione sulla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio si trova, come si sa, nel documento sacerdotale (Gn 1, 26-27). Comunque, quello che ci è stato detto nella fonte yahwista prepara già le affermazioni di questi due versetti del cap. primo: l'uomo, formato da Dio dalla polvere della terra, riceve da Dio stesso la vita; deve lavorare il giardino, dà il nome agli animali che sono al suo servizio, ha bisogno di una compagnia adeguata alla sua condizione. Ma, torniamo al motivo esplicito dell'immagine. Si impone anzitutto la constatazione che le interpretazioni date, nel corso della storia e nell'esegesi attuale, a questo brano

¹ A. ORBE, *Antropología de san Ireneo*, Edica, Madrid 1969, 20.

sono innumerevoli². Tra quelle che hanno avuto maggiore diffusione negli ultimi tempi bisogna segnalare quella di G. von Rad, il quale ha considerato soprattutto l'aspetto di dominio sul mondo, cosa che sarebbe la ragione per la quale si offre all'uomo la condizione di immagine. Non è dunque questa condizione considerata in se stessa, ma è il motivo della sua concessione. L'uomo, essendo immagine di Dio, diventa segno del suo potere, per garantire ed affermare la sua sovranità come unico Signore dell'universo. In questo senso Israele ha considerato l'uomo come il rappresentante di Dio³. Altri autori però, senza negare l'importanza che ha questo motivo del dominio dell'uomo sul mondo, pensano che bisogna insistere di più sulla relazione con Dio, di cui sarebbe conseguenza il dominio sul mondo. È al primo punto pertanto che bisogna dare priorità. La condizione di immagine si riferirebbe in questo modo a tutti gli aspetti dell'essere umano, e non soltanto ad uno di loro⁴. Anzi, si osserva ancora che non è unicamente la condizione dell'uomo ad essere importante nella Genesi, ma anzitutto ciò che ci viene detto sull'operare di Dio, cioè che Egli crea l'uomo a sua immagine e somiglianza. La condizione dell'uomo è il risultato dell'azione di Dio; bisogna quindi vedere ciò che Dio vuole creando l'uomo *così*. La creazione è un evento tra Dio e l'uomo; l'uomo, ogni uomo è stato creato per esistere in relazione con Dio, in questo consisterà la sua condizione di immagine⁵. Non possiamo neppure dimenticare l'interpretazione che ha rivolto la sua attenzione soprattutto alla bisessualità, alla condizione sociale dell'uomo, ecc.⁶. Il libro della Genesi ritorna a parlare dell'uomo fatto a somiglianza di Dio in analogia alla generazione di Set, il

² Si possono vedere gli elenchi di C. WESTERMANN, *Genesis I*, Neukirchen 1974, 203-218; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 298-316.

³ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Paideia, Brescia 1972, 176. Cfr. FORESTI, *Linee di antropologia veterotestamentaria*, in *Temì di antropologia biblica*, 5-45; I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Città Nuova, Roma 1990, 142-148.

⁴ Cfr. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1964, 142-144.

⁵ C. WESTERMANN, *op. cit.*, 214-218; del medesimo, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1981. Cfr. da un altro punto di vista le analisi di F. GARCÍA LÓPEZ, *El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento*, in «Estudios Trinitarios» 22 (1988) 365-382: la condizione di immagine significa la presenza nell'uomo di un germe divino.

⁶ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, 204 ss.

figlio di Adamo (cfr. Gn 5, 1-3); la condizione di immagine è un elemento che determina il comportamento interpersonale degli uomini, concretamente il rispetto dovuto alla vita umana, e nello stesso tempo si insiste nel dominio del mondo da parte dell'uomo (cfr. Gn 9, 6-7). La stessa idea riappare nel libro del Siracide 17, 3, mentre Sapienza 2, 23 insiste piuttosto nella partecipazione alla vita divina (immortalità) come determinante di questa condizione umana. Senza che il tema dell'immagine venga direttamente menzionato, nel salmo 8 l'uomo appare come quasi partecipe della condizione divina e dominatore della creazione: «lo hai coronato di gloria e di onore, gli hai dato il potere sulle opere delle tue mani...» (v. 6 ss.). Dall'insieme dell'Antico Testamento si apprende che l'uomo, in nome di Dio e davanti a Lui, è responsabile del mondo, è, in quanto interlocutore di Dio, parte attiva nella storia che il Signore ha iniziato e che vuole portare a termine. Non bisogna vedere l'immagine di Dio in questa o in quella qualità, ma ci troviamo dinnanzi alla determinazione fondamentale dell'uomo che abbraccia tutte le sue dimensioni a causa del germe divino che abita in lui.

Il messaggio della Genesi è stato reinterpretedo alla luce di Cristo. In effetti, l'immagine di Dio, secondo il Nuovo Testamento, è lo stesso Gesù (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). Questo concetto è in rapporto con la teologia della rivelazione: Gesù, in quanto immagine del Padre, lo rivela. L'idea dell'uomo che nell'Antico Testamento appare come centrale, adesso viene reinterpreteda in chiave cristologica. In questa stessa linea vanno i riferimenti più direttamente antropologici della nozione dell'immagine che troviamo nelle lettere paoline; chi nella fede accetta la rivelazione di Cristo, diventa contemporaneamente immagine di Gesù. L'uomo nuovo è stato rinnovato ad immagine del Creatore, e questo significa il superamento di ogni differenza affinché Cristo sia tutto in tutti (cfr. Col 3, 9-10). La predestinazione eterna del Padre si riferisce alla configurazione con Gesù (Rm 8, 29). Noi uomini nella nostra condizione terrena portiamo l'immagine di Adamo, il primo uomo, e porteremo l'immagine dell'uomo celeste, Cristo risorto. Il primo

uomo fu anima vivente, il secondo è spirito che dà la vita (cfr. 1 Cor 15, 45-49). La novità del secondo Adamo non significa che nel disegno divino non sia lui a dare senso al primo. Adamo è figura di colui che deve venire (Rm 5, 14). L'idea dell'immagine, che nell'Antico Testamento è incentrata nella creazione dell'uomo, nel Nuovo Testamento si trasforma in un motivo cristologico ed escatologico. Il Signore risorto è l'Adamo definitivo, il nuovo principio dell'umanità fondata sul risorto e chiamata a condividere la sua vita. In Gesù superiamo i due condizionamenti negativi, anche se di indole molto diversa, che troviamo in Adamo: quello della limitazione e della caducità e quello del peccato. Nella risurrezione del Signore ci si apre il disegno definitivo di Dio su di noi; essere uomini è quindi passare dalla condizione di Adamo a quella di Cristo; giungere ad essere immagine dell'uomo celeste non è secondo Paolo qualcosa di marginale alla nostra condizione umana, ma è una sua determinazione definitiva. Il Nuovo Testamento sembra riportare esplicitamente indietro all'inizio della creazione antica questo disegno della nuova creazione; siamo stati eletti e predestinati in Cristo prima della creazione del mondo (cfr. Ef 1, 3 ss.). Però, la trasposizione protologica del motivo dell'immagine non è stata fatta⁷. I Padri uniranno le affermazioni della Genesi con quelle paoline.

Sommamente istruttivo è lo sviluppo del concetto dell'immagine nella teologia cristiana, in rapporto con la concezione globale sull'uomo⁸. La scuola alessandrina, fortemente influenzata da Filone, ha visto nell'anima, e più concretamente nell'anima superiore, il *nous*, ciò che è più proprio dell'uomo; ad essa si riferisce quindi la creazione ad immagine di Dio secondo Gn 1, 26 s. Escluso da questa condizione resterebbe il corpo umano, modellato da Dio con la polvere della terra secondo Gn 2, 7. L'uomo non

⁷ Sul motivo dell'immagine nel NT cfr. J. JERWELL, *Imago Dei. Gen 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.

⁸ Sull'antropologia patristica, cfr. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983. Più direttamente sul motivo dell'immagine. A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris 1987.

è a rigore l'«immagine», ma è stato creato «secondo l'immagine» che è il Logos eterno di Dio. L'uomo in virtù della sua mente è razionale, e per questo partecipa del Logos o ragione divina. Così pensa Clemente Alessandrino⁹. Lo stesso afferma Origene¹⁰, per il quale l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio è l'uomo interiore, «invisibile, incorporale, incorruttibile ed immortale»; è l'uomo fatto di Gn 1, 26 che è ad immagine di Dio, non quello plasmato di Gn 2, 7; affermare il contrario equivarrebbe a considerare Dio come essere corporeo¹¹. Se Dio è invisibile la sua immagine, il Logos, dovrà essere anche invisibile. Non manca, come vediamo, in questi teologi alessandrini, un riferimento cristologico in rapporto al motivo dell'immagine. Soltanto a partire dal Figlio immagine di Dio si può comprendere la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza divine. Però qui non viene contemplato il Figlio incarnato, ma il Logos eterno.

Ma insieme alla scuola alessandrina troviamo anche la linea asiatica e africana. Non soltanto il Verbo invisibile che preesiste all'economia della salvezza è immagine di Dio secondo il cui modello è stato creato l'uomo, ma viene preso in considerazione anche il Verbo incarnato, l'umanità di Cristo. Sant'Ireneo e Tertulliano sono esempi illustri di questa linea. Raccogliendo e sviluppando una tradizione anteriore (Clemente Romano, Teofilo di Antiochia, Giustino, *de resurrectione*), che ha visto la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio anche in rapporto alla plasmazione del corpo umano, affermano che il modello a partire dal quale Dio ha creato l'uomo è il Figlio che doveva incarnarsi; di conseguenza considerano che non soltanto l'anima, ma soprattutto il corpo, è stato creato ad immagine e somiglianza

di Dio. Il corpo quindi, e non l'anima, sarà per questi autori l'uomo propriamente detto. La verità fondamentale del cristianesimo della risurrezione di Gesù e conseguentemente della risurrezione dei morti, della carne, di fronte a tutti gli spiritualismi gnostici, in questa antropologia è senza dubbio determinante. «Infatti, ci dirà Ireneo, nei tempi passati si diceva bensì che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ma non appariva tale, perché era ancora invisibile il Verbo, ad immagine del quale l'uomo era stato fatto: e appunto per questo perse facilmente la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne, confermò l'una e l'altra cosa: mostrò veramente l'immagine, divenendo egli stesso ciò che era la sua immagine, e ristabilì saldamente la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile attraverso il Verbo che si vede»¹². Tertulliano ha, a tal proposito, una formulazione lapidaria, riportata dal concilio Vaticano II (GS 22, nota 20): «In ciò che si esprimeva nel fango, veniva pensato Cristo che doveva farsi uomo»¹³. È vero che questa linea di pensiero non ha avuto molta fortuna nei secoli posteriori. Però si può anche dire che non è scomparsa del tutto. Riflessi di essa si trovano in autori che, anche se seguono fondamentalmente la linea alessandrina, non hanno dimenticato del tutto questo riferimento a Gesù che, sin dal primo momento della creazione, e non soltanto nella salvezza o nella redenzione, è caratteristica dell'uomo. Così avviene per es. in Ilario di Poitiers e in Gregorio di Elvira¹⁴.

Nei momenti successivi, almeno in Occidente, si perderà in gran misura non soltanto la relazione a Cristo dell'uomo creato secondo l'immagine, ma anche il riferimento allo stesso Logos

⁹ *Protrettico* 98: «L'immagine di Dio è il Verbo di Dio, ed immagine del Verbo è l'uomo, l'uomo vero, cioè, il nous che sta nell'uomo. Si dice che è "ad immagine e somiglianza di Dio" per questo motivo, cioè, perché con l'intelligenza del suo cuore si fa simile alla divina Somma Ragione, che è il Verbo, e così diventa ragionevole».

¹⁰ Cfr. *In Iohannem* II 2, «Il Padre, il Dio vero, il Dio in sé, sta nella sua immagine e nelle immagini dell'immagine... come il Logos in sé sta nel logos ed in ogni essere dotato di logos»; cfr. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956.

¹¹ Cfr. *Hom in Gen.*, I 13.

¹² *Adv. Haer.* V 16, 2; cfr. per un commento esaustivo a questo testo A. ORBE, *Teología de san Ireneo* II (BAC maior, 29), Madrid 1987, 87-104; un testo parallelo si trova in *Ep.* 22; cfr. anche dello stesso autore, *Antropología de san Ireneo*, (cfr. nota 1); *La definición del hombre en la teología del s. II*, in «Gregorianum» 41 (1967) 522-576.

¹³ *De res. mort.* 6, 3. Ugualmente interessante è ciò che si dice continuando: «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet, Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus» (*ibid.* 4-5). Le stesse idee vengono ripetute con uguale chiarezza in *Adv. Marc.* V 8, 1; *Adv. Prax.* XII 3-4.

¹⁴ ILARIO, *Myst.* I 2; *Tr. Ps.* 118, mem. 10; GREGORIO DI ELVIRA, *Trac. Orig.* XIV; inoltre PIER CRISOLOGO, *Sermo* 117 (PL 52, 520 s.); AURELIO PRUDENZIO, *Apoth.* 302-311; 1039-1041.

eterno. Prevarrà piuttosto l'idea dell'anima come immagine della Trinità; l'esempio più significativo, visto il suo grande influsso, è quello di sant'Agostino¹⁵. Come conseguenza della controversia ariana egli è giunto, accentuando l'unità divina, ad eliminare certe categorie che potevano dar luogo ad interpretazioni subordinazioniste; il motivo del Figlio immagine sarebbe potuto essere una di queste. Prevale allora, perché in questo modo si sottolinea di più la consustanzialità del Figlio, l'interpretazione di Gn 1, 26, «facciamo l'uomo...», che insiste non tanto sulla partecipazione delle persone della Trinità nella creazione dell'uomo (come avveniva nei secoli anteriori), quanto sull'ugualianza di essenza tra di esse, «ad imaginem nostram». Qualsiasi riferimento privilegiato ad una persona della Trinità poteva in questo contesto essere oggetto di un'interpretazione sbagliata.

In san Tommaso troveremo ancora la stessa dottrina; l'anima dell'uomo è immagine della Trinità, e non soltanto del Figlio, perché tale opinione sarebbe contraria alle parole della Genesi (STh I, q. 93, a. 5); tutta la Trinità crea l'uomo a sua immagine. Anche se Tommaso esclude il corpo dalla condizione di immagine divina, afferma che in esso troviamo «vestigia» di Dio. Più interessante mi sembra la ragione per la quale Tommaso giustifica che la natura intellettuale è ad immagine di Dio: perché possa imitare Dio in ciò che è più proprio di quest'ultimo: conoscersi ed amarsi. Così l'immagine di Dio è l'atteggiamento naturale dell'uomo di conoscere ed amare Dio (STh I, q. 93, a. 4)¹⁶. L'immagine viene vista in connessione con la capacità di relazionarsi con Dio, in questo si riconosce senza dubbio una profonda intuizione biblica; è interessante notare che, in un contesto antropologico molto di-

¹⁵ Sull'immagine nell'anima, *De Genesi ad litteram* VI 12 (CSEL 28, 186). Nel *de Trinitate* viene sviluppata, come è noto, la spiegazione psicologica della Trinità a partire dalle analogie con la «mens-notitia-amor» e con la «memoria-intelligenza-volontà» rispetto ad uno stesso e rispetto a Dio.

¹⁶ Visto il nostro attuale proposito è sufficiente una menzione delle differenti accezioni che in questo testo della Summa san Tommaso dà della nozione di immagine: oltre a questa capacità naturale di conoscere ed amare Dio, la seconda accezione si riferirebbe all'uomo che conosce ed ama attualmente Dio per la grazia, la terza alla pienezza della conoscenza e dell'amore nella gloria.

verso, il concilio Vaticano II (GS 12) ripeterà quasi alla lettera la formulazione di san Tommaso.

Non sembra che l'idea dell'uomo creato ad immagine di Dio sia stata sempre determinante nell'antropologia teologica. Non le è stato dato un significato maggiore che quello del possesso di un'anima spirituale. La concezione cristologica a cui noi abbiamo fatto riferimento è stata assente in lunghi periodi. Però negli ultimi tempi la situazione è cambiata. Il concilio Vaticano II (GS 12), come già sappiamo, ha collocato al centro della concezione cristiana dell'uomo la condizione di essere creato ad immagine e somiglianza di Dio; questo significa per il concilio, innanzitutto, la capacità di conoscere ed amare il Creatore, la capacità di relazionarsi con Dio. A questo si aggiunge il dominio sul mondo e sulla creazione, affinché la governi e la usi glorificando Dio. Da ultimo ci viene indicata la condizione sociale dell'uomo, la necessità che ha degli altri per raggiungere la perfezione, anche se bisogna precisare che non viene esplicitata la relazione tra questa condizione sociale e l'immagine; piuttosto il testo si limita ad una giustapposizione. La fine del primo capitolo di GS (n. 22) colloca l'antropologia alla luce della cristologia. In questo contesto viene citato il bellissimo testo di Tertulliano che abbiamo citato poco fa. Il motivo dell'immagine però non viene più chiarito. Si parla soltanto in 22, 2 della restaurazione della somiglianza divina deformata dal peccato. Viene indicato un cammino, anche se non viene percorso sino alla fine. In ogni caso, come abbiamo già detto nell'introduzione storica, è un indubitabile merito della costituzione pastorale il fatto che ci venga presentata in un documento magisteriale altamente qualificato l'idea dell'uomo come immagine di Dio e si stabilisca un'esplicita relazione tra Cristo e la nozione stessa dell'uomo¹⁷.

Senza alcun dubbio la direzione indicata dal concilio Vaticano II ha avuto un notevole influsso. In qualche recente trattato la

¹⁷ Noi abbiamo fatto già riferimento a questa questione nel cap. 1. Cfr. inoltre la bibliografia citata nella nota 11 di quel capitolo.

protologia viene articolata esattamente come vocazione dell'uomo in Cristo¹⁸. In altre occasioni la rilevanza del motivo dell'immagine viene posta in evidenza negli stessi titoli delle opere, esplicitando contemporaneamente l'importanza della dimensione cristologica¹⁹. Questa preoccupazione è anche presente nella teologia protestante²⁰.

Credo che ci siano delle buone ragioni per rivalorizzare la dimensione cristologica della teologia neotestamentaria dell'immagine. È vero che, come abbiamo messo in evidenza altrove, l'idea si sviluppa in termini escatologici più che protologici. Ma non dimentichiamo che il primo Adamo è figura di colui il quale doveva venire. Ha la sua importanza il fatto che una corrente patristica qualificata sia andata per questa direzione, che sembra essere stata accolta, anche se con molte titubanze, dal concilio Vaticano II. Quando i Padri hanno sviluppato in questo senso le idee bibliche e hanno messo insieme la Genesi con san Paolo non sembra che si siano comportati in un modo arbitrario. In effetti, se tutta l'economia della salvezza si fonda su Cristo e c'è una radicale unità di creazione e salvezza, di Antico e Nuovo Testamento, non sembra sbagliato pensare che ciò che sarà alla fine è il compimento del disegno eterno di Dio. La vocazione divina dell'uomo in Cristo, la chiamata ad essere conforme a Lui, deve esistere già sin dal primo istante. Diversamente, la salvezza sarebbe qualcosa di estrinseco, di indipendente da ciò che l'uomo è sin dalla sua creazione. Bisogna combinare qui due esigenze: quella della novità di Cristo, e quella dell'unità del disegno di Dio. In Cristo si manifesta certamente in modo imprevedibile ciò che sin dall'inizio era orientato verso di Lui. La totale gratuità dell'evento Cristo, la sua non

¹⁸ Cfr. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, anche se è curioso il fatto che il motivo dell'immagine non abbia particolare rilevanza.

¹⁹ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, spec. 78-82; G. IAMMARONE, *L'uomo ad immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Borla, Roma 1989; I. SANNA, *Immagine di Dio* (cfr. nota 3) anche se il motivo cristologico non appare particolarmente studiato, si può vedere anche P. BÜHLER (ed.), *L'umain à l'image de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1989. Hanno un certo interesse i testi riportati da L. SCHEFCZYK (Hrs.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

²⁰ Cfr. J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 253-282.

deducibilità dal fatto della creazione né dalle aspirazioni umane qualunque esse siano, che mai sottolineeremo abbastanza, non deve portare all'estrinsecismo, a considerare la perfezione portata da Cristo come qualcosa che riguarda il mondo e l'uomo solamente «dal di fuori».

Il pensare l'uomo come immagine di Dio in termini cristologici non significa misconoscere tutti gli altri aspetti che abbiamo indicato nella nostra esposizione storica. La relazione con Dio e la nostra capacità di conoscerlo ed amarlo si realizzano con la mediazione di Gesù. Gesù è l'unico che il Padre ha costituito Signore di tutto: nel dominio dell'uomo sulle creature, sempre secondo il disegno del Creatore, è il dominio di Cristo che si realizza, perché tutte le cose camminano verso di Lui. La dimensione sociale dell'uomo tende alla costruzione del corpo di Cristo che è la Chiesa, che si riunisce ad immagine della Trinità (cfr. il concilio Vaticano II, LG 4, con la citazione di san Cipriano).

Cristologia e antropologia

Tutto questo ci conduce ad un problema molto unito con ciò che abbiamo appena finito di trattare, quello delle relazioni tra Cristo e l'uomo, tra la cristologia e l'antropologia.

In effetti, se prendiamo sul serio che il primo Adamo è figura del secondo, si potrebbe giungere alla conseguenza che tutto quanto possiamo sapere dell'uomo lo sappiamo attraverso Cristo, e in questo modo l'antropologia in realtà non sarebbe altro che cristologia. Tutto il resto delle nostre conoscenze sull'uomo non avrebbe né potrebbe avere rilevanza teologica. Caratteristica, a tal proposito, è la posizione di K. Barth. La sua tesi è esposta soprattutto nel volume III/2 della sua *Kirchliche Dogmatik*; nell'impossibilità di riassumere tutto il pensiero citiamo soltanto alcune frasi molto significative: «Chi e che cosa è l'uomo ci viene detto nella parola di Dio in un modo non meno preciso e penetrante di chi e che cosa è Dio» (p. 13). «Nella misura in cui l'uomo Gesù è

la parola rivelatrice di Dio, è la fonte della nostra conoscenza dell'essenza umana creata da Dio» (p. 47); «Gesù è l'uomo tale e come Dio lo volle e lo creò» (p. 58). «La determinazione ontologica dell'uomo è fondata sul fatto che in mezzo a tutti gli altri uomini c'è uno che è l'uomo Gesù» (p. 158). Gesù è il primo nel disegno di Dio, e se lascia che Adamo lo preceda è per orientarsi tutto alla sua salvezza (cfr. p. 256). E se nei fenomeni dell'umano appaiono aspetti che ci vengono da luoghi diversi dalla rivelazione, non ci danno l'uomo reale, ma l'«uomo-ombra» (*Schattenmenschen*). Dalla determinazione esclusivamente cristologica dell'uomo deriva che il peccato, reale ed esistente, è un'«impossibilità ontologica» (p. 162).

Senza dubbio molte delle affermazioni di Barth sono corrette e meritano tutta l'approvazione. Il suo cristocentrismo sarà sempre un ricordo del primato di Gesù su tutto. Ma sorge la domanda se con questa radicalità questo stesso primato venga salvato come si deve. Rimane veramente garantita l'autonomia dell'uomo? Nel desiderio di vedere Gesù come la realizzazione piena dell'uomo, non procede forse per «soppressione» più che per «ricapitolazione»²¹, per «riduzione» più che per «integrazione»? Nella sua esposizione della teologia di Barth, H. U. von Balthasar mette in evidenza come la rivelazione presuppone la creatura, ma non in modo tale che essa venga costituita nell'atto della rivelazione stessa. Questa dà alla creatura un ultimo senso, non eliminando però il suo senso proprio e primo²². Anche se la natura esiste per la grazia e in vista di essa, l'ordine della creazione non si deduce dalla rivelazione né dalla grazia (cfr. p. 299). È lo stesso ordine della grazia che lascia spazio per la creazione, per la realtà e l'autonomia della creatura. Insistere sul primato universale di Cristo non significa cadere nella «riduzione» di Barth, che in ultima analisi, essendo tale, finisce per sminuire il significato di Gesù. In

²¹ Cfr. P. GISEL, *La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui*, in P. BUHLER (ed.), *Humain à l'image de Dieu* (nota 19), 191-211, 204.

²² *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 259-260 (l'edizione originale è del 1951).

effetti, il primo Adamo ha una determinata natura, anche se il secondo è il fondamento e la finalità della medesima (cfr. p. 407)²³.

La questione della relazione tra cristologia ed antropologia è stata oggetto dell'esplicita preoccupazione di K. Rahner in numerosi scritti. La sua posizione può essere riassunta nella frase secondo la quale la «cristologia è l'inizio e il fine dell'antropologia»; è l'inizio dal momento che gli uomini esistono perché il Figlio di Dio doveva esistere fatto uomo; anche se bisogna affermare che gli uomini potevano esistere senza l'incarnazione, perché questa non viene costretta dalla creazione, il nostro autore dice però che non potrebbero esistere senza la possibilità dell'incarnazione stessa, giacché la creazione si fonda sulla possibilità che Dio ha di uscire da se stesso. Nella creazione il Logos mediatore ha stabilito la «grammatica» per la sua possibile automanifestazione; da qui la definizione dell'uomo: l'essere che sorge quando l'autoespressione di Dio, la sua Parola, si esprime per amore nel vuoto del nulla senza Dio. L'espressività del Logos è la sua umanità²⁴. La definizione dell'uomo viene data così a partire dall'incarnazione, è radicalmente cristocentrica. Però la cristologia non è solo principio, ma anche fine dell'antropologia; Rahner parte anche dalle domande umane, dall'apertura dell'uomo verso Dio, dalla sua illimitata orientazione verso la pienezza divina; nell'unione ipostatica questa apertura raggiungerà la sua massima realizzazione. E questa unione è un momento interno anche se unico ed irripetibile del dono di grazia all'umanità. Con il suo metodo trascendentale, Rahner vuole mostrare che l'uomo può giungere all'idea del salvatore assoluto, quella persona nella quale l'incondizionata comunicazione che Dio fa di se stesso viene totalmente accettata e con ciò il segno della storia e dell'umanità rimane segnato in modo irrevocabile. In Gesù, nel quale troviamo non soltanto una realtà stabilita da Dio, ma Dio stesso, l'idea di questo salvatore assoluto si realizza. Quando l'uomo, definito nella sua natura per la sua

²³ Cfr. su questa questione, E. BABINI, *L'antropologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1988, 161 ss.

²⁴ Cfr. *Considerazioni fondamentali...* (cfr. nota 9 del cap. 1), 25.

«indefinibilità», viene assunto da Dio come sua realtà propria, giunge al luogo verso il quale, per la sua essenza, è da sempre in cammino; per questo l'incarnazione di Dio è il caso massimo di realizzazione dell'essenza umana. Dato che l'essenza dell'uomo viene definita dall'incarnazione, R. vuole mostrare come l'uomo è da sempre orientato verso Cristo ed a posteriori, cioè, una volta che ha ricevuto il messaggio cristiano, può rendersi conto che esso risponde alle sue domande ed inquietudini. La preoccupazione di R. in tutto questo procedimento è quella di evitare una concezione mitologica dell'incarnazione, che non trova nell'esperienza umana nessun appoggio che aiuti a credere in essa²⁵. Rahner, nonostante la sua concezione cristologica dell'uomo, non difende che l'unico punto di partenza dell'antropologia debba essere la cristologia. In effetti, questo apice insuperabile della storia che è Cristo lo troviamo nella storia stessa, e prima di incontrarci con Cristo noi ci siamo incontrati con l'uomo. Sapere qualcosa su quest'ultimo è previo all'affermazione che Gesù è un uomo, e l'incontro con Cristo non elimina questo incontro con l'essere umano. Non si può quindi dedurre la cristologia soltanto dal suo termine che è Cristo. Bisogna prendere in considerazione anche il cammino²⁶.

Il pensiero di K. Rahner, che noi abbiamo presentato soltanto nelle sue linee generali e con una certa semplificazione, ha suscitato molte discussioni nella teologia cattolica. Il problema che in generale più è stato posto è se la novità di Cristo viene salvata se, ipoteticamente, in virtù di una riflessione su se stesso, l'uomo può giungere alla formulazione precisa delle questioni a cui Cristo risponde, dato che Gesù offre molto di più di quello che gli uomini possano pensare, supera tutte le nostre aspettative. D'altra parte, non si può dimenticare l'altra prospettiva a cui abbiamo fatto allusione, cioè, che per R. l'umanità di Gesù è quella che rende

²⁵ Cfr. soprattutto, *Corso fondamentale sulla fede*, 237-266; 278-297; *Considerazioni fondamentali* (nota precedente); *Problemi di cristologia d'oggi*, in *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1967, 3-94.

²⁶ Cfr. *Considerazioni fondamentali*, 26.

possibile l'esistenza concreta degli altri uomini, siamo ciò che il figlio di Dio si è fatto facendosi non-Dio. Non è quindi l'antropologia quella che determina ultimamente la cristologia, ma al contrario. Soltanto in Gesù abbiamo la visione adeguata dell'uomo, ma questo non vuol dire che le conoscenze sull'uomo «previe» all'incontro con Cristo manchino di significato; proprio Rahner dice che anch'esse procedono da Dio²⁷.

Per evitare il pericolo di dedurre la cristologia dall'antropologia, e davanti al timore che l'impostazione trascendentale non metta dovutamente in evidenza la novità radicale di Cristo un altro importante teologo, W. Kasper, ha cercato di definire l'uomo come un'essenza aperta che in Cristo riceve una concreta determinazione di contenuti. L'essenza dell'uomo non sarebbe così orientata verso Cristo²⁸. Però questa indeterminazione sembra scomparire con la venuta di Gesù nel mondo, perché l'uomo riceve nella grazia la pienezza della sua natura, e la sua libertà trascendente incontra nella Pasqua del Signore la sua più elevata realizzazione. Nella morte e risurrezione di Cristo ciò che costituisce l'essenza più profonda dell'uomo giunge alla sua irripetibile e più alta realizzazione: essere un amore che si autotrascende e si aliena. L'essenza umana riceve a partire da Cristo alcune determinazioni concrete: l'essere umano è essere in recezione, la sua libertà, che è stata liberata in Cristo, giunge alla pienezza nell'obbedienza, nella disponibilità per l'amore²⁹. Da una parte quindi Gesù è una determinazione di quello che in sé rimane aperto, e, dall'altra, in Gesù questa apertura giunge al suo più elevato compimento. Per questo è legittima la domanda: può Gesù significare la pienezza dell'essenza umana se è soltanto una determinazione di essa? Sembra più logico dire la determinazione, e con ciò si apre il problema della relazione che sin dall'inizio della storia l'uomo ha con Cristo. Che relazione esiste tra il primo Adamo e il secondo?

²⁷ Ibid.

²⁸ *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 60; 65.

²⁹ Cfr. *ibid.* 267; 297-299.

Proprio l'autore è ritornato più tardi sul tema in un modo più sfumato³⁰. In Cristo troviamo la determinazione escatologica dell'uomo, verso la quale l'uomo è aperto da sempre. Se Adamo è compreso da Paolo alla luce di Gesù Cristo, allo stesso modo a partire da Adamo si vede anche il significato di Gesù Cristo. Per questo Kasper articola la relazione tra cristologia ed antropologia in tre punti: la cristologia presuppone l'antropologia, in quanto l'uomo è un soggetto libero, capace di ascoltare e di rispondere; in secondo luogo, si presuppone l'uomo in quanto è capace di progresso, e alla cui essenza appartiene la novità; per questo in Cristo l'indeterminata apertura dell'uomo raggiunge la determinazione concreta ed indeducibile; da ultimo, la determinazione e realizzazione cristologiche dell'uomo è contemporaneamente la crisi dell'autodeterminazione che l'uomo ha dato a se stesso come peccatore; perciò il messaggio della grazia è inseparabile dal messaggio del giudizio.

Più direttamente interessato al significato protologico di Cristo sembra invece W. Pannenberg. Dinnanzi ad una concezione mitologica che interpreta la realtà a partire da ciò che è accaduto all'inizio dei tempi (racconto biblico del paradiso), o alla mentalità filosofica che considera ciò che è veramente reale e non ciò che accadde all'inizio, ma ciò che rimane immutabile in ogni circostanza (l'«essenza» delle cose e dell'uomo), la fede cristiana ha supposto una concezione nuova dell'uomo: ciò che è determinante non è lo stato primordiale, né una «natura essenziale», ma la novità di Cristo, che presuppone la sostituzione di ogni forma anteriore dell'essere umano con una forma fondamentalmente nuova. Nello stesso tempo però la teologia dei due adami presuppone la reinterpretazione degli inizi, il vedere il primo Adamo alla luce del secondo: «Per Paolo il primo uomo è quello terreno e mortale; invece, il secondo ed ultimo uomo è quello celeste ed immortale. Soltanto Cristo, il secondo uomo, è, secondo Paolo,

³⁰ *Cristologia ed antropologia*, in *Teologia e Chiesa*, Brescia 1988, 202-225.

l'immagine di Dio (2 Cor 4, 4); gli uomini prendono parte alla somiglianza con Dio solo mediante il battesimo, che vincola a Cristo (Rm 8, 29; cfr. Col 3, 10). Certamente in Paolo continua ad essere presente la concezione tradizionale, secondo la quale la somiglianza con Dio ha caratterizzato sempre l'uomo... La discordanza tra queste affermazioni è stata risolta nella teologia del cristianesimo primitivo concependo Cristo come l'originale secondo cui l'uomo è stato creato «ad immagine, cioè, come copia di Dio»³¹. Secondo questo l'uomo deve intendersi come storia orientata alla salvezza manifestata in Cristo, e la sua situazione di partenza «naturale» come apertura a questo futuro destino³². L'evento di Cristo non determina unicamente l'essenza aperta dell'uomo, ma ci fa vedere che questa «essenza» sta sin dall'inizio in apertura verso il destino di salvezza inaugurato da Cristo. Pannenberg giunge a questa conclusione perché, seguendo l'insegnamento paolino (1 Cor 15, 49), ha unito il tema del secondo Adamo con quello dell'immagine. Se la vera immagine di Dio è Cristo, non può non rapportarsi con Lui il primo Adamo in quanto creato ad immagine e somiglianza di Dio. È quello che hanno visto i teologi dei primi secoli del cristianesimo, che da una parte non sono stati soddisfatti dall'idea filosofica dell'uomo, e dall'altra parte hanno letto unitamente l'Antico e il Nuovo Testamento per scoprire nei due l'unico disegno dell'unico Dio.

Nella dialettica di continuità e novità in cui noi ci siamo mossi non possiamo nemmeno dimenticare che il passo dal primo Adamo terrestre al secondo celeste, Gesù Cristo, non si fa senza la croce. Insieme alla novità di Cristo e all'unicità del disegno divino bisogna tener presente che il nuovo Adamo presuppone l'apparizione dell'uomo nuovo in contrapposizione con il vecchio, segnato dal peccato. Da qui la crisi, il giudizio, che Cristo presuppone per

³¹ *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in «Concilium» 9, 2 (1973) 113-135, qui, 135.

³² *Ibid.* 118. Cfr. anche *Grundzüge der Christologie*, Gutersloh 1969, 357-361, il capitolo sulla filiazione di Gesù come pienezza della personalità umana.

l'uomo; in questo senso bisogna riprendere le intuizioni di alcuni degli autori a cui noi abbiamo fatto riferimento³³.

Come riassunto di quanto stiamo dicendo si potrebbero forse indicare quattro punti:

1. Un presupposto: la conoscenza dell'uomo come soggetto libero. A partire dall'esperienza umana si possono e si devono fare affermazioni valide sull'uomo, anche se esse non arriveranno fino alla profondità del disegno di Dio. Il discorso sull'uomo ha senso, la teologia deve assumerlo. Il contenuto di quelle dimensioni che l'uomo può raggiungere con la sua ragione, chiamiamole provvisorie ed impropriamente naturali, non viene dato dalla grazia per la quale l'uomo esiste. L'ordine della creazione è orientato a quello della grazia, ma da quest'ultimo non si deducono i contenuti del primo.

2. Un superamento. Alla luce di Cristo non viene screditato senz'altro tutto ciò che sull'uomo possiamo sapere per altro cammino. Viene invece profondamente reinterpretato. Il senso del soggetto personale e libero che siamo nella nostra comunione con Dio, la nostra libertà si realizza in risposta all'amore di Dio che ci ha donato suo Figlio. In Cristo non soltanto vediamo colmate le nostre speranze, ma più di quanto possiamo pensare.

3. Una rivelazione. Questo superamento non ci dice ciò che siamo a partire da adesso, ma ciò che sin dall'inizio siamo stati chiamati ad essere. La cristologia rivela il senso dell'antropologia, Cristo rivela la vera essenza dell'uomo. La novità e la indeducibilità di Cristo non vogliono dire che l'uomo abbia avuto qualche altra determinazione differente da quella che adesso si presenta a lui o che possa essersi realizzato al margine di essa. La libertà di Dio che appare nel suo massimo grado nel dono del suo Figlio significa

³³ Cfr. anche M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* I, Herder, Roma 1982, 186-228; G. IAMMARONE, *L'uomo immagine di Dio* (cfr. nota 19) 15-22; brevi indicazioni nel documento della Commissione Teologica Internazionale, *Theologia, Christologia, Anthropologia*, in «Gregorianum» 64 (1983) 5, 24, spec. 12-16; non viene trattato direttamente il problema di cui ci stiamo occupando.

anche fedeltà ai suoi disegni, all'elezione realizzata in Cristo prima di tutti i secoli. Egli è ed è sempre stato l'unica determinazione dell'uomo. C'è un'unità nel progetto divino tra la creazione e la salvezza (cfr. Col 1, 15-20), anche se non possono essere confuse né ridursi l'una all'altra.

4. Una critica, che ha solo senso proprio perché alla luce dell'unica determinazione possono essere giudicati i cammini dell'uomo che frequentemente si sono allontanati da essa. La croce di Gesù ci mostra fino a che punto l'uomo ha sbagliato quando ha preteso di determinare se stesso senza Dio o contrariamente al suo amore. Questo però ci indica due cose: che la determinazione è previa, e quindi possiamo parlare di criteri per giudicare riguardo al fatto che l'uomo si sia allontanato da essa e in che misura. Effettivamente l'apparizione di Cristo è inevitabilmente «giudizio» in quanto con la sua apparizione e con la decisione degli uomini nei suoi confronti appare la verità di quest'ultimi. Contemporaneamente, il fatto che l'apparizione di Gesù porti questo giudizio discriminatorio significa che la determinazione dell'essere umano in Lui non era così tanto facilmente conosciuta né conoscibile. La stessa idea del giudizio comporta pertanto questi due aspetti solo apparentemente contraddittori. Credo che per la soluzione di questo problema continui ancora ad essere valida l'intuizione di sant'Ireneo a cui noi abbiamo già fatto riferimento: da sempre si diceva che l'uomo era stato fatto ad immagine di Dio, però soltanto con la venuta di Gesù Cristo si vede la vera portata di quest'affermazione.

La costituzione dell'uomo.

Il suo essere personale e sociale

L'antropologia teologica ha il compito di difendere l'originalità della definizione cristiana dell'uomo. Nel nostro precedente paragrafo, relativamente lungo, date le modeste dimensioni di questo libro, abbiamo cercato di vedere come questa originalità non può

essere cercata se non nella relazione con la condizione di immagine di Dio e con il riferimento intrinseco a Cristo che questa condizione comporta. Dobbiamo adesso rivolgere la nostra attenzione ad aspetti dell'essere umano che non si riferiscono così direttamente a questa relazione con Gesù, ma che non sono neppure così estranei ad essa. Cioè, si tratta di vedere come nelle differenti dimensioni dell'essere umano si manifesti la condizione di immagine di Dio, e come essa nello stesso tempo non distrugga, ma anzi integri gli aspetti della condizione umana che noi scopriamo partendo dall'esperienza della nostra vita. Lo studio di queste dimensioni non appartiene esclusivamente alla teologia, dimenticarle però equivarrebbe a parlare dell'uomo solo in termini formali ed astratti. Inoltre, alla luce dell'incontro con Cristo dobbiamo riconsiderare ciò che ci dice la nostra esperienza di incontro con l'uomo, con noi stessi e con gli altri.

È chiaro che né l'Antico né il Nuovo Testamento pretendono, in primo luogo, di sviluppare un'antropologia. È evidente però che la presuppongono e che il dialogo con Dio che ci testimoniano mostra almeno implicitamente una concezione dell'uomo senza la quale questo dialogo non avrebbe alcun senso. All'inizio della nostra esposizione sull'immagine di Dio noi abbiamo già fatto riferimento alla relazione con Dio e all'articolazione della medesima nelle altre relazioni. Adesso dobbiamo soffermarci sulla costituzione dell'uomo che rende possibile queste relazioni.

Si considera in generale che il pensiero biblico presenta una visione fondamentalmente unitaria dell'uomo. Non possiamo entrare nella discussione dei dettagli. Dal punto di vista neotestamentario si comprende perfettamente che questa unità è evidente se prendiamo in considerazione che tutto l'uomo è chiamato a partecipare alla risurrezione di Gesù. L'unità non significa che nell'essere dell'uomo non si distinguano degli aspetti: l'uomo è un essere cosmico, materiale, e in concreto corporeo o carnale; nello stesso tempo però è un essere vivo, e come tale non autosufficiente, ma bisognoso e quindi desideroso, dotato di sentimenti, capace di adottare atteggiamenti; ragiona, riflette, fa piani e prende decisio-

ni; da ultimo, e questa è la cosa più importante, è dotato di potere, è capace di essere mosso da Dio, di ricevere da Lui la forza vitale, di avere un animo buono³⁴. Quanto abbiamo detto alla fine di questa enumerazione è frutto dello «spirito», concetto di capitale importanza teologica ed antropologica nella Scrittura. In effetti, il potere dell'uomo non è qualcosa che venga a lui da se stesso, che possieda come proprio. È il potere di Dio, la forza del suo Spirito quella che rende potente l'uomo. Se le altre nozioni di corpo o carne, o di vita, sono direttamente antropologiche, non si verifica lo stesso con quella di «spirito». Anzitutto ed originariamente si tratta di una nozione teologica. Lo Spirito è divino, esprime il potere di cui Dio sempre dispone. Nel Nuovo Testamento lo Spirito Santo si rivela come inseparabilmente unito al Padre e al Figlio nella realizzazione dell'opera salvifica. Né nell'Antico né nel Nuovo Testamento, soprattutto in Paolo, è sempre facile distinguere l'esatto significato del termine «spirito», se si riferisca allo Spirito divino o all'uomo che si trova sotto il suo influsso. E proprio in questo appare la ricchezza della nozione, che in quanto concetto antropologico è la «facoltà del divino»³⁵. Caratteristica del Nuovo Testamento in generale, e in modo speciale degli scritti paolini, è la contrapposizione dello spirito alla carne (cfr. Mt 26, 41; Mc 14, 38; Gv 3, 6; 6, 63; Rm 8, 1-11; Gal 5, 16-26, etc.). Al potere di Dio comunicato all'uomo e principio della sua vita secondo Cristo si oppone la «carne» come debolezza umana e, in molti testi paolini, come suo peccato. L'uomo non viene contemplato da un punto di vista neutrale, o nella sua «essenza», ma nella sua situazione concreta di adesione o di rifiuto di Gesù.

Né gli autori dell'Antico Testamento né i primi credenti in Gesù sono vissuti isolati dal mondo che li circondava. Concretamente per ciò che adesso ci interessa, anche le categorie antropologiche ellenistiche e praticamente la distinzione corpo-anima che

³⁴ Cfr. H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, 18-83, libro ormai classico sulla materia. Cfr. anche F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

³⁵ Cfr. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, 159.

è entrata dopo nel cristianesimo e nella cultura occidentale, hanno riscontrato una certa eco perlomeno nel linguaggio biblico, anche se in nessun momento possono essere considerate come dominanti. Per ciò che riguarda l'Antico Testamento solitamente si cita il libro della Sapienza. Nel Nuovo Testamento troviamo la contrapposizione anima-corpo in un loghion di Gesù (Mt 10, 28: «Non vi spaventate per quelli che possono uccidere il corpo, ma non possono uccidere l'anima. Temete piuttosto Colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo»; nella versione lucana, Lc 12, 4-5 la distinzione anima-corpo non si trova). In altre occasioni l'anima viene associata all'idea della immortalità, quando si parla delle anime dei defunti (Ap 6, 9; 20, 4; in Eb 12, 23 si parla degli «spiriti» sembra nello stesso senso). Ma in generale in Paolo (l'autore neotestamentario in cui i concetti antropologici hanno più importanza) l'antropologia ruota attorno al corpo (cfr. per es. 1 Cor 15, 44 ss.). Non possiamo pensare che il NT mostri un'antropologia di stampo ellenista; però le categorie che la Chiesa adotterà in seguito non sono totalmente estranee al mondo biblico (anche se certamente si son prodotti dei cambiamenti nei significati dei termini e soprattutto nell'accentuazione di diversi aspetti)³⁶.

La concezione dell'uomo come composto di anima e corpo, predominante nel mondo sotto l'influsso ellenistico in cui si diffuse il cristianesimo nei primi secoli, venne accettata da esso senza grandi problemi. Non sembra che come tale, dal punto di vista strettamente antropologico, venisse messa in discussione o considerata falsa. Però si è stata reinterpretata e considerata da molti come insufficiente.

Abbiamo già parlato della condizione di immagine di Dio che caratterizza l'essere umano sin dalla sua creazione. Una tale con-

³⁶ Sull'antropologia neotestamentaria si possono vedere F. DAUZENBERG, *Psyché. Sein Leben bewahren*, München 1966; H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Herder, Freiburg 1984, 292-354; R.H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology. With Emphasis in Pauline Anthropology*, Cambridge 1976; cfr. altra bibliografia in RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 61-88.

cezione non poteva non avere riflessi su tutta l'antropologia, soprattutto se si rapporta, come fecero i primi pensatori cristiani, alla cristologia e al messaggio salvifico della risurrezione di Gesù. Così, con una sicura base paolina molti autori (Giustino, Ireneo, Tertulliano), incentrano l'antropologia soprattutto sul corpo; esso è preferenzialmente l'uomo che deve essere salvato, su di esso, nella risurrezione, Dio manifesterà in modo speciale la sua potenza. Dinnanzi alla tendenza ellenistica di identificare l'anima con l'uomo, che si svilupperà anche nell'ambito cristiano, si va a sottolineare l'unità delle due componenti; tanto l'anima come il corpo sono *dell'uomo*³⁷. Esiste pertanto un'unità radicale che è il punto di partenza.

Bisogna evidenziare l'ispirazione biblica e la novità cristiana del concetto di uomo dei primi pensatori cristiani anche in un altro punto: è la nozione di «spirito», che abbiamo visto fondamentale nell'antropologia biblica. L'uomo «perfetto» non è colui il quale consta di anima e corpo, ma di anima, corpo e spirito, in cui quest'ultimo elemento, nella sua complessità teo-antropologica è, allo stesso tempo, trascendente, divino, e necessario per la nostra «perfezione»³⁸.

Anche se tutti questi apporti non sono senz'altro caduti nel vuoto, bisogna tuttavia riconoscere che il riferimento, almeno esplicito, cristologico e teologico è andato scomparendo nella concezione dell'uomo che è stata comune in lunghi periodi della storia del cristianesimo. L'uomo è un animale razionale, composto di anima e corpo, sotto il chiaro dominio del primo elemento, che arriva ad essere considerato in qualche occasione come l'uomo senz'altro³⁹. Anche se si attribuisce al corpo una relativa inferiorità, essa non provoca il disprezzo del corpo o del mondo materiale. Bisogna riconoscere comunque che gli schemi platonici hanno avuto un evidente influsso sul cristianesimo. San Tommaso, con la sua formula dell'anima come unica forma del corpo ha apportato senza

³⁷ Cfr. *De resurrectione*, 8, cit. da A. ORBE, *La definición del hombre* (cfr. nota 12), 538.

³⁸ Cfr. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo* (nota 1), 67 ss.

³⁹ Cfr. S. AMBROGIO, *Exam.* VI 7, 42-43.

dubbio un contributo di inestimabile importanza all'antropologia cristiana. La sua concezione dell'unità dell'uomo, nella differenziazione di anima e corpo, impedisce che nessuno di questi due elementi da solo possa essere considerato l'«uomo». La sua sintesi ha avuto un influsso determinante nella teologia successiva, e qualche solenne dichiarazione magisteriale, concretamente quella del concilio di Vienne (anno 1312, cfr. DS 900; 902), si esprime in termini molti simili ai suoi⁴⁰. Quest'anima non è comune a tutti gli uomini, ma è individuale, razionale, intellettuale ed immortale (concilio Lateranense V, anno 1513, cfr. DS 1440). Nell'insieme la Chiesa ha mantenuto una concezione unitaria dell'uomo, di fronte al dualismo che considera il mondo materiale in modo negativo (idea incompatibile con la concezione creazionista), e contro il monismo di qualunque segno che riduce, sia in un senso materialista, sia spiritualista le dimensioni dell'essere umano. Inoltre viene sottolineato il destino trascendente dell'uomo individuale, perché la sua anima è immortale in virtù della sua natura.

Questo piccolo riassunto storico, che ci mostra le linee fondamentali dell'insegnamento della Chiesa, ci può aiutare nello stesso tempo a vedere le differenti dimensioni dell'antropologia dal punto di vista cristiano come diverse dalla prospettiva semplicemente filosofica. In concreto, la nozione biblico-patristica di «spirito» nella sua dimensione antropologica è più ricca dell'idea dell'«anima spirituale» nella sua concezione corrente (anche se è possibile che in quest'ultima si siano riversati alcuni contenuti della prima).

Nel ripensamento moderno della questione, la teologia si scontrerà inevitabilmente con tutte le discussioni antropologiche sollevate nei diversi campi scientifici. È evidente che, su questo piano, ad essa non spetta rispondere, anche se è ugualmente chiaro che sarebbe incompatibile con la visione cristiana dell'uomo una solu-

⁴⁰ DS 902: «... quisquis deinceps asserere... preaesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendum». Naturalmente notando questo non si vuole affermare che la concezione di san Tommaso sia stata come tale «definita». Su questo punto sembra esserci ampio accordo tra i teologi. Senza dubbio è una concezione conforme con quanto il magistero esprime sull'essere dell'uomo.

zione meramente materialistica che ridurrebbe all'aspetto biologico o a quello fisico tutti i processi mentali⁴¹. In relazione alla molteplicità di ipotesi sul problema anima-corpo e ad altre in connessione con esso (mente-cervello, ecc.) il teologo farà bene a non prendere posizioni affrettate se viene salvata una peculiarità ed irriducibilità dell'umano, e quindi un'apertura di principio alla possibilità della sua vocazione e dimensione trascendente.

Nella teologia e nel pensiero moderno si insiste sul fatto che l'uomo non «ha» un'anima e un corpo, ma che «è» anima e corpo. E' intanto che l'uno come l'altra sono corpo e anima *dell'uomo*, egli è uno; questa unità dovrebbe essere l'aspetto principale. Soltanto a partire da essa è possibile la distinzione di questi due aspetti o dimensioni, «momenti»⁴², mai parti, del suo essere. L'uomo è corpo, cioè, esiste nello spazio e nel tempo, è parte di questo cosmo, va verso la morte; è anima, cioè, trascende i condizionamenti di questo mondo, è immortale, e in ultima analisi tutto questo ha senso perché l'uomo è essere per Dio, è riferito radicalmente a Lui. C'è una dimensione nell'uomo irriducibile al materiale e al mondano, ontologicamente distinta dalla realtà corporale. La fede cristiana mantiene questa concezione come qualcosa di irrinunciabile, perché solo così può avere senso la concezione dell'uomo creato ad immagine di Dio, chiamato alla comunione con Dio in Cristo e alla configurazione con il Risorto.

Poco prima noi abbiamo parlato della nozione di «spirito», in senso forte, del divino, come appartenente secondo alcuni Padri, alla perfezione dell'uomo. Indicavamo la necessità di un recupero di questa categoria, senz'altro non identificabile, anche se relazionata, con quella di «anima spirituale»⁴³. La dimensione «spiri-

⁴¹ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 114-128; dello stesso, *Las nuevas antropologías. Un reto para la teología*, Sal Terrae, Santander 1983, 133-199.

⁴² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 57-65. Cfr. sulla questione dell'anima, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma. Introducción, cuatro tesis y un epílogo*, in «Estudios Eclesiásticos» 64 (1989) 377-379, utile anche per tutto ciò che segue; H. SONNEMANS, *Seele* (cfr. nota 36), 470-529.

⁴³ Cfr. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 303 ss.; non è il momento di discutere sulle sfumature del suo tentativo.

tuale» dell'uomo che conosciamo non viene solo dall'anima come realtà ontologica, ma anche dalla chiamata nello Spirito del Dio spirito alla comunione con Lui. In effetti, alla visione cristiana della trascendenza dell'uomo rispetto a questo mondo è essenziale la dimensione dialogale, la comunione con Dio. Non si tratta di una semplice trascendenza dell'uomo in quanto anima nei confronti di questo mondo, ma della comunione con Dio, dello «stare con Cristo», del vedere Dio faccia a faccia. Tutte queste sono espressioni diverse di questo aspetto essenziale alla trascendenza umana a cui noi abbiamo fatto riferimento. Diversi teologi cattolici hanno insistito su questo punto. Naturalmente non si tratta di mettere in contrasto l'aspetto dialogale o relazionale con quello ontologico o viceversa. Il tentativo di considerare questi due momenti nella loro unità è legittimo: Dio può creare un essere precisamente in quanto lo chiama alla comunione con Lui, e dargli, con questa stessa chiamata tutte quelle caratteristiche e dimensioni «ontologiche» di cui ha bisogno per rispondere ad essa. Alcuni teologi recentemente si sono espressi in questo senso⁴⁴. È evidente che bisogna tenere presente che nell'uso della sua libertà l'uomo a suo tempo potrà accettare o rifiutare questa comunicazione divina che gli viene offerta, però il primo passo compiuto da Dio, cioè il fatto di chiamarlo alla comunione con Lui, determinerà tutto il suo essere sin dall'inizio e in tutte le sue dimensioni. L'uomo è sin dall'inizio un essere chiamato dallo Spirito di Dio, e per questa stessa chiamata costituito in anima spirituale. E per questo non sarà perfetto se non nell'accoglienza dello Spirito. È chiaro che questo elemento, in quanto divino, è trascendente. Ciò però non vuol dire che non sia essenziale per la costituzione stessa dell'uomo che esiste, l'unico che Dio ha creato, che non si trova e

⁴⁴ Così per es. O.H. PESCH, *Gott - die Freiheit des Menschen*, in W. THÜSING (hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg 1986, 192-224, 215: «È proprio l'atto creatore di Dio che rende l'uomo uomo per la partecipazione al suo Spirito (di Dio; cfr. per comprendere questa idea le pp. 213-215) non deve essere pensato come un atto mediante il quale Dio prima "crea" lo spirito, per "poi", in un altro atto specifico, iniziare la comunicazione con lui, ma come l'atto stesso di inizio di questa comunicazione». Cfr. anche R. BRAGUE, *L'anima della salvezza*, in «Communio» 93 (1987) 3-16.

che mai si è trovato nello stato di «natura pura». È il paradosso dell'essere umano che raggiunge la sua perfezione soltanto al di là di se stesso. Non si tratta di conseguenza, e ripetiamo le considerazioni di poco fa, di opporre l'aspetto ontologico a quello dialogale. Le due dimensioni si implicano reciprocamente.

L'intrinseca relazione tra anima spirituale e riferimento a Dio permette, a mio giudizio, un approccio (evidentemente non una soluzione) più soddisfacente alla questione della creazione immediata dell'anima da Dio, che è stata ripetutamente affermata dalla tradizione e dal magistero della Chiesa. Il problema viene posto perché certe spiegazioni di questa verità possono creare e di fatto creano delle difficoltà: possono dar luogo ad una visione dell'uomo non soltanto duale ma dualista (svalutazione del corpo, non creato direttamente, ecc.); la questione dell'intervento diretto e categoriale di Dio sullo stesso piano delle cause seconde, ecc.⁴⁵. La combinazione dello schema della causalità efficiente con quello della «causalità personale»⁴⁶ può aiutare più decisamente a salvare la peculiarità dell'azione divina nella creazione dell'uomo. Credo che la ripresa del concetto di «spirito» nel suo senso teologico e non solo metafisico possa essere di grande utilità nell'antropologia teologica.

Per la sua condizione spirituale, per la sua anima, l'uomo è immortale. Poco fa abbiamo parlato del destino dell'uomo come configurazione a Gesù Cristo risorto. Questo è senza dubbio il messaggio centrale del cristianesimo. Sorge allora il problema del posto che in questo contesto deve occupare l'idea dell'immortalità dell'anima. In realtà l'idea dell'anima immortale non si oppone a quella della risurrezione, ma è in qualche modo il suo presupposto: garantisce l'identità del soggetto morto e risorto, fa sì che l'intervento di Dio nella forza del suo Spirito nella risurrezione dei morti non sia una semplice creazione «ex nihilo», in cui sarebbe

⁴⁵ Cfr. la nota teoria della «autotrascendenza» di K. RAHNER, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, senza dubbio la più originale degli ultimi anni e che ha avuto molto influsso sulla teologia cattolica.

⁴⁶ Cfr. per la categoria X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984, 205 ss.

impossibile riconoscere noi stessi. Proprio perché in virtù della creazione la nostra anima è immortale Dio può risuscitare noi stessi nella pienezza di tutte le dimensioni del nostro essere, anche nella trasformazione di ciò che è per sua natura mortale e caduco. L'immortalità viene a collocarsi così nella prospettiva della risurrezione. Nella visione cristiana essa ha senso soprattutto a partire da quest'ultima⁴⁷.

L'uomo, nella sua radicale unità e nella pluralità delle sue dimensioni, possiede quella costituzione corrispondente alla sua condizione di immagine di Dio che gli permette di giungere in pienezza, sempre per il dono della grazia, alla somiglianza divina. Da questo punto di vista si comprende la posizione cattolica che insiste sulla permanenza dell'immagine di Dio nell'uomo in tutte le vicissitudini di peccato, etc. in cui egli possa venire a trovarsi. L'uomo rimane sempre chiamato a configurarsi secondo Cristo perché il fango da cui è stato plasmato riproduce già la forma del Signore. È chiaro con ciò che questa immagine nel peccatore non può essere che deformata. Anzi, in quanto tale lascerà intravedere il modello da cui si allontana.

L'uomo chiamato a configurarsi secondo Cristo, in quanto costituito nel suo stesso essere dalla chiamata alla comunione con Lui, è un essere «personale». Il suo essere «persona» non è un qualcosa di aggiunto all'essere uomo, ma una caratteristica essenziale di questo essere. L'uomo non è soltanto qualcosa ma qualcuno, non soltanto si domanda che cosa è, ma soprattutto *chi* è. Il linguaggio stesso ci mostra la differenza tra l'uomo e tutti gli altri esseri che ci circondano. L'insistenza della dottrina della Chiesa, che poco fa ricordavamo, sulla creazione diretta dell'anima da parte di Dio, evidenzia l'irripetibilità di ogni uomo, che non è mai un mero individuo della specie.

L'uomo è persona vuol dire pertanto che egli è un soggetto, padrone di se stesso, libero e quindi capace di configurare il suo essere in modo creativo. Non può essere dimenticato che la nozio-

ne di persona è entrata nella teologia e nel pensiero cristiano in generale non a partire dall'antropologia, ma dalla cristologia e dalla dottrina trinitaria. Padre, Figlio e Spirito Santo posseggono la stessa natura divina. In questo modo è stato salvato il monoteismo a cui il cristianesimo si sente legato, con la rivelazione di Gesù Cristo, Figlio unico di Dio, e dello Spirito Santo che completa e porta a termine l'opera della salvezza. Questi «tre» esistono solamente nella reciproca relazione che già i nomi stessi indicano. Gesù nella dualità delle sue nature divina ed umana, è una sola persona perché è inseparabilmente un solo soggetto e un solo tu per il Padre, il tu del Figlio eterno. Le definizioni classiche della persona, a partire da quella ben nota di Boezio, ripresa poi da san Tommaso, anche se con delle modificazioni, hanno insistito soprattutto sull'individualità dell'essere razionale, nella sua irripetibilità ed incomunicabilità, nella sua relativa «indipendenza». Io sono io e non sono altro. In queste definizioni richiama l'attenzione l'assenza della dimensione relazionale, quando le persone della Trinità vengono definite precisamente a partire dalla relazione. Per questo il pensiero attuale insiste contemporaneamente su queste due dimensioni come costitutive della persona, l'individualità e l'autopossesso e l'apertura all'altro, la comunicabilità. Le due dimensioni sono ugualmente fondamentali e primarie. L'io e il tu si implicano reciprocamente. E in ultima analisi, per essere conseguenti con quanto fino adesso abbiamo detto, non possiamo dimenticare, dalla nostra prospettiva teologica, che in Gesù Cristo gli uomini siano un tu per Dio. Nella chiamata di Dio alla comunione con Lui in Cristo il nostro essere personale raggiunge la sua pienezza, che determina contemporaneamente la nostra irripetibilità e il nostro essere in relazione.

Proprio insistendo su questo punto H.U. von Balthasar ha sviluppato la sua nozione di persona, che egli vuole distinguere da quella del «soggetto spirituale»⁴⁸. Si può parlare di «persona»

⁴⁷ Cfr. SONNEMANS, *Seele* (cfr. nota 36), 463; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 149-151.

⁴⁸ H.U. von Balthasar ha sviluppato soprattutto la sua antropologia nei volumi 2 e 3 della *Teodrammatica* (cfr. la bibliografia generale); le citazioni seguenti si riferiscono a queste opere.

quando Dio dice ad un soggetto spirituale chi egli è per lui stesso, che cosa significa per Dio stesso. Con ciò lo eleva alla comunione con Lui, è determinato nella sua irripetibilità qualitativa. In Cristo l'uomo riceve la «determinazione teologica» (3, 191 ss.). Questa chiamata e questa determinazione significano per l'uomo ricevere una «missione», un ruolo che svolgerà nel «dramma» divino-umano. Gesù ha ricevuto dal Padre una missione con la quale si è pienamente identificato; ed ha ricevuto dal Padre la definizione di ciò che Egli è, «tu sei il mio Figlio prediletto» (3, 194). A partire da Cristo, che riceve dal Padre la sua determinazione e la sua missione universale e si identifica completamente con essa, riceve senso la nozione di «persona» applicata agli uomini: si possono considerare tali in quanto partecipano della missione di Cristo. È chiaro che in essi non ci sarà questa totale identificazione tra l'essere e la missione come è avvenuto in modo unico in Gesù. L'uomo è elevato ad essere «persona» in quanto partecipa della missione universale di Cristo, che è tale da lasciare spazio per missioni personali irripetibili (3, 190; 252 ss.). Il concetto di «persona» deriva così per il nostro autore da Cristo, poiché soltanto nell'ambito di quest'ultimo accade che l'uomo venga interpellato e assunto al servizio di Dio. Per questo la Chiesa sarebbe l'autentica comunione interpersonale, comunione basata sulla Trinità (3, 389 ss.)⁴⁹.

La persona si autopossiede e quindi si realizza in libertà. La libertà emerge dalla natura dell'uomo, dai suoi desideri e dalle sue tendenze non realizzate che lo obbligano a confrontarsi con la realtà. Ma l'uomo facendo ciò si conforma a se stesso, alla struttura naturale delle sue tendenze. Per questo la libertà non è tanto la capacità di scegliere su questo o su quel bene finito, su una o un'altra cosa a me esteriore, ma la capacità di scegliere su noi stessi, sul nostro proprio essere. Capacità che, paradossalmente,

⁴⁹ Si può vedere per una maggiore informazione E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar* (cfr. nota 23); sul carattere personale «naturale» di ogni uomo cfr. la precisazione di von Balthasar in *Teodrammatica* 2, 378.

può giungere a significare la distruzione della nostra stessa libertà⁵⁰. Teologicamente parlando questa libertà dell'uomo è risposta alla libertà originaria di Dio. Con le nostre libere decisioni forgiamo il nostro essere davanti a Dio, e quindi la nostra ultima verità. Dato il carattere teologico della nostra libertà, essa non può avere altro modello né altro fondamento se non la libertà di Gesù, che si è consegnato alla morte per amore di tutti gli uomini. Se Gesù, come abbiamo precedentemente detto, è l'uomo perfetto, la libertà ci viene data per poterci configurare a lui. Nello Spirito che Cristo ci dà (cfr. 2 Cor 3, 18), possiamo noi stessi partecipare a questa libertà suprema, dono più che conquista, che ci permette di liberarci da noi stessi e di vivere come è vissuto Gesù. Già la libertà divina originaria su cui si fonda la creazione non è altro che la libertà del suo amore, che esce da se stesso per darsi alle creature. Nella missione del Figlio nel mondo e nell'accoglienza da parte di Gesù di questo disegno del Padre questa libertà divina su cui si fonda la nostra e a cui deve corrispondere si manifesta nel suo massimo grado.

L'essere personale dell'uomo ci apriva alla sua dimensione sociale. Il riferimento all'altro è un dato così primario come quello della propria irripetibilità e dell'autopossesso. Già le prime pagine della Genesi ci mostrano questa dimensione umana come essenziale. Un primo elemento fondamentale di questo riferimento all'altro si trova nella bisessualità umana⁵¹. L'insegnamento biblico conferma ciò che la nostra esperienza quotidiana ci mostra e ciò che ci insegnano le diverse scienze umane. Nella nostra società così spersonalizzata, aumenta paradossalmente il grado di dipendenza reciproca, e si sente la necessità di «personalizzare» le relazioni sociali segnate spesso dall'anonimato. La teologia cristiana però, oltre a raccogliere questo dato, ci mostra come questa dimensione sociale dell'uomo riguarda la nostra relazione con Dio.

⁵⁰ Cfr. le analisi di X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* (cfr. nota 42), 545-671; conservano tutto il loro interesse le pagine di K. RAHNER, *Teologia della libertà*, in *Nuovi Saggi* I, Paoline, Roma 1968, 297-328.

⁵¹ Cfr. TH. SCHNEIDER (hrsg.), *Mann und Frau-Grundproblem theologischer Anthropologie*, Herder, Freiburg 1989.

In senso positivo, basterà menzionare la dottrina paolina della Chiesa come corpo di Cristo, nella diversità di ministeri e carismi di ognuno per l'utilità comune. Il nostro inserimento in Cristo e la nostra partecipazione alla sua vita avviene «socialmente». Nell'eucarestia questa unione di tutti con il Signore nella partecipazione dell'unico pane e dell'unico calice raggiunge la sua massima espressione. Non possiamo nemmeno pensare alla vita eterna senza prendere in considerazione questo elemento della comunione fraterna. In senso negativo basterà fare riferimento alla dottrina del peccato originale, che ci mostra come la rottura della relazione con Dio provoca la rottura della relazione tra gli uomini. Nella stessa linea bisogna collocare le nozioni di «strutture di peccato», ecc. Non ci soffermiamo su ognuno di questi aspetti della rilevanza teologica della sociabilità umana, perché li dovremo affrontare nei capitoli successivi. In questo momento ci interessa soltanto indicare come tutto questo ha la sua radice nelle strutture stesse della persona umana.

IV. LA QUESTIONE DEL SOPRANNATURALE

Terminiamo questa nostra rassegna dei punti fondamentali dell'antropologia cristiana con alcune brevi pagine su questa questione, oggi forse meno viva nella discussione teologica rispetto ad alcuni decenni fa, ma che non ha mai perduto la sua importanza teologica. Il problema non è artificiale. Si presenta alla riflessione teologica quando si prende in considerazione che nell'essere dell'uomo creato ad immagine di Dio incontriamo degli aspetti e delle dimensioni che vanno al di là della semplice condizione creaturale dell'uomo. In effetti, se la creatura viene definita per la differenza rispetto a Dio nella totale dipendenza, è chiaro che in questo modo la relazione dell'uomo con Dio non viene più presentata come ci è stata mostrata nelle pagine precedenti. Già nel capitolo introduttivo di questo volume abbiamo detto che una dimensione essenziale della relazione dell'uomo con Dio è la sua chiamata alla comunione con Dio in Gesù Cristo. È chiaro che questo va al di là della definizione di creazione o di creatura che viene data normalmente, o, se si preferisce esprimerlo con la terminologia tradizionale, va al di là della «natura» umana. Dobbiamo però aggiungere un'altra considerazione: queste dimensioni che superano la condizione creaturale, che fanno riferimento ad una relazione con Dio nel suo Figlio Gesù Cristo e nello Spirito, e che pertanto ci collocano nell'ambito della vita divina, non sono per nulla esteriori, estranee all'essere dell'uomo, non sopraggiun-

gono su un essere già perfettamente costituito. Le pagine precedenti hanno mostrato, spero, tutto il contrario. Il problema che ci si pone è dunque il seguente: ci sono dimensioni dell'essere dell'uomo, aspetti della sua relazione con Dio, che vanno al di là di ciò che il suo essere di creatura o la sua natura in ogni caso possono essere da se stessi. Nello stesso tempo, questi aspetti sono essenziali all'uomo stesso, costituiscono il punto centrale del disegno di Dio su di noi. Anzi, potremmo parlare di «uomo» solo in termini molto astratti riferendoci ad un essere dalle caratteristiche simili a noi stessi se ipoteticamente queste dimensioni che ci pongono in relazione diretta con Dio e con la sua vita non ci fossero. Il nostro punto di partenza deve essere l'uomo che siamo e che conosciamo, chiamato alla comunione con Dio, l'unico al quale l'amore creatore di Dio ha dato l'essere.

Brevi cenni storici

Nell'uomo esistente dobbiamo però distinguere diversi aspetti del dono di Dio, diversi piani di grazia. Già come creatura siamo puro dono della libertà divina, nessuno di noi può invocare il «diritto» ad essere. Inoltre siamo stati creati in e per Cristo, nostro destino, l'unico che abbiamo, ed è la partecipazione alla stessa vita di Dio. La tensione tra questi due piani, anche se espressa in modo implicito, si trova certamente già nella Bibbia e nella tradizione. Sembra che san Tommaso sia stato il primo o in ogni caso uno dei primi a formularla in modo esplicito. Quando affronta il problema delle perfezioni o doni della «grazia» egli li definisce come quelle cose che non provengono «né dalla natura né dal merito». Vengono riconosciuti in questo modo due ordini di gratuità, quello della «natura», rispetto al quale si può parlare, comprendendo bene il termine, di una certa «esigenza» (se un uomo, per es., manca dell'uso della ragione, o gli mancano le mani o i piedi, diciamo che è stato privato di qualcosa che avrebbe dovuto avere) e quell'ambito della grazia che è puro dono di Dio, rispetto

al quale non è possibile nessun tipo di esigenza¹. San Tommaso segue la tradizione precedente, affermando che l'uomo non può raggiungere la piena felicità né il suo fine ultimo se non nella visione dell'essenza divina². Contemporaneamente però indica con tutta chiarezza che l'uomo può giungere a conseguire il fine della vita eterna soltanto per grazia, non per il potere della sua natura. E come se prevenisse le obiezioni dei tempi successivi nel senso che questo potrebbe implicare un'imperfezione nell'uomo, afferma anche che la natura che può raggiungere il bene perfetto, Dio stesso, anche se ha bisogno dell'aiuto esteriore, è di condizione più nobile di quella che non può in nessun modo conseguirlo³. La sintesi di san Tommaso riesce a mantenere uniti vari punti difficili da armonizzare; afferma con chiarezza l'esistenza di un solo fine dell'uomo, Dio stesso, che non si raggiunge se non con la grazia, ed è quindi un fine «soprannaturale». Nello stesso tempo si riflette direttamente su un doppio ordine di gratuità. Nonostante ciò, non è stato possibile mantenere l'equilibrio di questa sintesi per molto tempo. Così la distinzione dei due ambiti di gratuità, in se stessa corretta ed anche necessaria, di fatto ha portato ad una definizione dell'uomo a partire dalla sua «natura», dalla quale sono scomparsi gli aspetti del suo essere che più direttamente riguardano la sua relazione con Dio, che in questo modo non hanno più alcuna rilevanza ontologica nella costituzione dell'uomo. Il punto di partenza non è stato più l'uomo realmente esistente, ma una nozione astratta di natura umana che può realizzarsi nell'elevazione alla grazia o senza di essa. Il concetto di «uomo» abbraccerebbe così il realmente esistente e quello che sarebbe potuto esistere.

¹ Cfr. *STh* I q. 111, a. 1; *Comp. Theol.* 1, 214.

² Cfr. soprattutto *STh* I q. 12, a. 1: l'intelletto creato deve poter vedere Dio perché diversamente o non raggiungerebbe mai la felicità o la sua felicità consisterebbe in qualcosa che non è Dio; e questo sarebbe estraneo alla fede. Anche I q. 73, a. 2; I-II q. 3, a. 8; *CG* III 25. 37. 49-52. 57; *Comp. Theol.* I 104.

³ Cfr. tra gli altri testi *STh* I q. 12, a. 4-5; I-II q. 5, a. 5; q. 109, a. 5; q. 114, a. 2, ecc. Su san Tommaso e l'evoluzione successiva, cfr. J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952; recentemente A. VANNESTE, *Saint Thomas et le problème du surnaturel*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 64 (1988) 348-370; una breve sintesi della discussione recentente si può vedere in S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 57-62.

In modo simile, alla «natura» dovrà corrispondere una perfezione propria nel suo ordine. Dovrà avere in se stessa i mezzi per conseguire i suoi fini. Se ciò è così, non si potrà parlare del desiderio dell'uomo di vedere Dio, perché è chiaro che questa finalità si raggiunge soltanto per dono di Dio, con l'aiuto della grazia. Per il Cayetanus questo desiderio viene dato all'uomo solamente perché di fatto è stato chiamato da Dio alla visione divina, elevato alla grazia; in questo senso si parla di appetito «naturale»⁴. Ugualmente significativa è la posizione di F. Suarez, per il quale non c'è nell'uomo appetito della felicità soprannaturale, precisamente perché non c'è una potenza naturale per essa. Se esistesse l'appetito, si verificherebbe per esso ciò che si verifica per le altre «velleitates» che non portano di fatto a conseguire la cosa desiderata né provocano l'inquietudine di colui il quale non raggiunge ciò che nel fondo appetisce⁵.

Dietro questa concezione cattolica si trova senza dubbio il desiderio di salvaguardare la gratuità del dono della grazia, del soprannaturale, che non può essere una conseguenza della creazione dell'uomo. Le proposizioni di Bayo condannate nel 1567 da Pio V vanno esattamente in questa direzione. Riporto quella che è forse la più significativa: «L'elevazione ed esaltazione della natura umana al consorzio con la natura divina fu dovuta all'integrità della prima creazione, e quindi si deve dire che è naturale, non soprannaturale» (DS 1921). Di fronte alla confusione dei due ordini di grazia, si spiega la tendenza non soltanto a differenziare la natura e la grazia, ma a considerare la prima il più completa ed autosufficiente possibile. Si sviluppa così la nozione della «natura pura», come quello stato in cui l'uomo avrebbe i beni della natura senza l'elevazione all'ordine soprannaturale. Inoltre si è creduto di poter determinare con sufficiente precisione quali sarebbero i contenuti di questa natura. Si è giunti ad identificare essa con lo stato in cui l'uomo si trova dopo che è caduto nel peccato: la differenza che esisterebbe tra l'uomo caduto e quello meramente naturale

sarebbe quella che c'è tra lo «spogliato e il nudo» (*tamquam spoliatus a nudo*). Questi tentativi però di determinare i contenuti della natura e della sua consistenza (per eliminare qualsiasi sospetto di «esigenza» dell'elevazione all'ordine soprannaturale, che inevitabilmente comprometterebbe la gratuità di quest'ultimo), ebbero come conseguenza che quest'ordine nello stesso tempo in cui appariva come non dovuto, appariva anche come estrinseco all'essere dell'uomo, come non appartenente al medesimo. Si parla, in effetti, di una finalità naturale dell'uomo, di alcuni mezzi per raggiungerla, ecc. Il risultato, evidentemente non voluto, è stato che l'uomo può prescindere da Dio per essere se stesso, che non ha bisogno dell'intima relazione con Lui per la sua realizzazione. II. de Lubac pensa che, per i motivi che abbiamo appena detto, questa concezione teologica è stata uno dei fattori che hanno contribuito allo sviluppo del secolarismo⁶.

I problemi recenti

Già alcuni decenni fa la teologia cattolica iniziò a sperimentare l'insufficienza delle idee che avevano dominato durante i secoli precedenti. La reazione si rivolse soprattutto contro l'estrinsecismo che aveva ridotto il soprannaturale ad una specie di piano superiore senza relazione diretta con la vita. La riscoperta della dottrina del desiderio naturale di vedere Dio secondo san Tommaso fu lo stimolo per la nuova impostazione della questione⁷. Il passo dal desiderio alla esigenza è certamente sottile, e si poté suscitare l'impressione che alcuni teologi cattolici lo avessero fatto. Da qui l'intervento di Pio XII nell'enciclica *Humani generis* dell'anno 1950, che avverte la negazione della gratuità dell'ordine soprannaturale da parte di coloro che affermano che Dio non avrebbe potuto

⁶ Cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, 42; *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 282.

⁷ Bisogna tener presente anche l'influsso di M. BLONDEL, soprattutto nella sua nota opera *L'action*, pubblicata nel 1893; si può vedere H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, du Seuil, Paris 1961.

⁴ In I-II, q. 3, a. 8, l'appetito è naturale nell'uomo chiamato alla patria.

⁵ Cfr. F. SUAREZ, *De ultimo fine hominis*, disp. XVI, *De appetitu beatitudinis*.

creare esseri dotati di intelletto senza chiamarli ed ordinarli alla visione beatifica (cfr. DS 3891). Prima e dopo di questo momento, e con questo punto di riferimento per quelli che hanno scritto dopo questo intervento magisteriale, la questione fu ampiamente dibattuta tra i principali teologi cattolici di quel periodo⁸.

Senza entrare nei dettagli della discussione che, anche se con minore vivacità, dura fino ad oggi, credo che si possano proporre come sintesi i seguenti punti:

1. Non bisogna prendere come punto di partenza l'uomo astratto nella «natura pura», ma l'uomo concreto che esiste, nella cui costituzione la vocazione alla comunione con Dio in Cristo non è qualcosa di marginale né di secondario. Noi abbiamo già fatto riferimento alla creazione dell'uomo ad immagine di Dio, chiamato alla piena conformazione a Cristo perché già sin dal primo istante il primo Adamo porta in sé le tracce del secondo. Non c'è quindi un'altra finalità per l'uomo, ed essa è contemporaneamente immanente e trascendente al suo proprio essere. La sua intrinseca perfezione non è che in Dio. Il cosiddetto problema del «soprannaturale» è in fondo quello della creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza divine, con la tensione che comportano i termini di «creatura» e di «immagine di Dio».

⁸ Tra la immensa bibliografia e oltre ai trattati e ai manuali (cfr. cap. 1) si può vedere, P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924; G. DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, in «Recherches de Sciences Religieuses» 14 (1924) 193-246; *De la place du surnaturel...Précisions théologiques*, ibid. 481-496; *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, in «Nouvelle Revue Théologique» 65 (1938) 1153-1176; *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*, in «Gregorianum» 29 (1948) 435-463; J.E. O'MAMONY, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Dublin 1929; H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, in «Recherches de Sciences Religieuses» 35 (1948) 481-521; H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; *Duplex hominis beatitudo*, in «Recherches de Sciences Religieuses» 35 (1948) 290-299; *Le mystère du surnaturel*, ibid. 36 (1949) 80-121; *Agostinismo e teologia moderna; Il mistero del soprannaturale* (cfr. nota 6); *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980; L. MALEVEZ, *L'Esprit et le désir de voir Dieu*, in «Nouvelle Revue Théologique» 69 (1947) 3-31; *La gratuité du surnaturel*, ibid. 75 (1953) 561-586; 673-689; K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 43-77; *Natura e grazia*, ibid. 79-112; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* (cfr. nota 22 del c. 3), 283-323; *Der Begriff der Natur in der Theologie*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 73 (1953) 452-461; J. ALFARO, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, in «Gregorianum» 38 (1957) 5-50; *Il problema teologico della trascendenza ed immanenza della grazia*, in *Cristologia e antropologia*, 256-387; recentemente, E. BENVENUTO, *Considerazioni (inattuali) sul mistero del soprannaturale*, in *Rassegna di «Teologia»* 30 (1989) 331-352.

2. Data la sua creazione in Cristo, e la sua creazione ad immagine di Dio, l'uomo si trova da sempre nell'«ordine soprannaturale». K. Rahner ha reso famosa la sua espressione di «esistenziale soprannaturale», come aspetto della realtà concreta dell'uomo. Tutti gli uomini, sia accettando che rifiutando, si trovano da sempre in quest'ordine, non soltanto quando sono giustificati. Altri, per mettere più in evidenza il senso cristologico della chiamata divina alla comunione, usano l'espressione «esistenziale cristico»⁹; meno felice è l'espressione «esistenziale sopraggiunto» (*surajouté*)¹⁰, perché suggerisce l'idea di un'aggiunta esteriore. In ogni caso questa dimensione appartiene all'essenza concreta dell'uomo, di ogni uomo.

3. Tutto ciò non implica che bisogna abbandonare l'idea del doppio piano della gratuità. Piuttosto bisogna insistere su di essa. Però bisogna farlo ponendo al centro delle riflessioni Cristo nel quale e per il quale tutto sussiste e verso il quale tutto cammina. La creazione è frutto della libertà e dell'amore di Dio, però l'incarnazione del Figlio e il dono dello Spirito costituiscono un nuovo atto di libertà divina irriducibile al precedente. C'è qui una gratuità incomparabilmente maggiore, in quanto è Dio stesso che esce da sé e si dona a noi. È quindi la gratuità dello stesso Cristo quella che sta in gioco. Soltanto a partire da essa ha senso parlare della gratuità dell'elevazione all'ordine soprannaturale. E questa gratuità della missione e del dono del Figlio da parte del Padre è tale persino in un mondo creato con la mediazione di Cristo. L'evento Cristo non ha altro presupposto se non l'amore di Dio per il mondo e gli uomini. La salvaguardia della gratuità dell'elevazione all'ordine soprannaturale non è altro che pertanto la salvaguardia di questa gratuità radicale. Se la creazione non implica l'incarnazione, neppure l'esistenza di un essere razionale implica che Dio debba chiamarlo alla comunione con Lui, alla partecipazione alla sua vita e alla visione della sua essenza. La radicale

⁹ Così G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 80-90.

¹⁰ Così L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*, 686-689.

gratuità di Cristo richiede quindi che si mantenga la conseguenza di questa gratuità in noi, la chiamata alla partecipazione alla filiazione divina di Cristo che viene dal fatto dell'incarnazione e dal mistero pasquale di Gesù e dal dono dello Spirito. Inoltre bisogna tenere presente che la gratuità radicale della grazia non viene in primo luogo dal fatto che gli uomini siano peccatori. La gratuità si afferma primariamente in relazione alla nostra condizione di creature, che come tali non hanno nessuna esigenza di fronte al Creatore. Il fatto che Dio, nella sua infinita misericordia, dia il suo amore a colui che volutamente lo ha rifiutato e si è reso indegno di Lui, è una prova in più (forse la più grande) della sua bontà senza limiti, ed evidenzia con maggiore intensità la libertà della sua autocomunicazione visto che noi ci siamo resi volutamente indegni di essa.

4. Il doppio piano della grazia non implica che possiamo distinguere con tutta chiarezza in noi ciò che viene dalla nostra «natura» o condizione creaturale e ciò che proviene dalla grazia. I due aspetti sono presenti in noi e nella nostra esperienza inseparabilmente¹¹. Se in altri momenti si tendeva a considerare come punto di partenza la natura umana, alla quale veniva ad aggiungersi l'ordine soprannaturale, adesso si preferisce procedere per «sottrazione», cioè, partendo dalla realtà del nostro essere, la «natura» sarebbe ciò che resterebbe dopo aver tolto mentalmente ciò che in noi procede dall'elevazione soprannaturale. K. Rahner ha parlato in questo contesto della natura come «concetto residuale»¹², e, seppur con diverse sfumature, altri autori lo hanno seguito¹³. La natura pura (o, nella terminologia di altri, «astratta») diventa così un'ipotesi limite, necessaria soltanto per mantenere la gratuità

¹¹ Accettato questo punto sostanzialmente da quasi tutti i teologi, ci sono delle differenze riguardo al grado di determinazione dei contenuti della «natura». Se H.U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, 460, caratterizza come «agnosticismo» la sua posizione su questo punto, J. ALFARO si preoccupa ripetutamente di mettere in evidenza le determinazioni intelleggibili dell'uomo al di fuori dell'ordine della grazia, cfr. *Il problema teologico*, 321.

¹² Cfr. K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, 69.

¹³ Così H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 301; cfr. *Der Begriff der Natur in der Theologie*, 454. Anche J. ALFARO, *Il problema teologico*, 391; cfr. dello stesso autore, *Natura*, in SM V, 572 s.

dell'incarnazione e quindi dell'elevazione all'ordine soprannaturale¹⁴. Data l'impossibilità di definire i contenuti materiali della «natura», quest'ultima viene definita in relazione alla condizione creaturale dell'uomo. Da qui alcune proposte di sostituire il termine «soprannaturale» con «sopracreaturale» o altri analoghi¹⁵. Naturalmente è anche possibile e forse desiderabile cercare di prescindere da tutto questo tipo di terminologia. Comunque, questo problema sarà sempre una questione teologica centrale per chiarire il mistero dell'uomo e il paradosso della chiamata della creatura a partecipare alla vita divina per mezzo di Gesù Cristo.

¹⁴ Cfr. ALFARO, *Il problema teologico*, 272-281; H.U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur*, 454; K. RAHNER, *Natura e Grazia*, 117 s. Come si sa, H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, 85 ss.; 110-117, rifiuta l'ipotesi della natura pura; nonostante ciò, sembra confrontare la sua opinione con quelli che la prendono come punto di partenza e definiscono i suoi contenuti. Inoltre, anch'egli afferma la possibilità di esistenza di un mondo e di una umanità senza la destinazione alla grazia; ma si tratterebbe di un altro mondo e di un'altra umanità; questa idea non è molto lontana dalla «natura astratta»; l'interesse di de Lubac è di salvare la gratuità della grazia nell'uomo realmente esistente, non in rapporto con i possibili (*ibid.*).

¹⁵ Così ALFARO, *Il problema teologico*, 288; io stesso ho proposto qualcosa di simile, cfr. *Antropologia teologica*, 128 ss., con le ragioni di ciò. H.U. von Balthasar è stato forse il primo ad identificare esplicitamente la natura con la creaturalità; cfr. *La teologia di Karl Barth*, 303: «la natura... è la creaturalità in quanto tale»; cfr. anche 310.

V.
L'UOMO PECCATORE.
IL PECCATO ORIGINALE

Dopo aver parlato della costituzione fondamentale dell'uomo, in cui la chiamata di Dio alla comunione con Lui occupa un ruolo così determinante, dobbiamo passare adesso a considerare la seconda parte di questa nostra breve introduzione all'antropologia: l'uomo peccatore, non solo perché pecca personalmente, la nostra esperienza in questo senso non lascia alcuna ombra di dubbio, ma perché si trova inserito in una storia di peccato, che, secondo i racconti biblici, ha inizio al principio della storia ed abbraccia tutta l'umanità. Nella tradizione della Chiesa, la riflessione su questa peccaminosità universale è legata alla dottrina del «peccato originale», nella sua doppia dimensione di primo peccato all'inizio della storia e degli effetti che, a partire e come conseguenza di esso, soffre ogni uomo e tutta l'umanità. Si cercherà di vedere, quindi, in che cosa consista e quale sia l'origine della divisione interna dell'uomo e dell'umanità.

La dottrina del peccato originale non è altro che l'aspetto negativo della solidarietà degli uomini in Cristo. Essa presuppone contemporaneamente che l'uomo sia stato creato da Dio «nella grazia», che sin dal primo momento Dio abbia offerto all'uomo la sua amicizia. Soltanto partendo da ciò ha senso parlare di peccato come rottura dell'alleanza con Dio, della comunione con Lui. Inoltre, quanto è stato detto sull'essere dell'uomo nel capitolo precedente, ha come conseguenza il fatto che non possiamo pensa-

re concretamente ad un essere umano né all'umanità concreta senza questa offerta della comunione con Dio e della grazia. Nella teologia tradizionale c'è stato un dibattito riguardo al problema se questa grazia o amicizia originaria dell'uomo con Dio fosse già grazia di Cristo. Anche questa questione dovrebbe essere stata risolta con ciò che abbiamo detto nei paragrafi precedenti. Non conosciamo altra «grazia» se non quella dell'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo suo Figlio. Se il primo Adamo è figura di quello che doveva venire, già nel primo istante Dio ha dovuto offrirgli la sua grazia in vista di Gesù che è questa «grazia» in persona. E a partire da questa grazia e dall'amicizia con Dio che essa significa devono essere viste anche le conseguenze antropologiche di armonia dell'uomo con se stesso, con gli altri e con la natura, che la Bibbia ci presenta in un modo così suggestivo nel racconto del paradiso. L'affermazione fondamentale per ciò che si riferisce allo «stato originale» è precisamente questa, che l'uomo nello stato di armonia con Dio nel quale è stato creato e a cui è stato destinato è anche un essere integrato nelle sue dimensioni personali, cosmiche e sociali. Non possiamo neppure dimenticare la dimensione escatologica di questi racconti protologici: il disegno originale di Dio si realizzerà alla fine dei tempi¹.

La dottrina del peccato originale appare oggi più che negli ultimi tempi centrata sull'aspetto teologico e su quello cristologico, una volta che è stata «scaricata», per così dire, da questioni che sono piuttosto di indole scientifico-naturale, ma che sembravano intimamente legate ad altre di interesse dogmatico e di interpretazione della Scrittura: valore «storico» dei primi capitoli della Genesi, problemi dell'evoluzione, del poligenismo o monogenismo², ecc. Inoltre, l'esposizione della dottrina del peccato originale non può essere fatta in modo tale da sembrare di mettere in dubbio la volontà salvifica universale di Dio, l'efficacia della redenzione di

¹ Cfr. F. GARCÍA LÓPEZ, *El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento* (cfr. nota 3 del c. 3); *Lettera di Barnaba* 6, 13: «Faccio le ultime cose come le prime».

² Cfr. su questa ultima questione la differenza tra la enc. *Humani generis* di Pio XII dell'anno 1950 (cfr. DS 3897), e il discorso di Paolo VI del 1966; cfr. AAS 58 (1966) 651 ss.

Cristo, ecc. Piuttosto bisogna fare il contrario. Soltanto alla luce della salvezza di Gesù e per spiegare in che cosa essa consista si parla della situazione di peccato in cui si trova l'umanità. Se c'è qualcosa di chiaro nel Nuovo Testamento e nella tradizione è che la dottrina del peccato originale si è sviluppata soltanto a partire dalla prospettiva della salvezza che Gesù ci offre e non come un insegnamento «previo» alla cristologia.

L'insegnamento biblico

La dottrina del «peccato originale» non si deduce senz'altro dal racconto di Gn 2-3. Solo alla luce della reinterpretazione che il Nuovo Testamento e la tradizione danno di questi racconti si sviluppa la dottrina di cui noi ci stiamo occupando. Nonostante ciò, non possiamo disprezzare l'insegnamento che l'AT ci offre; sono «prolegomeni»³ allo sviluppo dottrinale posteriore. D'altra parte il racconto di Gn 2-3 non deve essere considerato isolatamente: bisogna vederlo nell'insieme delle idee del peccato e della sua universalità nell'Antico Testamento. Le constatazioni di quest'ultima sono frequenti, soprattutto nella letteratura sapienziale (cfr. Pro 20,9; Sir 7,20; Gb 4,17; 14,4; Sal 51,7; 143,2); i profeti ci trasmettono l'esperienza del fatto che il peccato dei padri ha influsso sui figli, che essi seguono il cammino di perdizione tracciato da quelli e che sono persino peggiori dei padri (cfr. Ger 2, 5-8; 3, 25; 7, 22 ss.; Ez 2, 3 ss.; 16, 44; Os 10, 9; Am 2, 4; Sal 106, 6); il riconoscimento sempre più chiaro della responsabilità personale del peccatore (cfr. Ger 31, 29 s.; Ez 18, 3 ss.) non si oppone a questa esperienza; si tratta piuttosto di prospettive com-

³ Così dice il titolo del noto libro di J. SCHARBERT, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Herder, Freiburg 1968, che ha avuto molto influsso nella teologia cattolica. Su Gn 1-3 recentemente, cfr. J. BERNARD, *Genèse 1-3. Lecture et traditions de lecture*, in «Mélanges de Sciences Religieuses» 43 (1986) 57-78; cfr. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988; N. LOHFINK, *Das vorpersonale Böse*, in *Das Jüdische in Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg 1987, 167-199.

plementari. In un ambiente in cui la solidarietà nel male (anche nel bene; pensiamo a Gn 12, 3) e l'influsso del peccato di alcuni sugli altri viene comunemente ammesso, lo yahvista tenta una spiegazione «etiologica» delle circostanze del suo tempo (il peccato concreto del momento, l'infedeltà dei re di Israele, ecc.) risalendo alle origini dell'umanità. Un atto peccaminoso all'inizio determina in qualche modo il destino successivo degli uomini; c'è una specie di concatenazione di peccati e di conseguenze del peccato (cfr. già Gn 4,8. 23-24, ecc.), che ci mostra che il male non viene da Dio, ma dall'uomo. Insieme a ciò, nello stesso tempo ci viene spiegato in che cosa consista il peccato dell'uomo: nel voler essere come Dio, nella sua autosufficienza che rifiuta il dono del Signore. In rapporto a quello che adesso più ci interessa: il peccato genera peccato, l'uomo è solidalmente responsabile del suo destino sulla terra.

Il brano neotestamentario più importante nello sviluppo della dottrina del peccato originale è senza dubbio Rm 5,12-21. È chiaro che non possiamo fare qui un'esegesi dettagliata del testo. Però è importante segnalare l'obiettivo cristologico: in Lui c'è la salvezza, la grazia, la giustificazione, che si acquista per la fede in Lui e non per le nostre proprie opere. Nella giustificazione e nella grazia c'è qualcosa di previo alla nostra decisione e al nostro operare, la salvezza che in Cristo è già realtà, come anche c'è qualcosa di previo alla nostra opzione personale al peccato da cui Gesù ci libera. È il potere del peccato (*hamartia*) che è entrato nel mondo per mezzo di un uomo, che ha dato luogo alla morte; e questa è passata a tutti perché (una volta che si è compiuta la condizione di ciò) tutti hanno peccato (cfr. Rm 5, 12). A causa del primo peccato entra nel mondo la forza del peccato che travolge tutti gli uomini, che peccano a loro volta personalmente. Questa forza del male fa sì che ognuno ratifichi l'opzione di Adamo. Così per la disobbedienza di uno tutti sono stati costituiti peccatori; allo stesso modo per l'obbedienza di uno, di Cristo che ci precede, tutti saranno costituiti giusti (v. 19). Cristo e la grazia prevalgono sul peccato, perché «là dove abbondò il peccato so-

vrabbondò la grazia» (v. 20). Cristo ci libera dal potere del peccato che ci rende schiavi con la sua obbedienza, alla quale noi aderiamo per mezzo della fede. Il peccato che ci attanaglia è, di conseguenza, quello da cui Gesù ci ha liberato. Questa forza del peccato, che viene da Adamo, è in tutti, è qualcosa di previo alle nostre opzioni personali.

Lo sviluppo storico della dottrina

Nella storia della dottrina del peccato originale due momenti fondamentali meritano una speciale attenzione: sant'Agostino e la crisi pelagiana, e il concilio di Trento, il cui decreto «de peccato originali» costituisce la dichiarazione magisteriale di più alto livello e più completa sull'argomento.

Al primo di questi due momenti storici dobbiamo la denominazione di «peccato originale», che in seguito sarà utilizzata dalla tradizione. Di fronte alla sottovalutazione della forza del peccato da parte dei pelagiani, che vedevano in Adamo soltanto un cattivo esempio, Agostino insisterà fortemente sulla realtà del peccato in ogni uomo a meno che egli non sia stato liberato mediante il battesimo. Ad Agostino, in questo suo ragionamento sarà di aiuto la lettura del finale di Rm 5, 12, «in quo omnes peccaverunt», «nel quale (Adamo) tutti hanno peccato». Anche i bambini sono «peccatori», perché se non lo fossero Cristo non sarebbe morto anche per loro. Visto che non hanno potuto peccare personalmente, essi contraggono il peccato di Adamo con la generazione. Da questo peccato libera il battesimo, e quindi anche ai bambini verrà amministrato per la remissione dei peccati⁴. Diversi elementi che prima di Agostino si trovavano dispersi nella tradizione, nel suo pensiero troveranno una coerente sistematizzazione. Tra di essi possiamo citare l'esperienza della concupiscenza, la solidarietà in Adamo, la

⁴ Cfr. tra gli altri molti testi, *De pec. mer. et rem.* I 12, 15; 16, 21; 28, 55; *De nup. et conc.* II 33, 56, ecc.

«morte dell'anima»⁵. Un elemento importante è senza dubbio l'unità dell'umanità, che ha in Adamo il suo capo, e da qui l'unità nel peccato che proviene da Adamo. E se bisogna elogiare sant'Agostino per la sua decisa difesa della necessità che tutti gli uomini abbiamo di Cristo e della sua salvezza, bisogna anche dire che egli probabilmente non ha pensato a questo primato di Cristo fino alla fine ed ha visto un'unione degli uomini in Adamo previa a quella che li unisce in Cristo; di conseguenza egli ha avuto la tendenza a vedere tutta l'umanità dapprima racchiusa nella massa di peccato per poi giungere alla liberazione di Cristo (può essa raggiungere tutti?); il Nuovo Testamento però parla anche dell'elezione di tutti gli uomini in Cristo prima della creazione (cfr. Ef 1,3 ss.)⁶.

L'influsso di sant'Agostino sui documenti magisteriali occasionati dalla controversia pelagiana e dalle sue conseguenze è abbastanza evidente; i concili provinciali di Cartagine (anno 418) e di Orange (anno 529), approvati successivamente dai papi, sono i punti di riferimento più importanti (cfr. DS 222-224 e 371-372, per ciò che riguarda il peccato originale). Il contenuto di questi canoni passerà, certamente non senza alcuni cambiamenti di accentuazione, nei canoni del decreto sul peccato originale del concilio di Trento.

Insieme alla tradizione agostiniana, che insiste molto sulla concupiscenza e sul disordine interno come conseguenza del peccato originale, la linea anselmiana porrà l'essenza del medesimo sulla privazione della giustizia originaria. San Tommaso realizzerà la sintesi di entrambe, facendo consistere il peccato originale formalmente nella privazione della giustizia originaria e materialmente nella concupiscenza⁷.

Il concilio di Trento è, come abbiamo detto, l'altro momento capitale nello sviluppo e nella definizione della dottrina del pecca-

⁵ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 109 ss.

⁶ Cfr. G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 456-461; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 340-341.

⁷ Cfr. *STh* I II, q. 81-83.

to originale. La situazione a cui Trento deve fare fronte è diversa da quella in cui si vennero a trovare i concili durante la crisi pelagiana e semipelagiana.

Se qui ciò che aveva causato la controversia era la negazione o sottovalutazione del peccato originale, a Trento si tratta in qualche modo del contrario. Dinnanzi alle tendenze di Lutero di considerare la natura umana totalmente corrotta a partire dal peccato, Trento deve affermare che questa natura, anche se ferita, si mantiene integra in ciò che è sostanziale, e deve anche affermare la trasformazione intrinseca dell'uomo giustificato e la realtà della giustificazione del peccatore. Da qui il canone 5, il più caratteristico per la novità: il peccato originale non può essere identificato con la concupiscenza, che rimane nel battezzato, ma che non nuoce a chi lotta contro di essa con la grazia di Dio. Non possiamo qui riportare né studiare nei dettagli il contenuto dei canoni (cfr. DS 1510-1516).

Mi limiterò a riassumere, con qualche commento personale, quanto M. Flick e Z. Alszeghy hanno scritto sui diversi livelli delle affermazioni conciliari, che credo continui ancora ad essere una valida chiave di lettura del decreto di cui ci stiamo occupando⁸.

Anzitutto bisogna scoprire un livello *cristologico*: si afferma che non c'è salvezza per gli uomini se non per mezzo di Gesù Cristo; questo vale persino per quelli che non hanno peccato personalmente; anche per costoro Cristo è necessario per la salvezza. Il Concilio non entra nella considerazione del problema a cui abbiamo accennato trattando di sant'Agostino, cioè se l'unione degli uomini in Cristo sia o no previa all'unione in Adamo. Il punto di partenza di Trento è la situazione attuale dell'umanità sottomessa al peccato (cfr. quanto diremo sul livello antropologico). Si concentra su quest'affermazione soprattutto il canone 3. In secondo luogo verrebbe il livello *ecclesiologico-sacramentale*; la salvezza di Cristo si realizza per e nella Chiesa, nella quale si entra mediante il sacramento del battesimo che ci inserisce in Cristo. Si riferiscono a

⁸ Cfr. *Il peccato originale*, 139.

questo livello specialmente i canoni 3 e 4 (cfr. anche DS 1524, nel decreto tridentino sulla giustificazione). Il terzo livello sarebbe quello *antropologico*; lo stato dell'umanità in quanto non incorporata a Cristo è di isolamento da Dio, e pertanto di peccato, di mancanza e di privazione della santità e della giustizia in cui Dio ha creato l'uomo, e ciò ha fatto sì che l'uomo, nel suo corpo e nella sua anima, sia stato cambiato in peggio (canoni 1-3). Il quarto livello è quello *etiologico*, che tratta della causa della situazione di miseria in cui si trova l'umanità. Si tratta di un'azione peccaminosa dell'uomo, collocata all'inizio della storia, che non ha danneggiato soltanto Adamo ma tutti gli uomini, i quali per questo fatto sono diventati «peccatori» (canoni 1-3, specialmente il c. 2). Le affermazioni centrali del canone 5 ci sono già note⁹.

Osserviamo anche qui ciò che abbiamo detto rispetto a san Paolo e sant'Agostino. La dottrina del «peccato originale» non è qualcosa che si afferma per se stessa, ma per mettere in evidenza la funzione salvifica di Gesù Cristo. È importante a questo proposito considerare la redazione del c. 3, in cui la frase principale si riferisce alla liberazione dal peccato mediante l'opera di Gesù Cristo, mentre le affermazioni che si occupano direttamente del peccato originale e delle sue conseguenze si trovano nelle frasi subordinate. Nella nostra riflessione sistematica prenderemo in considerazione questo elemento¹⁰.

⁹ Sul decreto tridentino sul peccato originale, cfr. specialmente, A. VANNESSE, *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*, in «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 355-368; dello stesso, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, *ibid.* 87 (1965) 688-726; D. FERNÁNDEZ, *Doctrina del Concilio de Trento sobre el pecado original*, in *XXIX Semana Española de Teología*, Madrid 1970, 257-293; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Il decreto tridentino sul peccato originale*, «Gregorianum» 52 (1971) 595-635; degli stessi, *Il peccato originale*, Firenze 1972, 129-168; J. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 103-152; F. FROST, *Le concile de Trente et le péché originel: les canons et leur élaboration*, in P. GUILLY (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux-Lille 1975, 69-79; A. DE VILLALMONTE, *Qué «enseña» Trento sobre el pecado original*, in «Naturaleza y gracia» 26 (1979) 169-248; L. SCHEFFCZYK, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt*, in «Forum Kat. Theologie» 6 (1990) 1-21.

¹⁰ Altri interventi magisteriali non hanno la rilevanza delle dichiarazioni del concilio di Trento. Cfr. DS 1946 ss., contro Baio; 2319, contro Giansenio; nel Vaticano II ha una speciale importanza GS 13. Due interventi particolarmente importanti di Paolo VI in AAS 58 (1966) 651 ss., a cui noi abbiamo già fatto riferimento; 60 (1968) 439, il «Credo del popolo di Dio».

Dobbiamo cercare anzitutto di chiarire la questione terminologica. In primo luogo dobbiamo indicare che il «peccato originale» è chiamato peccato soltanto analogicamente rispetto al peccato personale. L'uso del termine «peccato» in un senso univoco ha portato nel passato a delle difficoltà insuperabili, quando si è voluto, per es., determinare in quale senso il peccato originale sia volontario, essendo la volontarietà un elemento essenziale alla nozione di peccato personale. Oggi su questo punto tra i teologi c'è un ampio accordo. Chiamiamo «peccato» il peccato originale perché separa da Dio, perché allontana l'uomo dalla sua vocazione, in una parola, perché la relazione con Dio viene segnata da esso in modo negativo. In secondo luogo non sarà inutile notare che la teologia tradizionale distingue parlando del peccato originale tra il cosiddetto «peccato originale originante» e il «peccato originale originato». Il primo è il peccato commesso all'inizio della storia che ha dato origine al male in cui adesso viviamo e sperimentiamo, il secondo sono esattamente queste conseguenze negative in noi, la nostra situazione di isolamento da Dio che ha nel peccato «originante» la sua causa e il suo fondamento. Più della prima ci interessa soprattutto questa seconda questione. In effetti, come già faceva la Scrittura, l'interesse per l'origine è subordinato all'interesse per l'attuale situazione in cui noi ci troviamo. Il ricorso all'origine non ha altro senso che il chiarimento della nostra attuale condizione di separazione da Dio e quindi di «peccato».

Dobbiamo partire da un presupposto, la vocazione degli uomini alla comunione con Gesù. Non possiamo considerare la dottrina del peccato originale come qualcosa di «anteriore» alla cristologia e alla soteriologia. La storia a tal proposito è chiara. Soltanto in relazione alla salvezza di Gesù ha senso domandarci da che cosa Cristo ci libera. Se è vero che il peccato può essere conosciuto prima di conoscere Cristo, non è meno certo che solamente davanti alla manifestazione dell'amore di Dio in Gesù si può totalmente prendere in considerazione ciò che il peccato significa. Poi-

ché esso non è soltanto la trasgressione di una legge del Creatore, ma il rifiuto dell'amore offertoci da Dio. Israele è divenuto sempre più consapevole del peccato alla luce dell'alleanza; per il cristiano questa coscienza si acquista definitivamente alla luce della croce di Gesù, nella quale appare la dimensione e la gravità del peccato umano. Se il messaggio cristiano sul peccato non può essere separato da quello del suo perdono, anzi, se il punto centrale di questo messaggio sta proprio nel perdono, allora non possiamo dire altra cosa in rapporto al peccato originale. La redenzione di Cristo e il battesimo che ci incorpora a Lui e alla Chiesa devono necessariamente essere presi in considerazione in questo contesto. Se noi non lo facciamo esplicitamente è per motivi di economia di spazio e di distribuzione degli argomenti. Ma c'è ancora di più. Abbiamo già insinuato nelle nostre considerazioni iniziali e nei cenni storici che la solidarietà tra gli uomini, di fatto non ha il suo primo fondamento in Adamo, ma in Cristo. Cristo è «capo» dell'umanità, non soltanto di ognuno di noi. Per questo tutti sono chiamati ad essere uno in Gesù e a cooperare alla realizzazione di questo disegno. Il peccato va sempre contro questo disegno, e solo a partire da esso si scopre la sua gravità, proprio perché si colloca in questo ambito di salvezza e di grazia. Per ciò il Cristo capo che ci presenta il Nuovo Testamento è allo stesso tempo il Signore morto e risorto, colui che ci riconcilia con il Padre e ci ristabilisce nell'amicizia con Lui, perduta con il peccato. La redenzione e liberazione dal peccato è una dimensione essenziale del significato universale di Gesù. Nello stesso tempo, comprendiamo ciò che la condizione peccaminosa dell'umanità significa solo a partire da quello che essa nega o ostacola, cioè l'unione degli uomini in Cristo e quindi tra noi stessi.

Possiamo partire da un dato dell'esperienza umana. Ad essa si richiama il concilio Vaticano II (cfr. GS 13) per confermare la realtà del peccato attestata dalla rivelazione. È l'esperienza della divisione dell'uomo, tanto nella sua vita personale come in quella sociale; la miseria a cui sta sottomesso, sia nella lotta interna tra il bene e il male, sia nella relazione con gli altri in tutti i piani in cui

questa si realizza. In questa situazione si trova ogni uomo che nasce in questo mondo; ed è una situazione tale, che l'uomo non può superarla solo con le sue proprie forze. I dati della rivelazione, che sono concordi con quest'esperienza, ce ne danno l'interpretazione. Ci dicono che questa situazione in cui noi ci troviamo, sia quella nostra interiore, sia quella dell'umanità intera, non è voluta da Dio, ma è la manifestazione e nello stesso tempo la causa del nostro allontanamento da Lui, della nostra incapacità di amarlo e di amare il prossimo, della nostra chiusura interiore. In questo senso parliamo di una situazione di «peccato», in cui tutti noi uomini ci troviamo per il fatto di venire al mondo. Parliamo di nozione di peccato analogica rispetto al peccato personale. Non si tratta infatti di un atto, ma di una situazione, di uno stato. E questa situazione è di perdizione, di mancanza di grazia, di schiavitù sotto il potere del male; per questo la denominazione di «peccato» non è impropria per designare questo stato. Siamo coinvolti in questo peccato prima di ogni decisione libera da parte nostra, e l'esperienza inoltre ci insegna che, giunti all'uso della nostra libertà, in una maggiore o minore misura, lo ratifichiamo con delle nostre libere decisioni, contribuendo ad aumentare il male, l'egoismo e l'ingiustizia che troviamo nel mondo che ci circonda.

Se chiamiamo peccato questa situazione è perché la consideriamo frutto della decisione umana, di una determinazione storica, non della costituzione essenziale dell'uomo. Il peccato è qualcosa di radicalmente distinto dalla finitudine dell'uomo, dalla sua perfettibilità, anche se ha in queste la sua condizione di possibilità. C'è peccato perché c'è libertà umana, e perché questa libertà può essere esercitata persino contro Dio, da cui essa deriva, e nello stesso tempo contro noi stessi. Nella libertà umana c'è sempre qualcosa di originale e di creativo, che non può essere ridotto a ciò che accade negli strati inferiori. Da qui la scarsa fortuna che hanno avuto i tentativi di spiegazione del peccato originale a partire dall'evoluzione cosmica, dalle tendenze negative della «controevoluzione». Così Teilhard de Chardin ha cercato di spiegare il

peccato originale come il risultato, sul piano dell'uomo, dei disordini che statisticamente appaiono in ogni sistema in via di organizzazione, come necessario sottoprodotto dell'unificazione a partire dal molteplice. Il male, il dolore fisico e la mancanza morale si introducono nel mondo in virtù della struttura dell'essere partecipato. Per questo il peccato originale sarebbe una realtà di ordine transtorico, più che un elemento della serie degli eventi storici. Il peccato originale esprimerebbe e personificherebbe la perenne legge della mancanza che sta nell'umanità in virtù del suo essere «in fieri». Cristo al contrario sarebbe colui che sorpassa in sé e in tutti noi le resistenze all'unificazione e all'ascesa spirituale che la materia rappresenta¹¹. Nonostante il riconoscimento dei meriti della visione cristocentrica di Teilhard, non sembra però che queste spiegazioni diano ragione degli insegnamenti biblici e della tradizione sul peccato.

È precisamente nella libertà umana e nelle sue caratteristiche che bisogna trovare la ragione dello stato di peccaminosità universale che chiamiamo peccato originale. K. Rahner, parlando proprio del peccato originale, ha scritto una bella pagina sulla codeterminazione della libertà di ognuno per la libertà degli altri. L'uomo agisce come soggetto libero in una situazione determinata dal punto di vista storico ed interumano, e quindi la situazione della nostra libertà è necessariamente configurata dalla libertà (e concretamente dalla colpa) degli altri¹². Possiamo esprimere la stessa idea a partire dalla nozione di «mediazione», così profondamente teologica e legata al messaggio cristiano. Il concilio Vaticano II (LG 62) ci ha ricordato (a proposito del caso singolare della Vergine Maria) che il fatto che Gesù sia il solo ed unico mediatore non elimina, ma suscita, mediazioni umane subordinate alla sua, di cui

¹¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions sur le péché originel*, in *Comment je crois* (Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin 10), Paris 1969, 217-230; cfr. anche nello stesso volume, *Christologie et évolution*, 95-113; *Le Christ évolutif*, 161-176; *Note sur quelques représentations possibles du Péché originel*, 59-70. Le riflessioni disperse negli scritti di Teilhard sono state sistematizzate ed approfondite da K. SCHMIDT-MOORMANN, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellungen, bleibender Glaube*, Olten 1969; ha seguito la stessa direzione anche J.L. SEGUNDO, *Teología abierta II*, Cristiandad, Madrid 1983, 345-486, parte intitolata *Evolución y culpa*.

¹² Cfr. *Corso fondamentale sulla fede*, 148, 153-155.

sono partecipazione ed espressione. L'unità di tutti in Cristo a cui noi abbiamo fatto riferimento come il disegno di Dio sull'umanità richiede la risposta positiva di tutti. Il bene e la grazia di Dio, per il suo disegno, arrivano a noi anche attraverso gli altri. La fedeltà personale a Dio non significa solamente il compimento della vocazione personale, ma la cooperazione al bene di tutti. Di conseguenza il peccato, che non è altro che un allontanamento personale da Dio, causa nello stesso tempo anche una rottura della mediazione di grazia per gli altri. L'uomo, nella sua infedeltà a Dio, non ha accettato di essere anche per gli altri canale della presenza di Dio e della sua grazia. Questa mediazione sociale dell'amore di Dio cessa di esistere, e non esistendo si converte in mediazione negativa, in ostacolo e rottura per lo sviluppo dell'essere umano¹³. Diventa necessario il nuovo inizio della mediazione di Cristo redentore, l'unico in cui il peccato può esser vinto.

Dalla rottura della pace con Dio scaturisce una situazione di allontanamento da Lui che riguarda tutti. Da qui che si producono nuovi peccati personali. Da qui che anche l'esistenza di chi viene al mondo è segnata dalla storia di peccato a lui anteriore. C'è una relazione tra gli uni e gli altri peccati, come anche c'è una relazione tra le azioni e gli atteggiamenti che cooperano per il bene e che provengono da Cristo. L'uomo si trova così separato da Dio, lontano dalla sua presenza, sottomesso al potere del male. La situazione a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio di queste linee è provocata dall'uomo, ratificata da ognuno di noi, assimilata in forma quasi-automatica inserendoci nelle istituzioni, nei costumi, ecc.¹⁴. Tutte queste condizioni non sono esteriori all'uomo, lo riguardano profondamente; per questo con la venuta al mondo l'uomo diventa «peccatore» in solidarietà con gli altri. La riflessione degli ultimi anni sul peccato originale è stata notevolmente influenzata dalle riflessioni di P. Schoonenberg sul «peccato del mondo». Data la situazione di peccato che in un certo modo

¹³ Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, 245 ss.

¹⁴ Cfr. A.M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983, 122-124.

giunge a prendere corpo nelle strutture del mondo e della società, chi in essa vive e si inserisce può vedersi reso incapace assolutamente di riconoscere certi valori. Questo sarebbe un «esistenziale» con cui noi abbiamo a che fare che precede la nostra decisione. Questa situazione è determinata dalla mancanza di mediazione di grazia; in questa visione vengono presi in considerazione tutti i peccati degli uomini, non soltanto il primo¹⁵. Ognuno dei nostri peccati personali ha quindi la sua parte nella creazione di questo «peccato del mondo» che a sua volta riguarda coloro che verranno dopo di noi¹⁶.

Credo che non si possa dubitare, prendendo in considerazione i dati biblici sulla solidarietà tra gli uomini, approfonditi nella riflessione teologica, che vede questa solidarietà alla luce del disegno divino di formare con tutti gli uomini il corpo di Cristo, sul fatto che la dottrina del peccato originale ci mostri l'aspetto negativo di una profonda unione tra gli uomini, che è parte innegabile e di capitale importanza nell'antropologia cristiana. Credo che per questo motivo, anche apprezzando i loro meriti, risultano insufficienti le teorie di coloro i quali non vedono nella dottrina del peccato originale se non la semplice constatazione della universalità del peccato¹⁷, o che riducono il problema del peccato al peccato personale di ognuno, perché pensano che le «strutture di peccato» o i peccati degli altri segnano gli uomini soltanto dall'esterno e

¹⁵ Cfr. P. SCHOONENBERG, *L'uomo nel peccato*, in *MySal*, vol. IV, 593-719; maggiori problemi ha suscitato la sua concezione sul primo peccato. In un modo o nell'altro le idee di S. hanno avuto influsso su di molti, direi su quasi tutti gli autori che hanno scritto dopo di lui; cfr. H.K. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Herder, Freiburg 1970; M.J. NICOLÁS, *Evoluzione e cristianesimo*, Massimo, Milano 1973; CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Desclée, Paris 1969; P. GRELOT, *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1973; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino...*, 421-522; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 299-386; J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit*, du Cerf, Paris 1989. Questi autori, con innegabili differenze tra di loro, hanno in comune, insieme agli altri già citati (K. Rahner, M. Flick - Z. Alszeghy), la considerazione non soltanto del primo peccato, ma di tutti i peccati dell'umanità, come parti integranti del «p.o. originante». Nello stesso tempo però insistono, anche se con diverse sfumature, nel dare importanza decisiva al «primo peccato».

¹⁶ Senza dubbio sta in rapporto con la dottrina tradizionale del peccato originale, anche se non si identifica esattamente con essa, quella più recente delle «strutture di peccato»; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 36-40.

¹⁷ Cfr. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Nauwerlaerts, Louvain-Paris 1971.

non riguardano la loro profonda personale relazione con Dio¹⁸. È tutta l'umanità che è stata riconciliata con Dio per mezzo di Cristo, non soltanto i peccatori individualmente, così come è anche l'umanità nel suo insieme, e non soltanto ognuno degli uomini, l'oggetto della salvezza e dell'amore di Cristo, perché, come più volte abbiamo ripetuto, la pienezza dell'uomo non consiste soltanto nella sua relazione personale con Dio, indipendentemente dagli altri, ma nell'inserimento con tutti i fratelli nel corpo di Cristo. Se le cose stanno così, non possiamo minimizzare le dimensioni e gli effetti sociali della grazia e del peccato.

Quando si è prodotto nell'umanità questo dominio del peccato? Quale è il valore del primo peccato, del «peccato di Adamo» di cui ci parlano la Bibbia e la tradizione? Non significa togliere importanza a questo primo peccato considerando tutta la massa di peccato dell'umanità? Non sembra che bisogna impostare la questione in termini alternativi. La maggior parte degli autori cattolici (cfr. quelli citati nella nota 15) mantengono il valore decisivo del primo peccato, anche se rinunciano a fare ipotesi sul come esso si sia potuto produrre. Non si vedono neppure obbligati a mantenere la posizione monogenista per difendere la discendenza di tutti da uno stesso uomo, né a pensare a questo primo «Adamo» come ad un uomo straordinario. Però in qualche momento questa storia di peccato ha avuto inizio, e l'universalità della medesima sembra che non ammetta altra spiegazione se non quella di situare questo momento agli inizi della storia umana. L'«umanità originante», per usare una terminologia di K. Rahner¹⁹, ha tracciato una determinata rotta nella storia del mondo e degli uomini, ha scatenato un processo che, lasciato a se stesso, è irreversibile. Tutto ciò evidentemente prescindendo dal grado di evoluzione e di sviluppo in cui questi primi uomini potevano trovarsi; ciò che è decisivo è

¹⁸ Meritano di essere menzionate, anche se il loro elenco supererebbe i limiti di questa opera, le numerose pubblicazioni di A. DE VILLALMONTE, in modo particolare la sua grande opera *El pecado original. Venticinco años de controversia (1950-1975)*, Nat. y Gracia, Salamanca 1978.

¹⁹ *Peccato originale ed evoluzione*, in «Concilium» 3, 2 (1967) 73-87.

la capacità di scelta, di libertà, che caratterizza l'essere umano, non le concrete condizioni di qualsiasi ordine in cui questa libertà è stata esercitata. In ogni caso l'umanità originaria era priva dei condizionamenti con cui adesso noi ci troviamo. Nella nostra esperienza quotidiana, ogni inizio, per il fatto di esserlo, ha un'importanza decisiva nel segnare il futuro di un'istituzione, o di un progetto, o di una storia personale. Non è quindi senza coerenza attribuire al primo momento della storia e al primo peccato questo speciale valore. Non per fargli avere delle caratteristiche distinte dagli altri momenti, né per separarlo da essi, però sì per sottolineare il ruolo che come «primo» gli corrisponde. La privazione della mediazione di quella grazia che Dio ha voluto darci anche mediante gli altri si è prodotta all'inizio della storia umana. In questo senso per la disobbedienza di «uno» tutti siamo stati costituiti peccatori. La Scrittura e la tradizione della Chiesa collocano questo peccato agli inizi. E il Nuovo Testamento ci presenta certamente Cristo capo dell'umanità, e qui fonda senza dubbio la necessità fondamentale che tutti abbiamo di Lui in ordine alla grazia, però non separa questa condizione da quella di riconciliatore e redentore dell'umanità. Dio, nel suo misterioso disegno, «ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia a tutti» (Rm 11, 32). Se ci troviamo con il fatto della universalità del peccato e con la profonda solidarietà degli uomini tra di loro, che nel peccato diventa perversa, sembra che la cosa più ragionevole sia quella di concedere a questo peccato iniziale una particolare rilevanza²⁰. Non si tratta pertanto di una scelta, per dirlo in termini semplici, tra il «peccato di Adamo» e il «peccato del mondo» o di tutta l'umanità²¹. Il recupero di quest'ultimo sembra avere in suo

²⁰ Sottolinea specialmente questa rilevanza J.A. SAYÉS, *Teología del pecado original*, Burgense 29 (1988) 9-49; *El pecado original*, Edapor, Madrid 1988. Una posizione un po' originale è quella di A. LÉONARD, *Les raisons de croire*, Fayard, Paris 1987, per il quale il primo peccato non è stato prodotto in questo mondo ed in questa storia che sono già frutto della caduta; questo mondo presente starebbe in continuità e contemporaneamente in discontinuità con quello «originale», che si sarebbe trovato al di fuori del nostro spazio e del nostro tempo.

²¹ Non mancano autori che non finiscono di decidersi ad attribuire questa rilevanza al primo peccato, anche se si a tutti i peccati dell'umanità; cfr. per es. G. MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Queriniana, Brescia 1987, 84

favore buone ragioni nella teologia biblica ed anche nei primi secoli della Chiesa²².

Non possiamo dimenticare che insieme alla forza del male e del peccato, questo stato di peccaminosità e di perdizione in cui gli uomini si trovano come conseguenza della colpa di Adamo e dell'umanità che ha ratificato il peccato delle origini coesiste con la mediazione di grazia che parte da Cristo, ma che ha avuto anche effetti sin dall'inizio dell'umanità. Secondo il libro della Genesi, Dio non abbandona l'uomo dopo la sua caduta. Gn 3, 15 lascia già intravedere la vittoria sul diavolo. La tradizione cristiana ha accuratamente parlato di questo testo come «protovangelo». «Dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia», ci dice Paolo (Rm 5, 20). Lo studio del peccato originale non deve farci dimenticare la verità della vittoria di Cristo sul peccato e la speranza cristiana nel trionfo della grazia. La teologia del peccato originale, se non è consapevole del contesto cristologico in cui è nata ed in cui unicamente ha senso, corre il rischio di darci una visione parziale della situazione dell'umanità davanti a Dio. Il peccato non è più forte di Cristo, e neppure il suo influsso sarà alla lunga più universale, anche se non possiamo in alcun modo sottovalutarlo. Il mondo è stato già salvato in Gesù, e il dono del suo Spirito spinge sempre gli uomini verso il bene. Il nuovo inizio significato dalla morte e risurrezione di Cristo indica da una parte l'incapacità dell'uomo di restaurare la relazione con Dio, ma contemporaneamente pone in evidenza la fedeltà divina sempre mantenuta nonostante il peccato e l'infedeltà umana. Le considerazioni sulla grazia ci aiuteranno ad approfondire questa questione.

ss.; già prima A.M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (cfr. nota 14), 111 ss.; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967, spec. p. 307-330. Per G. BLANDINO tutti i peccati presenti e futuri sono il p. o. originante; cfr. *Il peccato originale*, in *Questioni dibattute I*, Città Nuova, Roma 1977, 45-115; *Considerazioni sul peccato originale*, in *Miscellanea Francescana* 85 (1985) 771-783; già Teilhard de Chardin aveva esposto idee simili.

²² Cfr. J. LIÉBAERT, *La tradition patristique jusqu'au V^e siècle*, in J. GUILLUY (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux-Lille 1975, 34-55. J. SCHARBERT, (cfr. nota 3); DUBARLE, *Le péché originel* (nota 14), 14-24; 48-54; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, 482, 484.

Da ultimo facciamo un riferimento più esplicito alla questione del peccato originale in rapporto ai bambini. La forza del peccato manifesta il suo potere soprattutto nei peccati che gli uomini commettono personalmente. Ma c'è stata un'evoluzione legittima e necessaria che ha portato alla considerazione del come questa forza riguarda i bambini. Se si tratta di una situazione che riguarda l'uomo prima della sua libera decisione, essa riguarda ogni uomo sin dal momento in cui viene al mondo, e quindi anche il bambino. Anch'egli ha bisogno di Cristo e della sua grazia redentrice. Senza di essa egli è privato della capacità di amare Dio e il prossimo, è spinto alla ratificazione personale della storia di peccato dell'umanità che lo ha preceduto sin dal primo momento della storia. Per questo motivo anche il battesimo dei bambini è, come ha indicato il concilio di Trento «in remissionem peccatorum», anche se non si tratta di peccati personali. Anche il bambino ha bisogno dell'incorporazione a Cristo, di «appropriarsi» dei frutti della redenzione mediante il battesimo. Senza entrare qui in tutta la questione teologica del battesimo dei bambini, ci basterà affermare che esso ha senso anche in quanto cancella il peccato originale e quindi rigenera a vita nuova.

Ma una volta detto questo, dobbiamo pure porre la questione dei bambini morti senza battesimo. Per sant'Agostino questi bambini vanno all'inferno, anche se non avendo peccato personalmente le pene che soffrono sono leggere. Nel Medioevo si affermerà che la pena del peccato originale è la privazione della visione di Dio (cfr. DS 780). A poco a poco si formerà l'idea del «limbo», secondo la quale i bambini morti senza battesimo godranno della felicità «naturale», in una situazione intermedia tra cielo ed inferno, nella quale non sperimenterebbero come «pena» il vedersi privati della visione di Dio. Si «addolcisce» in questo modo il rigore che sembra eccessivo nella concezione di sant'Agostino. La nozione del limbo non ha trovato accoglienza diretta nel magistero della Chiesa, anche se bisogna riconoscere che per molto tempo è stata l'opinione probabilmente unanime per spiegare la sorte dei

bambini morti senza battesimo. Diverse ragioni di un certo peso inducono oggi i teologi ad allontanarsi in grande maggioranza da questa concezione. In effetti sembra che con essa si pensi a qualche ambito di realtà che rimanga al di fuori dell'influsso di Cristo, che è «neutrale» davanti a Lui. Inoltre sappiamo che c'è una sola vocazione dell'uomo, quella divina (cfr. GS 22). Se questo destino non viene raggiunto l'uomo rimane frustrato. L'ipotesi della «natura pura» storicamente non si è realizzata; che senso ha allora parlare di una felicità naturale? Se pensiamo che ogni uomo è stato chiamato alla vocazione soprannaturale in Cristo non ha senso introdurre un'eccezione per i bambini. Per questa ragione la tendenza, come dicevamo, di maggioranza, per non dire quasi unanime, della teologia attuale è quella di ammettere che c'è anche per i bambini morti senza battesimo una reale possibilità di salvezza, anche se le spiegazioni che vengono date di essa sono diverse. In nessun caso il potere del peccato può essere maggiore di quello di Cristo. Possiamo sperare con fondamento che, anche se per cammini noti solo a Dio, la misericordia divina raggiunge anche questi bambini²³.

Gli effetti del peccato originale

All'inizio di questo capitolo abbiamo fatto riferimento alla teologia dello «stato originale», e alla narrazione biblica del paradiso, nella quale si parla della condizione dell'uomo nello stato di amicizia con Dio. In teologia si è parlato dei beni «preternaturali» per riferirsi a quei doni che l'uomo avrebbe posseduto nel caso in cui non fosse caduto nel peccato e che non gli sono stati ridati con la grazia di Cristo.

Nel magistero della Chiesa troviamo soprattutto riferimenti a due di questi beni perduti: l'integrità o assenza di concupiscenza e

²³ Cfr. le prudenti formulazioni, ma in nessun modo restrittive, della istruzione della S.C. per la Dottrina della Fede, «Pastoralis actio de baptismo parvulorum» del 20 di ottobre del 1980; cfr. AAS 72 (1980) 1140.

l'immortalità. In quale misura possiamo dire che la situazione in cui noi ci troviamo deriva dal peccato originale?

Definire la concupiscenza non è facile. A volte viene considerata come insubordinazione delle tendenze inferiori dell'uomo a quelle superiori o razionali. In questo senso sarebbe un concetto neutrale, appartenerebbe alla natura dell'uomo²⁴. L'integrità consisterebbe in una perfetta sottomissione delle tendenze inferiori a quelle superiori, che l'uomo avrebbe avuto prima del peccato per uno speciale dono di Dio.

Senza togliere a questa concezione nessuno dei suoi meriti, personalmente preferisco una nozione più teologica, che vede l'integrità nella libertà o assenza di difficoltà nel fare il bene che viene dall'armonia con Dio; conseguentemente la concupiscenza dovrebbe esser vista come quella diminuzione della libertà prodotta dal peccato e che, anche quando esso è stato già perdonato, continua a pesare in noi, nel nostro essere creaturale. La concupiscenza in questo senso viene dal peccato, e, anche se non è in se stessa peccato, come insegna il concilio di Trento, ci conduce ad esso. La concupiscenza sarebbe così la mancanza di libertà interiore che ci impedisce di seguire facilmente e spontaneamente gli impulsi dello Spirito.

La relazione tra il peccato e la morte è chiara nella Scrittura e nel magistero della Chiesa. Ma è anche vero che la nozione biblica di morte è ben lontana dall'essere univoca, e frequentemente insieme alla morte biologica si parla di separazione da Dio di cui la prima è simbolo. Da qui la domanda: bisogna considerare la morte biologica come frutto del peccato, o basterebbe dire che la conseguenza di quest'ultimo è la morte così come adesso la viviamo, senza necessità di postulare che in un mondo senza peccato la

²⁴ Credo che si potrebbe collocare sostanzialmente su questa linea l'articolo, molto citato, di K. RAHNER, *Concetto teologico di concupiscenza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 281-338.

²⁵ La maggior parte di questi autori accetta questa seconda alternativa; cfr. tra gli altri: M. FLICK - Z. ALSEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, 179; *Il peccato originale*, 357-363; G. GOZZELINO, *op. cit.*, 513-514; propendono per la prima alternativa, anche se con notevoli differenze tra di loro, J. A. Sayés, G. Blandino e A. Léonard.

morte fisica non esisterebbe?²⁵ Inoltre dobbiamo considerare che l'immortalità definitiva a cui siamo chiamati non è quella di questa vita, ma quella che consiste nella partecipazione alla vita del Cristo risorto. Questa considerazione vale per tutto l'insieme dell'insegnamento dello «stato originale». Non si tratta di guardare soltanto indietro, ma piuttosto in avanti, verso la piena realizzazione del disegno originale di Dio sull'uomo che avrà luogo nella consumazione escatologica²⁶.

²⁶ Sugli ultimi sviluppi della dottrina del Peccato originale, cfr. soprattutto H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Pustet, Regensburg 1983; più recentemente, S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwertigen Stand der Erbsündentheologie*, in *Theologische Revue* 83 (1987) 353-370; G. RÉMY, *Erbsündentheologie heute*, in *Trierer Theol. Zeitschrift* 98 (1989) 171-195; S. MOSCHETTI, *La teologia del peccato originale: passato, presente, prospettive*, in *La Civiltà Cattolica* 140 (1989 I) 248-258; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El pecado original. La década de los ochenta*, in *Studium Ovetense* 17 (1989) 6-29. Sul segno cristologico della dottrina del peccato originale, G. COLOMBO, *Tesi sul peccato originale*, in *Teologia* 15 (1990) 267-276; I. BIEFFI, *La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo*, *ibid.* 277-282.

VI. L'UOMO NELLA GRAZIA DI CRISTO

In questa parte della nostra materia, che in se stessa può costituire un trattato indipendente, si vuole riflettere esplicitamente sulla dimensione dell'essere dell'uomo nella sua relazione con Dio di cui abbiamo parlato in primo luogo nell'introduzione. L'uomo è stato creato ad immagine di Dio per giungere a realizzare la perfetta somiglianza. Tutto ciò, è favore, è grazia, che va molto al di là del favore non dovuto che è già la creazione. E proprio dal carattere gratuito che la caratterizza la «grazia» riceve il suo nome. È il favore per eccellenza, il dono più grande che si possa immaginare. Dono che non può essere separato, o ancora meglio, che è la conseguenza nell'uomo del dono per antonomasia, di Cristo, che è la grazia in persona. Il dono di Dio di cui parliamo è Dio stesso, che si dona in Gesù Cristo suo Figlio e nello Spirito Santo. Quando parliamo quindi dell'uomo nella grazia di Dio, parliamo dell'uomo a cui Dio stesso si comunica nel suo amore infinito. La grazia è in primo luogo l'evento escatologico salvifico che si è realizzato in Gesù e da cui procede la trasformazione interiore dell'uomo¹. Nella terminologia paolina, a partire dalla quale si è poi sviluppato il concetto teologico, la grazia può significare Gesù Cristo stesso (cfr. le formule di saluto, per es. Rm 16, 20;

¹ Cfr. F. MUSSNER, *Lineamenti fondamentali della teologia della grazia nel Nuovo Testamento*, in *MySal*, vol. IX, 27-53.

1 Cor 16, 23; 2 Cor 13, 13, ecc.), il nuovo ambito in cui si trova e vive l'uomo incorporato a Cristo (cfr. Rm 5, 2, stare «nella grazia», equivalente a «stare in Cristo»). È l'ambito in cui si pone in evidenza la gratuità dell'amore divino che rende possibile la vera libertà (cfr. Rm 6, 14; Gal 1, 6; 5, 4). È anche la potenza di Dio che rende l'uomo forte nella sua debolezza (cfr. 2 Cor 12, 9). Questa grazia è stata data in Gesù, nel quale abbiamo la redenzione dei peccati (cfr. Ef 1, 6 s.); grazie ad essa veniamo incorporati a Gesù stesso (cfr. Ef 2, 5.7 s.). Nelle Lettere pastorali Cristo è la grazia di Dio, in quanto è la rivelazione, l'«epifania» dell'amore di Dio agli uomini (Tt 2, 11 s.; 3, 4-7). Più particolarmente per Paolo la grazia è il dono dell'apostolato, la missione ricevuta da Dio, di cui non è personalmente degno (cfr. Rm 1, 5; 12, 3; Gal 1, 15)². Dobbiamo notare per ultimo che il termine «grazia» si trova nel Nuovo Testamento al singolare, fa riferimento in generale all'evento salvifico di Cristo e al modo in cui l'uomo partecipa ad esso, non ai doni o «grazie» particolari. Nello stesso tempo è chiaro che sarebbe troppo ristretto ridurre il messaggio neotestamentario dell'uomo salvato in Cristo al termine «grazia». La chiamata di Gesù alla sequela, la teologia giovannea della partecipazione alla luce, alla vita, ecc., che è Cristo, sono altrettante espressioni ugualmente valide di questo mistero. In esse l'elemento primario è il legame con Gesù. Con la sua opera salvifica Egli ci apre l'accesso al Padre e ci comunica il suo Spirito che ci permette di partecipare alla sua condizione di Figlio di Dio. Quando parliamo dell'uomo nel favore e nella grazia di Dio, o se si preferisce della grazia di Dio, che non è altro che la sua benevolenza per l'uomo manifestata nella sua presenza e l'effetto che essa ha in noi, non facciamo altro che riflettere sulle conseguenze antropologiche dell'opera salvifica realizzata in Cristo a favore di tutti gli uomini.

² Il termine compare anche al di fuori del «corpus paulinum» in altri scritti neotestamentari: cfr. Lc 1, 28. 30; 2, 40. 52; At 6, 8; 7, 46; 15, 40, ecc.; Eb 10, 29; 12, 15. 28; Gv 1, 14. 16. 17, tra gli altri testi. Una documentazione molto abbondante sulla teologia della grazia nel senso ampio del NT si trova in E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, oltre alle opere generali citate.

La volontà salvifica universale di Dio

In primo luogo vogliamo riflettere proprio su questa universalità della salvezza in Cristo. In effetti, la volontà salvifica di Dio abbraccia tutti gli uomini (cfr. 1 Tm 2, 4). Già nei primi capitoli di questa introduzione all'antropologia teologica abbiamo visto la dimensione soprannaturale come qualcosa di essenziale all'essere di ogni uomo esistente storicamente. L'offerta di grazia in Cristo viene data ad ogni uomo, anche se non possiamo sapere esattamente il modo. È evidente che Dio vuole la risposta affermativa di tutti al suo invito. Se Dio ha mandato suo Figlio nel mondo perché esso sia salvato da Lui, mostra con questo fatto il suo amore infinito (cfr. Gv 3, 16-17). Grazia, dono gratuito ed universalità della medesima non sono nozioni contrapposte né incompatibili. Se Cristo è il centro della storia (cfr. GS 45), non possiamo pensare che qualche ambito di quest'ultima possa restare al di fuori del suo influsso. L'ambito della grazia non è soltanto quello della Chiesa visibile. Lo stesso magistero della Chiesa, soprattutto nei secoli XVII e XVIII, ha dovuto lottare contro gli agostinismi esagerati che limitavano questo influsso della salvezza di Cristo (cfr. concretamente DS 2001-2005, condanna di Giansenio, specialmente l'ultima proposizione: è semipelagianesimo dire che Cristo è morto o ha versato il suo sangue per tutti gli uomini; cfr. la severa censura di questa proposizione in DS 2006. Sono state condannate anche altre serie di proposizioni dei giansenisti, cfr. DS 2301 ss., in particolare 2304; 2305; 2308; e contro P. Quesnel, DS 2400 ss., specialmente 2429, condanna dell'affermazione che al di fuori della Chiesa non sia concessa alcuna grazia; cfr. anche 2424; e la condanna delle proposizioni del sinodo di Pistoia, cfr. in particolare DS 2622, che ripete il contenuto di quella precedente). L'insegnamento attuale del magistero, esposto in forma positiva, lo troviamo in diversi documenti del Vaticano II, in particolare LG 16; GS 22. È evidente d'altra parte, e questo punto deve essere particolarmente sottolineato, che la conoscenza di Gesù e l'appartenenza alla Chiesa non possono essere considerati per nulla

indifferenti in vista della salvezza e per l'unione con Cristo che significa la vita nella grazia, nel favore di Dio. Ma per ciò che adesso direttamente ci interessa, dobbiamo evidenziare che la chiamata alla grazia non appartiene soltanto alla visione dell'uomo cristiano, ma alla nozione cristiana dell'uomo.

Nella tradizione teologica il problema della volontà salvifica universale di Dio è stato congiunto con la questione della predestinazione. Nel Nuovo Testamento quest'idea si trova sempre in relazione al mistero di Cristo e alla nostra partecipazione ed incorporazione a Lui (cfr. 1 Cor 2, 7; Rm 8, 29 s.; Ef 1, 5.11). È il disegno di Dio rimasto nascosto fino a questo momento (cfr. Ef 3, 5.9-13), che ha come oggetto precisamente l'universalità della salvezza, aperta anche ai pagani. Un concetto che fondamentalmente è cristologico e che fa riferimento alla chiamata di tutti gli uomini alla salvezza secondo il disegno di Dio, e alla configurazione dell'uomo a Cristo affinché Egli sia il primogenito tra molti fratelli, in certe occasioni purtroppo è diventato un concetto astratto, slegato dalla radice dalla quale è stato originato, e ha dato luogo all'idea di una doppia predestinazione, per il bene e per il male. Si è discusso molto sul problema della predestinazione in sant'Agostino. La sintesi delle sue diverse affermazioni non è facile. Non sembra però che il vescovo di Ippona abbia avuto in ogni momento una concezione della giustizia di Dio compatibile con la sua misericordia; egli non riesce a vedere con chiarezza che la grazia può essere tale, anche quando venga offerta a tutti. I tentennamenti di Agostino daranno luogo nei tempi successivi a delle polemiche. Il magistero insisterà in diverse occasioni sull'inesistenza della predestinazione al male e alla condanna (cfr. DS 330-342; 397; 621-624; 1567).

Richiama l'attenzione la definizione di Calvino, che afferma che la predestinazione è l'eterno decreto di Dio mediante il quale ha determinato ciò che vuole che sia la sorte di ogni uomo, poiché non tutti sono creati in uguale condizione: per alcuni è stata prestabilita la vita eterna, per altri la condanna («aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur»), e così secondo il fine per

cui ognuno è stato creato si dice che è stato predestinato alla vita o alla morte³.

È inevitabile un riferimento a Karl Barth, che è ritornato sulla questione cercando di ricondurla al fondamento cristologico dal quale nel corso dei secoli si era allontanata. Secondo lui non si può mantenere lo schema che mette insieme elezione e condanna come se fossero due possibilità parallele. La prima elezione è quella di Gesù Cristo, che in quanto Dio sceglie ed in quanto uomo è scelto; in questa elezione c'è anche la nostra, poiché Egli è il capo degli eletti; questo è il decreto concreto, che non può essere superato da nessun altro. Dio ha destinato se stesso in favore degli uomini ed ha destinato gli uomini per sé, nello stesso tempo ha preso su di sé il rifiuto dell'uomo. Insieme all'elezione di Cristo e di fronte all'Israele rifiutato sta l'elezione della Chiesa, ma Dio si è anche caricato di quel rifiuto. Da ultimo abbiamo l'elezione di ogni uomo, che si riceve per grazia e senza alcun merito da parte sua. Nell'uomo predestinato avvengono la grazia e il perdono. Per il legame che in Barth c'è tra Cristo e l'uomo, il peccato diventa l'«impossibilità ontologica»; se è possibile ripresentare il ruolo del peccatore, dell'uomo condannato da Dio, è impossibile *essere* un tale uomo, poiché questa possibilità, con tutte le sue conseguenze, Dio l'ha destinata a se stesso in Cristo e, conseguentemente, è stata strappata all'uomo⁴. La comunità dei credenti deve portare ad ognuno, con il messaggio di Cristo, la testimonianza dell'elezione, antecedente ad ognuno, anche se manifestata dalla fede. Non è il caso di discutere nei dettagli le tesi di Barth, che abbiamo qui soltanto presentato in modo sintetico. Basterà notare il pericolo di cadere nell'apocatastasi che alcuni hanno osservato⁵.

In ogni caso è fuor di dubbio che l'impostazione sotto il segno cristologico dell'elezione è l'unico modo per garantire una corret-

³ CALVINO, *Inst.* III 21, 5, cit. da M. LÖHRER, *Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo*, in *MySal*, vol. IX, 229-295. Anche se la posizione di Calvino è probabilmente più differenziata di quanto appare in questa definizione; *ibid.* 247.

⁴ Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, 348; si noti la coerenza di queste affermazioni con la visione di B. sulla relazione tra cristologia ed antropologia che abbiamo visto nel cap. 3.

⁵ Cfr. M. LÖHRER, *op. cit.*, 255-257.

ta esposizione del problema. La predestinazione di Dio, che ha come fondamento Cristo, raggiunge per principio tutti gli uomini. Questa elezione per tutti è grazia ed esclusiva iniziativa di Dio. È chiaro quindi che bisogna rifiutare la doppia predestinazione, anche se questo non può portare mai all'automatica sicurezza della salvezza, perché la libertà umana può rifiutarsi di accogliere il dono di Dio. La grazia è la prima e l'ultima parola di Dio sull'uomo. La gratuità dell'elezione divina non è causa di angoscia ma di speranza, perché è fondata sull'amore. La giustizia di Dio non può mai essere in contraddizione con la sua misericordia e con la generosità del suo perdono⁶. L'uomo nella grazia è l'uomo eletto e benedetto in Cristo Gesù prima della creazione del mondo. All'interno di questo ambito possiamo adesso vedere le questioni antropologiche più concrete, cioè, che cosa significa per l'uomo la grazia che gli ottiene la pienezza del suo essere, l'inserimento in Cristo in virtù dello Spirito Santo.

Il primato della grazia nella salvezza dell'uomo. La giustificazione del peccatore

La giustificazione è una dimensione della grazia di importanza fondamentale. Il favore di Dio viene concesso di fatto all'uomo peccatore, in esso si mostra l'iniziativa divina e quindi il primato assoluto della grazia in questa concessione, anche se essa non viene data senza la nostra cooperazione. Nella breve esposizione sulla struttura del trattato abbiamo visto come la trattazione del tema del peccato prima di quello della grazia avesse il vantaggio di considerare essa nella sua realizzazione storica. In effetti, la filiazione divina a cui siamo chiamati sin dal primo momento della nostra esistenza e a cui è chiamata l'umanità sin dall'inizio della storia non può realizzarsi se non in quanto Dio ci perdona, ci giustifica.

⁶ Cfr. soprattutto su questo problema M. LÖHRER, *op. cit.*; sembra seguirlo in gran misura G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 217-238; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 453-483; J. AUER, *Il vangelo della grazia*, 1970, 62-99; A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza...* 121-125; 220-223.

La giustificazione del peccatore è l'opera della giustizia di Dio. Essa è l'atteggiamento di fedeltà di Dio alla sua alleanza con Israele, che lo porta a salvare il popolo eletto, a liberarlo dai nemici, ecc. (cfr. Gdc 5, 11; 1 Sam 2, 17; Sal 40, 11; 48, 1; 71, 2; 103, 6; ecc.). La giustizia di Dio è così una giustizia salvifica. Dio è giusto quando libera l'innocente. La giustizia salvifica di Yahveh, che per lunghi periodi ha come destinatario soltanto Israele, diventa universale già in alcuni testi dell'Antico Testamento, concretamente nel secondo e nel terzo Isaia: la salvezza non sarà più la restaurazione dell'esclusiva alleanza con Israele, ma l'estensione del regno di Dio a tutti i popoli e le nazioni (cfr. Is 42, 4; 45, 21 ss.; 51, 5; 56, 4 s.; 62, 2).

Paolo, l'autore neotestamentario che parla di più della giustizia di Dio, è erede di questa tradizione. La fedeltà di Dio all'alleanza si è manifestata in Gesù, nel quale Dio vuole salvarci, nel quale si dà di conseguenza la manifestazione definitiva della giustizia divina. La giustizia di Dio è il potere salvifico che si oppone e sconfigge il potere del peccato. Così Gesù è stato fatto peccato per noi, «affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2 Cor 5, 21). In questo modo siamo stati riconciliati con Dio, siamo passati dall'essere suoi nemici ad essere suoi amici (cfr. Rm 5, 10). È soprattutto nella Lettera ai Romani che la manifestazione della giustizia di Dio occupa un posto centrale; già all'inizio della lettera, Rm 1, 17, si parla della rivelazione di questa giustizia nel vangelo, la forza salvifica e misericordiosa opposta all'«ira di Dio» (cfr. Rm 1, 18). La giustizia di Dio come sua fedeltà e veracità, alle quali si oppongono l'infedeltà, l'inganno e l'ingiustizia umana, appare di nuovo in Rm 3, 4 s. Dio è giusto e fedele alla sua alleanza proprio in quanto perdona il peccatore e non lo castiga. In Rm 3, 21 ss. viene messa in evidenza in modo esplicito la rivelazione della giustizia di Dio in Gesù Cristo, una rivelazione che è indipendente dalla legge (per mezzo della quale nessuno può essere giustificato, cfr. 3, 20), e quindi gratuita, poiché questa manifestazione è legata alla redenzione di Cristo Gesù (v. 24 s.). In essa Dio manifesta proprio la sua giustizia, la cui opera è la

giustificazione del peccatore: Dio è giusto e giustifica colui che crede in Gesù. Se soltanto in Cristo siamo giustificati, in virtù della sua obbedienza (cfr. Rm 5, 16 ss.), ne consegue l'affermazione fondamentale della teologia paolina della giustificazione: soltanto mediante la fede, non per le opere della legge, possiamo essere giustificati. L'unica nostra fonte di salvezza, quindi, sta nell'accoglienza dell'opera di Cristo. Da qui l'impossibilità di vantarsi, esclusa dalla stessa fede. Poiché è in virtù di essa (nell'accettazione della gratuità), e non per le opere della legge che l'uomo è giustificato. La ragione che Paolo adduce è che Dio non è soltanto il Dio degli ebrei, ma di tutti gli uomini. Giustificazione per la fede significa pertanto giustificazione per tutti gli uomini, o, in altri termini, significato universale della salvezza di Gesù Cristo. La giustificazione per la fede e la giustificazione gratuita trovano la loro conferma nell'esempio di Abramo (cfr. Gn 15, 6), al quale viene dedicato il cap. 4 della Lettera ai Romani (cfr. anche Gal 3, 6 ss.). Abramo è il padre dei credenti perché ha avuto fiducia in Dio, si è abbandonato a Lui, in una parola, ha creduto. Per questo anche noi veniamo fatti eredi della promessa per la fede, cioè, per la grazia (cfr. v. 16). Tanto la giustificazione per la fede quanto la giustificazione per grazia si oppongono alla giustificazione per le opere. Affermare che l'uomo è giustificato per la fede significa quindi che è giustificato colui che accetta il dono di Dio, colui che rinuncia ad autoaffermarsi davanti a Lui, colui che riconosce il primato di Dio nella salvezza.

La stessa fede per mezzo della quale si accetta Dio è contemporaneamente dono suo; non può diventare un'«opera». Si dà per presupposto che c'è in essa un momento di libertà e di accoglienza positiva di Dio in noi. Ma questo atto personale è esattamente quello dell'abbandono, quello della rinuncia alla propria affermazione. Solo così si comprende come la carità mediante la quale la fede opera (Gal 5, 6), le opere che devono necessariamente seguire alla giustificazione, non danno luogo nel credente ad una nuova autosufficienza, ma vengono considerate anche come dono di Dio (cfr. Gc 2, 17-26, sulla necessità delle opere che devono accompagnare la fede e che manifestano che essa è viva).

Anche se è chiaro che il problema non si pone negli stessi termini di Paolo, daremo qui alcune indicazioni sulla teologia di sant'Agostino e sulla controversia pelagiana. È il problema fondamentale del primato della grazia quello che allora venne messo in discussione. Con questa occasione inoltre si sono prodotte le prime dichiarazioni magisteriali importanti sulla questione della grazia, che sarà utile tenere presenti per comprendere l'evoluzione successiva della teologia occidentale.

Pelagio parte dall'affermazione della bontà della creazione. Per lui il male deve sottostare all'esclusiva responsabilità dell'uomo, che è libero di compiere quello che Dio comanda. Dio gli insegna mediante la legge e soprattutto con la vita e le parole di Gesù a fare la sua volontà. La «grazia» sta soprattutto per Pelagio in questa mediazione esteriore, storica, che conduce l'uomo verso il bene. Invece rimane più oscura l'opera interiore di Dio nell'uomo. Sembra che Pelagio pensi che se la libertà umana debba essere sostenuta da Dio non sia più libertà. Non vede Dio stesso nel profondo del mistero dell'uomo, e vuole porre l'accento più sulla propria perfezione etica che sulla relazione con Dio⁷.

Di fronte a questo «ottimismo» pelagiano in rapporto all'uomo, reagirà sant'Agostino. A volte si vuole stabilire una contrapposizione tra la dottrina della divinizzazione dei Padri greci e l'insegnamento di Agostino, centrato molto sulla liberazione dal peccato e sull'aiuto per il bene di cui l'uomo ha bisogno. Questa opposizione non è senz'altro corretta. Sant'Agostino conosce anche i grandi temi della tradizione e li fa suoi⁸. Ha dedicato molte pagine a

⁷ Nella nostra sintetica esposizione possiamo lasciar da parte i problemi delle differenze tra Pelagio ed i suoi seguaci Celestio e Giulano di Eclano. Sul pelagianesimo si può vedere R.F. EVANS, *Pelagius. Inquiries et reappraisals*, New York 1968; anche l'opera classica di G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, tenta una riabilitazione della dottrina di Pelagio; la sua tesi però non ha avuto una generale accoglienza; cfr. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 132 ss., in cui si troverà altra bibliografia; anche J.B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980; P. FRANSEN, *Augustine, Pelagius and the Controversy on the Doctrine of Grace*, in «Louvain Studies» 12 (1987) 172-181.

⁸ Cfr. G. BONNER, *Augustine's Conception of Deification*, in «The Journal of Theol. Studies» 37 (1986) 369-386.

parlare dell'inabitazione dello Spirito in noi⁹, della nostra filiazione divina, della nostra unione con Gesù, ecc. Non sarebbe giusto nei suoi confronti dimenticare tutto questo. Però nello stesso tempo bisogna dire che, tanto la sua personale esperienza spirituale quanto la controversia con Pelagio, hanno portato il vescovo di Ippona ad insistere di più su altri aspetti. L'uomo si trova schiavo del peccato (ricordiamo quanto detto parlando del peccato originale), dal quale soltanto Cristo lo può salvare per pura grazia, senza alcun merito da parte sua. L'essere umano non è altro che menzogna e peccato. Per questo colui che non è incorporato a Cristo non può compiere il bene (cfr. Rm 14, 13; 10, 3), le sue opere non provengono dall'amore, e così sarà sempre macchiato dalla superbia. Da qui la necessità della grazia per le buone opere; questa grazia ha diversi effetti, però tra di essi emerge l'aiuto, l'«adiutorium», affinché l'uomo possa fare il bene¹⁰. Con essa viene sanata la natura dell'uomo, libera dalla debolezza. Questo aiuto viene dato gratuitamente, e per questo è «grazia». Anche se è difficile dire esattamente in che cosa consista questa grazia, non si può dimenticare che in moltissimi brani vengono attribuiti allo Spirito Santo presente nell'uomo gli effetti considerati anche frutto della «grazia». Esiste quindi un'intima relazione tra entrambi¹¹. L'influsso della grazia non toglie la libertà dell'uomo, perché Dio agisce in noi con l'amore; Dio ci attrae con esso, quindi con la nostra volontà. Questo aiuto di Dio è necessario all'uomo in tutta la sua vita, non soltanto al primo istante per uscire dal peccato; anche il giusto ha bisogno del sostegno della grazia. Tutto ciò che l'uomo fa di buono lo fa Dio in lui e per lui¹².

⁹ Cfr. per es. *De spiritu et littera*, 32, 56.

¹⁰ Cfr. tra gli altri testi, *De natura et gratia*, 53, 62; 58, 62; 60, 70, etc.

¹¹ Così per es. *De spiritu et littera*, 29, 51; *De natura et gratia*, 60, 70; 64, 77; 70, 84, etc.

¹² La bibliografia sulla dottrina della grazia in sant'Agostino è immensa. Oltre a quella che si incontrerà nelle opere generali, cfr. A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova, Roma 1987; D. MARAFIOTI, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del *de spiritu et littera* di s. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1983; W. SIMONIS, *Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustinus*, in «Müncher Theol. Zeitschrift» 34 (1983) 1-21; A. TURRADO, *Gracia y libre albedrío en san Agustín y en Lutero*, «Estudio Agustiniano» 23 (1988) 483-514.

L'influsso di Agostino nelle decisioni magisteriali non si fece attendere. Così avviene nel concilio di Cartagine dell'anno 418, approvato dopo dal papa Zosimo (cfr. DS 222-230). I canoni 3 e 5 sono quelli che più ci interessano. La grazia di Dio, per la quale l'uomo viene giustificato per mezzo di Gesù Cristo non serve soltanto per il perdono dei peccati, ma anche affinché non si commettano più nel futuro. La grazia non è soltanto per la conoscenza del bene, ma anche per eseguire ciò che conosciamo. E da ultimo, la grazia non ci viene data solo per fare con più facilità ciò che si potrebbe compiere anche senza di essa, ma è assolutamente necessaria per compiere i comandamenti divini.

Come reazione di fronte alla dottrina di sant'Agostino, che accentua così fortemente il primato del dono della grazia, nel sud della Francia si sviluppò il cosiddetto «semipelagianesimo», secondo il quale il primo movimento dell'uomo verso Dio e verso la fede non sarebbe dono della grazia, ma movimento autonomo dell'uomo. Questi autori non vogliono negare né misconoscere la grazia, credono però che il ruolo che gli concede Agostino, concretamente in rapporto alla predestinazione, sia eccessivo. Con il ricorso all'attribuzione all'uomo del primo movimento verso Dio e verso la Chiesa credono di risolvere il problema. Non bisogna dire che la soluzione sia più apparente che reale. Al fondo, concedendo all'uomo il primo movimento verso la salvezza, il primato assoluto di Dio nel concederla viene negato. Nella reazione della Chiesa non c'è quindi niente di strano. Due documenti sono qui importanti nei quali, per ragioni evidenti, non possiamo entrare in dettaglio: il cosiddetto *Indiculus Coelestini* (cfr. DS 238-249) e i canoni del concilio di Orange (cfr. DS 370-395). Riportiamo alcune affermazioni fondamentali del primo: è gradito a Dio solo ciò che lui stesso ha dato (cap. 5); ogni movimento di buona volontà è da Dio (cap. 6); Dio è l'autore di tutti i buoni affetti e delle buone opere sin dall'inizio della fede, in modo tale che la sua grazia sia anteriore a tutti i nostri meriti (cap. 9). Il concilio di Orange afferma che è la stessa grazia a far sì che noi la invochiamo; è necessaria affinché desideriamo di essere giustificati dai peccati,

per l'inizio e l'aumento della fede, ecc. (cfr. cc. 3-7); soltanto per la misericordia divina si giunge alla grazia del battesimo (c. 8); si insiste molto anche sull'«adiutorium» di Dio per operare il bene (cc. 9 ss.); la grazia è prima di ogni merito (c. 18), nessuno può conseguire la salvezza se non è per la misericordia di Dio (c. 19), né si può fare alcun bene senza Dio (c. 20), perché l'uomo da se stesso non è altro che menzogna e peccato (c. 21).

Le questioni della giustificazione per la fede e del primato assoluto della grazia nella salvezza dell'uomo sono diventate più acute con la Riforma. Per Lutero si tratta del punto fondamentale della fede cristiana, l'«articulus stantis et cadentis ecclesiae». Lutero considera l'uomo come corrotto a causa del peccato originale. Non è capace di compiere alcun bene né di libertà. La redenzione di Gesù deve riguardare tutto l'essere umano, e se costui non è del tutto perduto, o Cristo è superfluo o è redentore soltanto in parte¹³. Ma Gesù ci riconcilia interamente con il Padre. Da questo significato dell'opera di Cristo deriva la dottrina di Lutero sulla giustificazione. Essa è la conseguenza nell'uomo dell'azione redentrice di Gesù. Alla base della giustificazione sta la giustizia di Dio, in virtù della quale Egli giustifica il peccatore. Siamo giusti per la giustizia di Dio che ci giustifica, che non ci imputa i peccati in virtù dei meriti di Cristo. Non possiamo mai considerare questa giustificazione come qualcosa di proprio. Siamo giustificati solo in virtù della salvezza di Cristo, *solus Christus*, e solamente in virtù della fede possiamo personalmente conseguire la giustificazione, *sola fide*. La fede è un atteggiamento che Cristo e lo Spirito suscitano in noi, in nessun momento può essere considerata un nostro merito; per questo la giustificazione avviene *sola gratia*. Il cristiano viene in questo modo liberato dal peccato ed orientato verso Dio. Da lui provengono le buone opere come dall'albero buono i frutti. Ma queste opere non saranno mai un merito dell'uomo di fronte a Dio¹⁴.

¹³ Cfr. M. LUTERO, *De servo arbitrio* (WA 18), 787.

¹⁴ Di nuovo un altro punto in cui la bibliografia è dominabile praticamente soltanto dallo specialista; cfr., recentemente, A.S. McGRATH, *Iustitia Dei. A History of Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1986; G. SAUTER (hrsg.),

Nei confronti di Lutero il concilio di Trento vuole stabilire l'insegnamento cattolico sulla giustificazione. Lo fa in un lungo decreto che consta di un proemio e sedici capitoli, accompagnati da 33 canoni (cfr. DS 1520-1583). Il decreto inizia con alcuni capitoli introduttivi nei quali si insiste sull'universalità del peccato di Adamo e sulla necessità che tutti gli uomini hanno della redenzione di Cristo e della comunicazione del merito della sua passione per essere giustificati. Passando in seguito alla preparazione per la giustificazione negli adulti, si afferma anzitutto che solamente in virtù della grazia di Dio avviene l'inizio della giustificazione e la giustificazione stessa, con l'esclusione radicale di ogni precedente merito da parte dell'uomo (cfr. DS 1525; anche 1528; 1551-1553). Nello stesso tempo però, e senza che questo primato della grazia soffra alcuna diminuzione, si insiste sulla libera cooperazione e accoglienza di questa grazia, che è, nello stesso tempo, frutto della medesima grazia. Il concilio molto accuratamente mette insieme in questo contesto due citazioni bibliche, Zc 1, 3 e Lam 5, 21; mentre nella prima Dio chiama gli uomini a convertirsi a Lui, nella seconda invece siamo noi che chiediamo a Lui di convertirsi a noi affinché possiamo convertirci (cfr. DS 1525; 1554-1555). La grazia richiede quindi la cooperazione umana nell'assenso al dono che si riceve, senza che con ciò si perda nulla del suo primato assoluto.

Dopo i capitoli dedicati alla preparazione vengono quelli che trattano della giustificazione stessa. E qui, insieme alla libertà nell'accoglienza della grazia, si insiste sulla trasformazione interiore dell'uomo che la giustificazione comporta: essa non è soltanto la remissione dei peccati ma la «santificazione e rinnovazione dell'uomo interiore» (DS 1528). Sulla stessa linea, quando conti-

Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie, Kaiser, München 1989 (antologia di testi); più specificamente, J. WICKS, *Justification and Faith in Luther's Theology*, «Theological Studies» 44 (1983) 3-30; A. GONZÁLEZ MONTES, *Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero*, in *La Ciencia Tomista* 110 (1983) 513-516 (nello stesso numero si troverà un'abbondantissima bibliografia su Lutero); R. SCHWAGER, *Zur Erlösung und Rechtfertigungslehre Luthers*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 106 (1984) 27-66. Ampia bibliografia si troverà anche in O.H. PESCH, *Liberi per grazia*.

nuando vengono indicate le differenti cause della giustificazione, si dice che la causa formale è la giustizia di Dio, non quella per la quale egli è giusto, ma quella mediante la quale ci fa giusti; con essa siamo rinnovati nello spirito della nostra mente, non soltanto veniamo considerati giusti ma lo siamo realmente, ricevendo ognuno di noi la nostra propria giustizia, che non è mai propria di noi stessi perché viene da Dio, anche se per mezzo di essa veniamo giustificati (DS 1529; 1547; cfr. 1560-1561). La giustificazione non consiste solamente nella remissione dei peccati, né nell'imputazione della giustizia di Cristo, né nel favore di Dio, ma nella grazia e nella carità, nella giustizia che viene da Dio, «inerenti» in noi (DS 1536; 1547; 1561, canone 11). Anche senza utilizzare un linguaggio scolastico, il concilio afferma con chiarezza che il giustificato è trasformato internamente, che in lui si produce non soltanto un cambiamento nella sua relazione con Dio, elemento senza dubbio di capitale importanza (cfr. i termini di DS 1524; 1528; filiazione adottiva, amicizia), ma anche un nuovo modo di essere; il giustificato è giusto realmente, e non soltanto considerato come tale. Libertà dell'uomo, e quindi cooperazione con la grazia nella preparazione alla giustificazione, e vera trasformazione del giustificato, sono due punti centrali che per Trento, e di conseguenza per la dottrina cattolica, non sono in nessun modo ostacolo al primato assoluto della grazia, ma devono esser visti piuttosto come conseguenze di essa.

Anche la giustificazione per la fede è oggetto dell'insegnamento di Trento (cfr. DS 1531-1534; 1559.1561-1563). Si afferma anzitutto che la fede non unisce interamente con Cristo se ad essa non vengono unite la speranza e la carità; è la fede che opera per la carità (cfr. Gal 5, 6) quella che i catecumeni chiedono alla Chiesa prima del battesimo. Nella stessa linea si dice che la fede è l'inizio della giustificazione umana. Se il concilio si esprime con prudenza in rapporto alla giustificazione per la fede è perché l'idea che di essa si ha nella teologia del momento è soprattutto quella dell'assenso alle verità che Dio ci rivela; con questa definizione non si riprende l'idea globale che Paolo ha della fede e che gli permette

di affermare senza restrizioni che la giustificazione viene da essa. La giustificazione per grazia significa che la grazia della medesima non è stata promessa a niente di ciò che è precedente alla giustificazione. Questa idea è giustapposta a quella della giustificazione per la fede, ma la relazione tra i due aspetti dell'insegnamento paolino non viene interamente articolata. Da ultimo si tratta della certezza della giustificazione e della remissione dei peccati. Nessuno può essere sicuro con certezza di fede della propria giustificazione, perché anche se non gli è permesso di dubitare della misericordia di Dio e dell'efficacia della redenzione di Cristo e dei sacramenti, deve dubitare necessariamente delle sue disposizioni. Più avanti menzioneremo altri aspetti dell'insegnamento tridentino¹⁵.

Poco fa abbiamo detto che la dottrina della giustificazione per la fede costituiva il cuore della teologia di Lutero e che Trento aveva sviluppato la sua dottrina della giustificazione avendo senza dubbio davanti agli occhi l'insegnamento luterano. Durante i secoli è stato detto che qui c'era un punto di disaccordo totale tra cattolici e protestanti. Non si può parlare di una soluzione di tutti i problemi, però senza dubbio lo stato della questione è cambiato¹⁶.

¹⁵ Cfr. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica*, Herder, Barcelona 1979, 153-244; maggiore informazione in *Antropologia teologica*, 258-259.

¹⁶ Cfr. tra le altre opere, O.H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967; dello stesso, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg im. Br. 1982; O.H. PESCH - A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981; U.S. Luther-Roman Catholic Dialogue, *Justification by Faith*, in H.G. ANDERSON (ed.), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue, 7), Minneapolis 1985; trad. it. in «Studi Ecumenici» 3 (1985) 51-79; K. LEHMANN - W. PANNENBERG (Hrg.), *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 1986, in cui vengono riportati documenti della Commissione luterano-cattolica; sul documento della giustificazione, W. LÖSER, *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend?*, in «Catholica» 41 (1987) 177-196; la pubblicazione del documento della commissione sembra aver sollevato critiche nel campo protestante: J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung?*..., Tübingen 1989; K.H. KANDLER, *Rechtfertigung-Kirchentrennend?*, in «Kerygma und Dogma» 36 (1990) 209-217; T. MAREMMA - V. PFENÜR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und eine katholische Stellungnahme zu J. Baur*, in «Theologische Rundschau» 55 (1990) 325-347. Senza rapporto con questa discussione, W. KASPER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, in «Theologische Quartalschrift» 167 (1987) 161-181; G.L. MÜLLER, *Heiligung und Rechtfertigung*, in «Catholica» 44 (1990) 169-188. Sul problema del «simul iustus et peccator», recentemente J. WICKS, *Living and Praying as simul Iustus et Peccator*, in «Gregorianum» 70 (1989) 521-548. H. MCSORLEY, *The Doctrine of Justification in Roman Catholic Dialogues with Anglicans and Lutherans...*, in «Toronto Journal of Theology» 3 (1987) 69-78.

Si indica che, anche se Lutero non si è espresso con categorie scolastiche, non si può affermare che egli non ammetta un effetto della giustificazione nell'uomo; anche il valore delle opere in Lutero è stato riconsiderato; e non mancano neppure da parte cattolica tentativi di reinterpretazione del «*simul iustus et peccator*»; senza dubbio questo è un punto fondamentale nel dialogo ecumenico.

La giustificazione è, riassumendo il tutto, un'azione di Dio nell'uomo. La grazia, il cui primato non sottolineeremo mai abbastanza, ha il suo reale effetto in noi e contemporaneamente suscita la nostra libera cooperazione. In questo contesto della giustificazione non si può neppure affermare Dio a spese dell'uomo né tantomeno il contrario.

La grazia come dono della filiazione divina

La rilevanza data a questo tema si giustifica a partire dai presupposti dell'antropologia che sin dall'inizio della nostra introduzione abbiamo cercato di articolare. L'uomo è stato chiamato alla configurazione con Gesù Cristo, e soltanto in essa si compie il disegno di Dio su di lui. L'identità di Gesù si manifesta soprattutto nella sua filiazione divina, nella sua relazione unica ed irripetibile con il Padre. Nella misura in cui l'uomo è stato chiamato alla configurazione con Cristo, è stato per ciò stesso chiamato a condividere la sua unica ed irripetibile relazione con il Padre, nei termini in cui vedremo.

Che l'uomo sia considerato figlio di Dio, e che di conseguenza quest'ultimo sia considerato come padre, sembra una costante in molte religioni. L'Antico Testamento, anche se il motivo non si ripete con eccessiva frequenza, conosce pure questa idea; in generale non viene rapportata con la creazione (come eccezione si suole citare Mal 1, 6; 2, 10), ma piuttosto con l'elezione del popolo di Israele (cfr. Dt 32, 5 s.; Ger 3, 4.19 s., ecc.), con la speciale elezione del re discendente di Davide (cfr. 2 Sam 7, 14; 1 Cro 22, 10; cfr. anche Sal 2, 7). Nei libri sapienziali si parla anche di Dio come

padre del giusto, che in alcune occasioni viene persino invocato come tale (cfr. Pro 3, 12; Sir 23, 1.4; Sap 14, 3). Non dobbiamo neppure dimenticare nell'Antico Testamento l'idea della «maternità» di Dio.

È evidente però che nel Nuovo Testamento troviamo la novità radicale di Gesù, il Figlio unigenito. Già nei sinottici sulle labbra di Gesù troviamo l'invocazione «*abba*», nel suo originale aramaico in Mc 14, 36. Oltre a questo caso però, in tutte le occasioni in cui Gesù ha Dio come interlocutore lo chiama «padre» (o «padre mio»); fa eccezione Mc 15, 34 e par. Nel quarto vangelo incontriamo la correlazione Padre-Figlio; Padre è in bocca a Gesù il termine normale per rivolgersi a Dio, e designa se stesso con il termine Figlio. In Paolo Dio appare più volte come il Padre di Gesù Cristo; la paternità di Dio si manifesta specialmente nella risurrezione di Gesù (cfr. 2 Cor 1, 3; 11, 31; Rm 6, 4; Fil 2, 11; Ef 1, 17).

È chiaro che soltanto avendo come sottofondo la filiazione divina e in rapporto ad essa ha senso parlare della filiazione dell'uomo. Gesù è l'unico che può introdurci nella relazione di filiazione che egli ha con Dio. Così, secondo i sinottici, Gesù parla di «vostro Padre» rivolgendosi ai discepoli (cfr. Mc 11, 25; Mt 5, 48; 6, 32; 23, 9; Lc 12, 30.32), ed insegna inoltre a rivolgersi a Dio chiamandolo nello stesso tempo «Padre nostro» (Mt 6, 9; Lc 11, 2). Da un lato appare la distinzione evidente rispetto a Gesù, che non si include mai nel «nostro» dei discepoli, al tempo stesso però è chiaro che è solamente lui ad introdurre i suoi discepoli in questa relazione peculiare con Dio.

Anche gli scritti paolini conoscono il tema della filiazione divina di colui che crede in Gesù. Dio è soltanto padre degli uomini in quanto lo è di Gesù (cfr. 1 Ts 1, 1; 3, 11-13; 2 Ts 1, 1; 2, 16; 2 Cor 1, 2 s.; Gal 1, 3). In alcuni testi il motivo della filiazione adottiva dell'uomo acquista un maggiore sviluppo. Particolarmente importanti sono i testi di Gal 4, 4-7 e Rm 8, 14-17, molto simili tra di loro. Nelle due occasioni appare sulle labbra dei credenti l'invocazione «*abba*» che avevamo trovato in bocca a Gesù. In questa filiazione divina ha un ruolo fondamentale lo Spirito San-

to, come Spirito del Figlio mandato dal Padre, o spirito di filiazione (lo Spirito Santo stesso o l'atteggiamento che egli crea in noi). La missione del Figlio, che assume la condizione umana nascendo sotto la legge e nascendo da una donna, ha secondo Gal come finalità di riscattare quelli che stiamo sotto la legge affinché conseguiamo la filiazione. La salvezza dell'uomo a cui l'incarnazione è orientata viene espressa qui in termini di filiazione adottiva. L'invocazione del Padre come espressione della vita filiale può essere fatta solo in virtù dello Spirito del Figlio che grida in noi (secondo Gal 4, 6), o in virtù dello spirito di filiazione in cui noi gridiamo Padre (secondo Rm 8, 15). Le differenze tra questi due testi in ogni caso non sono fondamentali. Essi coincidono nuovamente sul fatto che la filiazione divina dà diritto all'eredità; Romani insiste sulla nostra condizione di eredi di Dio che implica quella di coeredi con Cristo, insieme al quale saremo glorificati se soffriamo con lui. Appare quindi con chiarezza la dimensione escatologica della nostra filiazione divina, che culminerà con la glorificazione insieme a Cristo. Se Gesù appare come Figlio di Dio in potenza nella sua risurrezione dai morti (cfr. Rm 1, 4), in modo simile la nostra filiazione sarà piena quando la nostra configurazione con lui sarà totale. Anche secondo Ef 1, 5 Dio ci ha predestinati all'adozione per mezzo di Gesù Cristo. La nostra elezione in Cristo, a cui noi abbiamo fatto riferimento poco fa, ha questo preciso contenuto. Neppure in questo contesto la filiazione viene separata dall'eredità (cfr. v. 11) e dallo Spirito Santo che è caparra della medesima (v. 13 s.). La relazione tra la filiazione divina di Gesù e quella di coloro che credono in Lui è stata un po' di più esplicitata che nei sinottici: lo Spirito Santo in quanto Spirito del Signore risorto è colui che rende possibile la vita nella filiazione divina.

Il motivo è anche conosciuto negli scritti giovannei. Colui che crede in Gesù è nato da Dio, è stato generato da lui (cfr. Gv 1, 12 s.; 1 Gv 2, 29; 3, 1 s.; 3, 9; 4, 7, ecc.). Non si può pensare a questa vita di figli di Dio senza la permanenza di Cristo nell'uomo per mezzo dell'unzione dello Spirito (cfr. 1 Gv 2, 20-27); anche negli

scritti di Giovanni è attestata la dimensione trinitaria della nostra filiazione divina, anche se forse non in un modo così esplicito come in Paolo.

La filiazione divina è, abbiamo detto, una partecipazione a quella relazione unica ed irripetibile che Gesù ha con il Padre. Non è possibile quindi viverla senza la comunione con Gesù. Quest'idea già appare in alcuni dei testi a cui noi abbiamo fatto riferimento poco fa.

Possiamo adesso limitarci ad enumerare rapidamente i principali motivi che nel Nuovo Testamento esprimono questa realtà: i sinottici ci parlano dell'invito di Gesù a seguirlo, e a condividere con lui la sua intera vita (cfr. Mt 4, 18 e par.; 8, 19-22; 9, 9; 10, 37 e par., ecc.). La filiazione divina acquista così un profilo concreto, in riferimento alla vita storica di Gesù (cfr. anche Mt 5, 43-48). Per Paolo la vita cristiana è possibile perché Cristo vive in noi (Gal 2, 19 s.), ed è segnata dal vivere, morire e risorgere con Cristo (cfr. Rm 6, 8; 8, 17; 1 Cor 15, 22, ecc.); lo stesso Gesù, nella misura in cui noi lo imitiamo, prende forma in noi (cfr. Gal 4, 19). L'espressione così frequente in Paolo, «in Cristo», esprime, con le sue diverse sfumature, che da Gesù si riceve la salvezza e che egli stesso apre ed è in un certo senso l'ambito nel quale il cristiano vive. Diciamo la stessa cosa degli scritti di Giovanni; la vita consiste nel «permanere in Gesù (o in Dio)», o nel suo amore, o nella sua parola (cfr. Gv 15, 4-7.9 s.; 1 Gv 2, 24.27 s.; 3, 6; 4, 12.16). I motivi della luce e della vita, che sono Cristo stesso, appaiono nel vangelo di Giovanni già sin dal prologo (cfr. Gv 1, 8 s.; 3, 19 ss.; 8, 12; 6, 57; 11, 25, ecc.). Stare in Gesù e partecipare alla vita che egli ha ed è, ricevuta a sua volta dal Padre, è il centro e il fondamento dell'esistenza del credente, e la massima pienezza a cui l'uomo possa aspirare.

Per completare questa nostra rapida rassegna neotestamentaria dobbiamo brevemente fare allusione ad un altro tema che ha avuto molte ripercussioni nella tradizione teologica: quello dell'inabitazione di Dio in noi. Il dono dello Spirito è stato mandato nei nostri cuori, secondo Gal 4, 6; molti altri sono i testi paolini

nei quali si parla di questa presenza dello Spirito (cfr. 1 Ts 4, 8; 1 Cor 3, 16; 6, 19; Rm 5, 5; 8, 9 s.); la presenza dello Spirito Santo è unita a quella di Cristo (Rm 8, 10), o a quella di Dio (cfr. 1 Cor 3, 16-17; Ef 2, 20-22), che a loro volta in altri testi appaiono abitare nel cristiano senza che il contesto dello Spirito sia menzionato (Gal 2, 20; Ef 3, 17; 2 Cor 6, 16). Qualcosa di simile possiamo dire degli scritti di Giovanni; da una parte lo Spirito paraclito dimora in noi (cfr. Gv 14, 15-17), ed è per la presenza dello Spirito che ci è dato di conoscere che Dio abita in noi (1 Gv 3, 24; cfr. 2, 20.27; 4, 13-16); anche il Padre e il Figlio dimorano in colui che osserva la parola di Gesù (cfr. Gv 14, 23). Dio, quindi, secondo il Nuovo Testamento sta in noi; troviamo espressioni che indicano la presenza in noi dei tre, Padre, Figlio e Spirito.

La dottrina tradizionale dell'inabitazione della Trinità nel giusto ha qui senza dubbio un punto valido di partenza. Contemporaneamente però bisogna notare che questa presenza della Trinità non è senz'altro indifferenziata. Lo Spirito in noi fa presente o manifesta la presenza di Cristo o di Dio, non troviamo mai la formulazione inversa. La relazione con i testi paolini che ci parlano della filiazione divina sembra evidente. Nello Spirito ci uniamo a Cristo e mediante costui al Padre. La presenza di Dio stesso in noi è il fondamento della nostra «divinizzazione». Solo se lo Spirito sta in noi possiamo partecipare realmente al mistero della vita divina.

La «divinizzazione» nella teologia patristica è appunto un tema di prima grandezza, che deve esser visto in intima relazione con la filiazione divina e con la vocazione all'immagine e somiglianza divine a cui noi abbiamo fatto già allusione. La divinizzazione sta in rapporto con la rigenerazione battesimale, con la nuova situazione che l'uomo vive per la fede in Gesù, il Figlio incarnato. È, in effetti, il mistero dell'incarnazione che sta alla base di questa teologia: la finalità dell'incarnazione è, precisamente, la divinizzazione dell'uomo. Già Paolo ha insinuato questo modo di pensare in Gal 4, 4-6. I Padri, a partire da Ireneo, hanno insistito su quest'idea: il Figlio di Dio si è fatto ciò che noi siamo affinché noi

potessimo diventare ciò che egli è¹⁷. In rapporto a quest'azione divinizzatrice del Figlio nella sua incarnazione deve senza dubbio collocarsi l'antica dottrina dell'assunzione, in un certo modo, certamente non nel senso stretto dell'unione ipostatica, di tutta l'umanità da parte del Verbo incarnandosi¹⁸. Nella consumazione di questa unione con Gesù non può essere dimenticata la funzione dello Spirito Santo. Il dono dello Spirito dopo la risurrezione di Gesù perfeziona l'opera della salvezza; solo in virtù dello Spirito Santo possiamo partecipare alla salvezza di Cristo. E proprio il ruolo dello Spirito Santo nella divinizzazione è stato un argomento determinante nella controversia intorno alla sua divinità. Se egli è colui che divinizza, deve essere necessariamente Dio; se non lo è non può metterci in comunione con il Padre¹⁹. Non c'è alcuna dottrina della divinizzazione se non è in intima relazione con la dottrina trinitaria. Il mistero dell'uomo viene contemplato alla luce di essa. In virtù dello Spirito Santo, unendoci a Gesù, diventiamo figli di Dio. Lo Spirito abita in noi come in un tempio, e con lui anche il Padre e il Figlio hanno la loro dimora in noi. Sant'Agostino ancora insisterà sull'identificazione della «grazia» con lo Spirito Santo presente nell'uomo.

Il Medioevo accentuerà più fortemente che le operazioni di Dio ad extra sono comuni a tutta la Trinità. Questo è evidente nella dottrina sull'adozione filiale di san Tommaso, per il quale è la Trinità intera che ci adotta come figli, perché anche se il generare in Dio è proprio del Padre, qualsiasi effetto nella creatura è comune a tutta la Trinità, poiché là dove c'è una natura, c'è anche

¹⁷ Così in IRENEO, *Adv. haer.* V praef. Si può vedere il commento di A. ORBE, *Teologia de san Ireneo*, I, Editorial Catolica, Madrid-Toledo 1985, 48-51. Cfr. altri testi nella mia *Antropologia teologica*, 214, nota 17 e 18; a questi testi si possono aggiungere, tra i tanti altri, S. ILARIO DI POITIERS, *Trin.* I 11; *Tr. Ps.*, 2, 17. 47; 143, 21; S. GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 35, 88; S. AGOSTINO, *Sermo* 121, 5; 185, 3 (PL 38, 680; 697); *In Joh. ev.* II 15; XII 8; *Trin.* IV 2, 4; *Civ. Dei*, 21, 15.

¹⁸ Anche qui rimando alla *Antropologia teologica*, 34, nota 50 e 51; cfr. l'opera già classica di E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ* I, Desclée, Bruxelles 1951.

¹⁹ Cfr. S. ATANASIO, *Ad Ser.* I 19s.24; S. BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu sancto*, 9, 23; 15, 36; 16, 38; 24, 55-57; 25, 61; S. GREGORIO NAZIANZENO, *Or.* 31, 29; S. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Joh.* II 1; XI 11. Cfr. la sintesi di M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 487-494.

un potere e una operazione²⁰. Attraverso la dottrina delle «appropriazioni»²¹ però non viene completamente dimenticata la differenziazione delle persone nell'operare divino. E anche se partendo da questi stessi principi bisogna sottolineare la presenza nell'uomo di Dio senza ulteriori differenziazioni, San Tommaso conosce anche una speciale «missione» dello Spirito Santo all'uomo nella grazia²². D'altra parte si sottolinea anche che ogni dono di grazia viene attraverso l'umanità di Cristo²³. Il principio secondo il quale le operazioni ad extra sono comuni darà luogo ad una certa dimenticanza di questa dimensione trinitaria della grazia che vediamo chiaramente nella Scrittura e nei più antichi strati della tradizione; le stesse caratteristiche della grande Scolastica in gran misura verranno dimenticate. Con ciò non può essere detto che questa visione si sia completamente perduta. Nel secolo XVII D. Petavio ha cercato di ridar vita alla visione dei Padri, e nel secolo scorso M.J. Scheeben si è sforzato di mostrare il modo proprio e personale con cui lo Spirito Santo è ed opera in noi nella nostra santificazione e filiazione divina²⁴. Il ritorno alle fonti bibliche e patristiche, e gli stessi studi sulla grande tradizione scolastica hanno preparato il cammino per un rinnovamento di questi temi centrali della teologia della grazia nelle sue dimensioni trinitaria e cristologica. Nello stesso tempo si tende a dare il primato alla presenza di Dio stesso nell'uomo rispetto agli effetti che questa presenza produce in lui²⁵.

²⁰ *STh* III, q. 23, a. 2; cfr. III, q. 32, a. 3; I, q. 33, a. 3, «...toti Trinitati dicimus Pater noster». Cfr. S. AGOSTINO, *De Trin.* V 11, 12.

²¹ *STh* III, q. 23, a. 2: «Et ideo adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinis exemplaris»; cfr. *ibid.* q. 3, a. 5. Sul problema dell'appropriazione P. FRANSEN, in *MySal*, vol. IX, 116-118; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, II, Queriniana, Brescia 1982, 97-109.

²² Cfr. *STh* I q. 43, a. 3.

²³ Cfr. *STh* III q. 19, a. 4; 48, 2.

²⁴ Cfr. *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1953, 127-133.

²⁵ Cfr. i manuali e le opere generali che abbiamo già citato. Anche H. RONDET, *La grazia di Cristo. Saggi su storia del dogma e di teologia dogmatica*, Città Nuova, Assisi 1966; dello stesso, *Essais sur la théologie de la grâce*, Beauchesne, Paris 1964; K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 123-168; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Aschendorff, Münster 1963, 274 ss. Sulla

La grazia come filiazione divina può essere definita come la partecipazione dell'uomo, in virtù dello Spirito Santo, a quell'unica ed irripetibile relazione che Gesù ha con il Padre. Quanto fino a qui abbiamo detto, in particolare nel capitolo 3, ci deve aver convinto del fatto che non possiamo parlare della pienezza dell'uomo da un punto di vista teologico, se non in categorie cristologiche; la conformazione secondo lui è il disegno originale del Padre, in lui siamo stati scelti. E nello stesso tempo non possiamo comprendere l'essere di Cristo se non consideriamo la sua filiazione divina. Su di essa si basa la sua identità (cfr. Mc 1, 11 e par.), che il Nuovo Testamento vede fondata nell'essere stesso di Dio, nella preesistenza del Figlio presso il Padre. Nel modo concreto di vivere questa filiazione divina nella sua storia, ha un ruolo fondamentale lo Spirito Santo, che rende possibile la sua incarnazione (cfr. Lc 1, 35; Mt 1, 20), con cui Gesù è stato unto nel suo battesimo (cfr. Lc 4, 19; At 10, 38), nella cui potenza ha predicato il Regno ed ha scacciato i demoni (cfr. Lc 10, 21; Mt 12, 28), si è consegnato alla morte (cfr. Eb 4, 14), e da ultimo è stato costituito Figlio di Dio in potenza per la sua risurrezione dai morti (Rm 1, 4; cfr. 8, 11; 1 Tm 3, 16; 1 Pt 3, 18). Gesù risorto dà lo Spirito Santo a coloro che credono in lui. Riceviamo quindi lo Spirito come Spirito di Gesù, secondo la formulazione che più volte troviamo nel NT, o, ed è la stessa cosa, riceviamo lo Spirito che egli stesso ha ricevuto nella sua umanità affinché questa divenisse l'unica fonte del dono di salvezza per gli uomini. Lo Spirito Santo che è stato colui che ha guidato il cammino storico di Gesù verso il Padre²⁶, opera in noi, rispettando naturalmente le dovute distanze, ciò che ha operato in lui. Fa sì che viviamo nella filiazione rispetto a Dio e in fraternità rispetto agli uomini, nella sequela di Gesù. Dandoci il suo Spirito Gesù non ci comunica pertanto qual-

divinizzazione si può vedere inoltre, CH. VON SCHÖNBORN, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergottlichung des Menschen*, in «Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol.» 34 (1987) 2-47; E. FARRUGIA, *Deificazione e teologia moderna*, in «La Civiltà Cattolica» 138 III (1987) 236-249; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, Paoline, Milano 1990, 225-252.

²⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987, 220.

cosa di estraneo a lui. Al contrario, ci dà se stesso nella misura in cui con il dono del suo Spirito Gesù ci rende partecipi della sua filiazione, della sua relazione con il Padre che costituisce ciò che è più intimo del suo essere. Se in virtù della sua filiazione eterna Gesù è il Figlio unigenito di Dio, ed in questo senso la sua relazione con il Padre è irripetibile, in virtù dell'unzione dello Spirito che riceve nella sua umanità, che diventa così l'unica fonte del medesimo per gli uomini, egli diviene il primogenito di molti fratelli (cfr. Rm 8, 29). In questo modo noi uomini possiamo partecipare alla sua condizione irripetibile di Figlio. Questo è il mistero della missione del Figlio e dello Spirito Santo: il Padre ha inviato nel mondo il Figlio affinché noi ricevessimo la filiazione adottiva, ed ha inviato lo Spirito del Figlio nei nostri cuori che grida Abba, Padre²⁷.

La vita nella grazia è la vita nella partecipazione al mistero del Dio trino, per la nostra configurazione a Gesù. Essa può avere luogo soltanto per l'azione dello Spirito Santo. Se la presenza di quest'ultimo in noi sta in rapporto con l'unzione di Gesù nello Spirito da parte di Dio Padre, sembra che non possiamo pensare ad una presenza indifferenziata delle tre persone della Trinità in noi, né tantomeno ad una relazione unica con i tre. Il Padre è l'unico soggetto della nostra adozione filiale. Gesù ci rivela Dio come suo Padre, e contemporaneamente si manifesta come il Figlio. Colui che è già Padre di Gesù, colui che è già Padre nel mistero della vita intradivina ci rende suoi figli. Mediante l'adozione filiale il Padre si dà a noi come Padre, amandoci in Gesù suo Figlio, con lo stesso amore con cui sin dall'eternità ama il suo unigenito. Il Figlio, ci dice san Tommaso, è la causa esemplare della nostra adozione filiale. La nostra filiazione è quindi ad immagine della sua, anche se qui dobbiamo insistere sul fatto che

²⁷ Maggiori dettagli in *Antropologia teologica*, 282-299; cfr. anche L.F. LADARIA, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, in «Gregorianum» 71 (1990) 547-571, con la bibliografia che qui viene indicata; tra gli ultimi trattati di antropologia segue una simile linea G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 249-260; si può vedere anche L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis-Lisboa 1976, 211 ss. Altre opere recenti invece sembrano meno sensibili su questo punto.

non si tratta soltanto della filiazione eterna del Verbo, ma di quella di Gesù, il Figlio incarnato. Nella sua incarnazione si è unito in un certo modo a tutto l'uomo, ci dice il concilio Vaticano II, seguendo l'antica dottrina patristica a cui noi abbiamo fatto riferimento poco fa²⁸; ma, nonostante ciò, non bisogna dimenticare la sua risurrezione ed effusione dello Spirito Santo, ugualmente essenziali in questa unione di Gesù con tutti noi. In virtù dello Spirito di Gesù possiamo gridare «Abba, Padre». Gesù, rendendoci partecipi della sua relazione con il Padre diventa il primogenito di molti fratelli (Rm 8, 29; cfr. Eb 2, 11.17; Mt 28, 10; Gv 20, 17). Lo Spirito Santo ci unisce a Gesù e tra di noi stessi. Ci configura a Cristo e non a se stesso, perché è lo Spirito di Gesù. Nel medesimo Spirito mediante Cristo abbiamo accesso al Padre (cfr. Ef 2, 18). La nostra relazione con le tre persone della Trinità è in questo modo, come dicevamo, differenziata. Non potrebbe essere diversamente visto che siamo chiamati a partecipare alla stessa vita divina. Dio è un unico principio delle creature, ed è anche un unico principio nella nostra santificazione. Ma è contemporaneamente Dio uno e trino e si rapporta a noi in quanto tale.

La nostra chiamata alla comunione con Dio fonda di fatto il nostro essere personale sin dal primo istante. In virtù di essa siamo dinnanzi a Dio esseri irripetibili e non soltanto individui della specie umana. Se la persona di Gesù è costituita dalla sua relazione al Padre, il nostro essere personale crescerà nella misura in cui noi ci apriamo a Dio e agli uomini; questa liberazione da noi stessi è l'azione dello Spirito Santo in noi. La filiazione divina è così perfezione dell'uomo, nello stesso tempo intrinseca, perché non abbiamo altra chiamata che il disegno di Dio, e gratuita, poiché soltanto per il libero dono della libertà divina possiamo giungere ad essa. La grazia contemporaneamente suppone e perfeziona il nostro essere creaturale. E questa perfezione è causata solo da Dio stesso.

Parlare di filiazione divina e di paternità di Dio implica pensare ad una fraternità tra gli uomini. E se la prima, nella volontà salvifica

²⁸ Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 8; 13; 28.

universale di Dio, è destinata a tutti gli uomini, poiché non possiamo pensare ad una vocazione umana alternativa ad essa, ugualmente la seconda non può conoscere per principio limiti. La grazia è anche un mistero di comunione fraterna: nello stesso Spirito abbiamo accesso al Padre, tanto quelli che prima stavano vicino come quelli che stavano lontano; le parole di Paolo riferite ai Giudei e ai Gentili si possono applicare, senza fare alcuna violenza, nel loro profondo senso alle situazioni più varie che troviamo tra gli uomini. L'unità del genere umano si fonda ultimamente in Gesù Cristo, l'Adamo definitivo, mediante il quale tutti abbiamo accesso al Padre comune. Solo chi comprende la vita e la propria salvezza come dono, e ciò avviene in massima misura in colui che si sa amato da Dio, può contemporaneamente consegnarsi interamente all'altro nell'amore. E chi ama veramente il fratello ama Dio, poiché vuole amare l'amore²⁹. Solo in quanto noi uomini ci sentiamo «noi», e siamo quindi uniti a Cristo, possiamo essere «tu» per Dio, che, anche amando noi stessi, ci ama proprio nel suo Figlio. Il peccato è proprio un ostacolo a questa solidarietà tra di noi. Se parlando del peccato abbiamo detto che la nostra infedeltà a Dio ha delle conseguenze negative per gli altri, adesso dobbiamo vedere come dimensione essenziale della vita nella grazia e nell'amore che viene da Cristo la comunione dei santi, che vissuta in pienezza nella Chiesa, un corpo con molte membra, tutte necessarie per il bene universale, deve estendersi a tutti noi uomini che essa è chiamata ad evangelizzare. Filiazione divina e fraternità umana, sono di conseguenza due nozioni che si implicano reciprocamente. E, come ci viene detto nella prima Lettera di Giovanni (cfr. 4, 19-21), la seconda è la necessaria verifica della prima. La dottrina della grazia, anche se tradizionalmente è stata configurata attorno alla persona, se vuole abbracciare essa nella sua integrità non può dimenticare queste dimensioni comunitarie. Qui entra inevitabilmente l'ecclesiologia, che ci presenta la Chiesa come comunione fondata sulla comunione trinitaria (cfr. Vaticano II, LG 4).

²⁹ Cfr. S. AGOSTINO, *In 1 Johan.* IX 10.

La grazia come trasformazione interna dell'uomo. La nuova creazione

Abbiamo già fatto riferimento a questo problema nella nostra esposizione dei contenuti fondamentali del decreto sulla giustificazione del concilio di Trento. Il passaggio da ingiusto a giusto e da nemico ad amico che è il contenuto della giustificazione, non avviene senza la santificazione e il rinnovamento dell'uomo interiore. A questo nuovo essere dell'uomo, che si trova sempre in dipendenza dalla presenza di Dio stesso in noi e dalla nostra condizione di figli in Gesù, dobbiamo adesso brevemente dedicare la nostra attenzione.

Un testo tradizionalmente molto citato nella teologia della grazia è stato 2 Pt 1, 4: «...in modo che diventaste per mezzo di esse partecipi (*koinonoi*) della natura divina, fuggendo la corruzione che si trova nelle passioni sfrenate del mondo». La comunione con la natura divina viene vista in contrapposizione alla corruzione del mondo. Si tratta quindi di due condizioni diverse in cui l'uomo può trovarsi. È la conoscenza di Gesù che fa fuggire dalla corruzione del mondo secondo 2 Pt 2, 20 (cfr. anche 1, 11). Sembra di conseguenza che la partecipazione alla natura divina deve esser vista in connessione con la nostra relazione a Cristo, opposta alla corruzione del mondo. In alcuni testi paolini appare l'espressione «nuova creazione» riferita anche a colui che sta in Cristo. Così chiaramente in 2 Cor 5, 17, «se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove». Qualcosa di simile in Gal 6, 15: «non è infatti la circoncisione che conta, né l'incirconcisione, ma l'essere nuova creatura». Senza alcun dubbio in tutti questi testi viene espresso un cambiamento di situazione nell'uomo che aderisce a Cristo, una novità. Pur essendo il medesimo uomo, vive però in modo diverso³⁰. Questa novità riguarda il cristiano profondamente, anche se non si è cer-

³⁰ Cfr. anche 1 Gv 3, 9, i nati da Dio hanno un germe divino, e quindi non possono peccare; c'è un nuovo principio di operare. Sul rinnovamento e rigenerazione dell'uomo parla anche Tt 3, 5-6; 1 Pt 1, 3; 1, 23.

cato di definire con categorie precise in che cosa essa consista. In ogni caso una cosa è chiara: questa trasformazione non precede la nuova relazione con Cristo, ma è una sua conseguenza. E la stessa presenza di Cristo e dello Spirito in noi che ci rinnova internamente.

Nei primi secoli della Chiesa non si è riflettuto molto su questo nuovo essere dell'uomo partendo dalla prospettiva antropologica. È stato fatto invece nella scolastica, e concretamente da san Tommaso, le cui riflessioni hanno avuto senza dubbio un grande influsso nella teologia successiva. Secondo lui, l'uomo chiamato come già sappiamo alla visione di Dio, non può raggiungere questo fine con le sue sole forze naturali, se non è aiutato da Dio con un aiuto proporzionato al fine a cui tende e che lo «eleva» al di sopra della sua condizione di semplice creatura. Tale ausilio è la «grazia», che non ha altra fonte che l'amore di Dio e la sua benevolenza per l'uomo. Questo amore di Dio è tale che crea nell'uomo ciò che egli vuole amare. Causa così in noi un effetto creato, una trasformazione del nostro essere. L'anima viene quindi elevata e cambiata, riceve una partecipazione alla natura divina, un essere soprannaturale; in questo modo l'uomo, trasformato dal di dentro, può esercitare le virtù teologali. L'uomo giustificato ha ricevuto con la grazia un nuovo modo di essere, un nuovo «habitus» o qualità permanente; questa qualità però non può essere sostanziale, perché giunge in un soggetto già costituito; è quindi «accidentale». Abbiamo così la grazia abituale come un effetto creato dall'amore di Dio in noi. L'uomo giustificato è, in questo modo, principio dei suoi atti in ordine alla vita eterna. Per san Tommaso però questa qualità nuova o habitus non è mai separata o indipendente da Dio che la dà³¹.

Non possiamo qui seguire con dettaglio l'evoluzione storica di questi concetti. Lutero rifiutò queste nozioni perché nel suo modo

³¹ Cfr. soprattutto *STh* I II, q. 108-110, spec. 110; *De Ver.*, q. 27-29. Cfr. per tutte queste questioni J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 voll. Herder, Freiburg 1942-1952; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grace créée*, University Press, Leuven 1989.

di pensare significavano che la grazia fosse un possesso dell'uomo. Trento, come sappiamo, insiste sul cambiamento interiore dell'uomo giustificato, parla della grazia o della giustizia «inerente» all'uomo, ma evita di usare una terminologia di scuola. La nuova realtà dell'uomo giustificato può essere espressa senza dubbio in modi diversi.

Nella teologia attuale questa trasformazione interiore dell'uomo viene vista in generale come la conseguenza (e non il presupposto, come si è fatto frequentemente nelle epoche precedenti) della presenza in noi di Dio. Il motivo è chiaro: nessun dono creato è capace di offrire un titolo sufficiente per la comunione con Dio. Solo Dio stesso può portarci a lui. Dio santifica l'uomo con la sua presenza, e questo produce il suo effetto nel nostro essere creaturale. La «grazia» come qualità in ultima analisi noi la riceviamo anche insieme a Dio stesso che è colui che la crea in noi con la sua presenza. Il nostro nuovo essere deriva dall'azione di Dio stesso³².

L'insistenza sulla grazia creata o sulla trasformazione interiore dell'uomo, giammai indipendente da Dio stesso, ha avuto tra le altre funzioni quella di far sì che in ogni momento l'uomo venisse considerato come un soggetto davanti a Dio. La grazia è liberatrice. Dà all'uomo la capacità di operare il bene perché ci fa uscire dal nostro egoismo e dalla schiavitù del peccato. Se diciamo che l'uomo realizza se stesso nella libertà, questo non è meno vero anche quando noi ci troviamo dinnanzi al mistero di Dio che ci si dona in Gesù Cristo. Avviene semplicemente che in questa luce la libertà appare come il frutto della grazia³³, e in questo modo viene resa capace della sua massima realizzazione, la risposta all'amore

³² Da qui i tentativi di modificare la nozione della grazia come «accidente» o della novità del nostro essere come effetto della causalità efficiente. K. Rahner parla della «causalità quasi-formale», *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata* (cfr. nota 5), e persino del modello della «causalità formale» (anche se in senso analogico) nel *Corso fondamentale sulla fede*, 167 s.: Dio, comunicando la sua propria realtà divina, la rende un costitutivo della pienezza della creatura. Della causalità «personale» parla H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (cfr. nota 25), 274 ss.

³³ Classico il testo di SANT'AGOSTINO, *De spiritu et littera*, 30, 52: «Liberum arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus...» In un senso simile K. Rahner parla della «libertà liberata», cfr. *Teologia della libertà* (cfr. nota 50 del c. 3), spec. 325-327.

di Dio che si dona a noi in Gesù. La libertà non è soltanto qualcosa di posseduto, ma di cercato³⁴. La grazia dà alla libertà un nuovo senso e la apre ad una nuova prospettiva, insospettata senza questo messaggio. L'amore di Dio, liberandoci da noi stessi, ci dà la capacità di amare e quindi di libertà³⁵. La libertà è capacità di bene, e non perché questo bene è dono di Dio esso è meno autenticamente dell'uomo. L'iniziativa di amore di Dio è tale da non eliminare la responsabilità dell'uomo, anzi la suscita. Il dono di Dio, senza smettere di essere tale e proprio perché lo è, si fa realtà in noi; è dono radicale, fino al punto di diventare nostro continuando ad essere dono di Dio.

Qui sta precisamente il fondamento della dottrina cattolica del «merito», che può anche prestarsi a dei gravi malintesi. Se noi adesso ne parliamo non è soltanto per la questione in se stessa, ma per il nuovo aspetto delle relazioni tra dono di Dio e libertà che ci dà una nuova luce. In ultima analisi si tratta di una conseguenza di ciò che fino adesso abbiamo detto, cioè, che l'uomo giustificato è responsabile dei suoi atti davanti a Dio, e quindi ognuno riceverà la ricompensa secondo le sue opere. Il Nuovo Testamento lo afferma più volte (cfr. Mt 16, 27; Rm 2, 6; 14, 10-12, ecc.). Una volta detto questo però, non possiamo dimenticare che questo principio viene sfumato o relativizzato già nel Nuovo Testamento stesso: i discepoli sono servi inutili (Lc 17, 10), il salario non corrisponde al lavoro compiuto (cfr. Mt 20, 1 ss., la parabola degli operai inviati nella vigna), perché in ultima analisi non ci può essere corrispondenza tra le sofferenze del tempo presente e la gloria che ci è stata riservata (cfr. Rm 8, 18; 2 Cor 4, 17). Inoltre il bene stesso che l'uomo realizza è sempre opera di Dio. È sempre il suo amore che ci ha amati per primo e da parte nostra non ci può essere altra

³⁴ Cfr. O.H. PESCH, *Liberi per grazia*, 383 ss. Si può vedere anche tutto il cap. 5 dell'opera, 376-402.

³⁵ Cfr. quanto abbiamo già detto nel cap. 3. La grazia come libertà è un tema che si ripete nei moderni trattati in diversi ambiti culturali. Cfr. G. GRESIAKE, *Gesschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg im Br. 1977; L. BOFF, *A graça libertadora no mundo*, (cfr. nota 27); O.H. PESCH, *Liberi per grazia*; J.L. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, capp. 10 e 11.

corrispondenza che di avvicinarci a questo amore precedente. Questo punto di vista per san Tommaso è il principale: la grazia punta verso la vita eterna, la comunione con Dio. Solo se l'uomo è divinizzato le sue opere possono essere ordinate alla vita eterna, in modo tale che Dio sia suo principio ed anche suo fine. Solo in questo contesto ha senso parlare del «merito»³⁶. Il concilio di Trento ha sviluppato la sua dottrina sul merito nel cap. 16 del decreto sulla giustificazione (cfr. DS 1545-1548; anche 1576 e 1582), senza dubbio una delle parti più belle di tutto il decreto. Si inizia ricordando alcuni testi del Nuovo Testamento nei quali si parla della ricompensa che Dio promette agli uomini per le buone opere da loro realizzate; questa ricompensa (*merces*) è contemporaneamente grazia promessa misericordiosamente per mezzo di Cristo ai figli di Dio. Per ogni opera meritoria e gradita a Dio è necessario l'influsso di Cristo su di noi, come quello del capo sulle membra o della vite sui tralci (Ef 4, 15; Gv 15, 5). Le buone opere sono sempre manifestazione di questa unione con Gesù. Per questo non si può stabilire la propria giustizia né possiamo gloriarci delle opere, ma bisogna confidare nel Signore «la cui bontà nei confronti degli uomini è così grande che vuole che i suoi doni siano nostri meriti»³⁷. Credo che in quest'ultima frase possa essere meravigliosamente riassunta tutta un'antropologia cristiana. L'amore di Dio verso di noi è tale che vuole che sia nostro ciò che è suo. L'influsso divino non elimina la nostra personalità né la nostra condizione di soggetti, ma le potenzia. Il «merito» diventa così un nuovo aspetto del dono di Dio. Non possiamo rompere questo equilibrio né misconoscendo la libertà umana né la pienezza a cui giunge il nostro essere sotto l'azione di Dio, nemmeno misconoscendo ancora l'iniziativa onnipotente di Dio dal quale tutto procede.

L'uomo giustificato è capace di bene, e questo, non per essere di Dio è meno suo. Ma non basta considerare l'uomo rinnovato da

³⁶ Cfr. *STh* I II, q. 104, a. 1 ss.

³⁷ La frase proviene dall'*Indiculus* (cfr. DS 248), che a sua volta la riprende dalla *Ep.* 194, 5, 9 di sant'Agostino.

Dio come principio del bene operare. Se non vogliamo perdere di vista questa relazione che il nuovo essere dell'uomo giustificato ha con Dio che lo causa, questa presenza divina deve essere considerata dinamicamente, deve attualizzarsi in ogni momento. Tutto il bene che facciamo viene in ogni momento da Dio ed è compiuto sotto l'impulso sempre nuovo dello Spirito Santo³⁸. Il problema tradizionale della «grazia attuale», credo, non può esser visto solo in rapporto alla «preparazione alla giustificazione»³⁹.

La grazia è l'orizzonte della salvezza. L'uomo nella grazia di Dio è l'uomo in quanto salvato. Non si può considerare, come a volte è stato fatto, la grazia come il semplice cammino o il mezzo per la salvezza. La grazia è il dono di Dio stesso ed è, quindi, la salvezza dell'uomo che non sta che in Dio. La grazia è tutto il mistero di Cristo in quanto causa la pienezza e la salvezza dell'uomo. Se consideriamo la grazia in questo contesto dobbiamo vedere non soltanto le dimensioni interne e personali, che la tradizione teologica ha sviluppato ed in certa misura privilegiato, ma anche tutto ciò che significa Cristo e la sua opera di salvezza, la comunità della Chiesa, la nuova visione che a partire da Cristo possiamo avere di tutta la realtà. La salvezza, e quindi la grazia, deve essere vista e resa presente in tutte le dimensioni della vita umana, anche in quelle più visibili ed esteriori. Anch'esse possono essere manifestazioni dell'amore di Dio e segni della sua presenza. Ed è proprio dell'uomo ricevere e testimoniare questa benevolenza divina nel mondo. Nel contesto del peccato originale abbiamo parlato di «strutture di peccato». Se il peccato è ciò che si oppone alla grazia e all'amore di Dio, questa stessa nozione presuppone che la grazia abbia anche queste dimensioni esterne, anch'esse capaci di mediare e di esprimere il favore di Dio per gli uomini. La teologia attuale cerca, a ragione, di evidenziare questi aspetti. Si tratta di una rilettura ed approfondimento delle «grazie esteriori» di cui si

³⁸ Cfr. per es. Gv 17, 5; Gal 1, 15; Fil 1, 29; 2, 13; 1 Cor 3, 7; Rm 9, 16; DS 1525 s.; 1536; 1541; 1546; 1553 s.; 1572 s., ecc. Cfr. anche SAN TOMMASO, *STh* I II, q. 109, spec. a. 9.

³⁹ Cfr. J. AUER, *Il vangelo della grazia*, 285-300; P. FRANSEN, *Il nuovo essere dell'uomo in Cristo*, in *MySal*, vol. IX, 409-485, spec. 462-464; K. RAHNER, *Grazia*, in *SM* 4, 358-402, spec. 380-383.

parlava nei tempi passati. Nello stesso tempo viene messa in evidenza la responsabilità cristiana anche per la costruzione di un mondo più fraterno nel quale l'amore di Dio e la sua paternità diventino sempre più manifesti agli uomini⁴⁰.

In rapporto a questo bisogna anche parlare dell'esperienza della grazia, un'altra questione che è stata reimpostata negli ultimi tempi. La dottrina tridentina a cui noi abbiamo fatto già riferimento, che esclude la certezza della nostra giustificazione, non significa che il fatto di esistere sotto il segno del favore di Dio rimanga assolutamente ai margini della nostra coscienza o che possa soltanto entrare in essa nei casi di fenomeni mistici straordinari. Sembra piuttosto che il Nuovo Testamento presupponga che questa esperienza si dia nel credente (cfr. Gv 15, 26; 16, 13; 1 Gv 5, 20). La tradizione spirituale parla anche di una esperienza della presenza di Dio in noi. Anche se bisogna escludere una certezza assoluta della grazia, una conoscenza diretta ed immediata, bisogna affermare che indirettamente, nel nostro operare e nel nostro vivere, possiamo avvertire che Dio sta ed opera in noi, anche se l'esperienza è tale che sfugge nel momento in cui vorremmo reclamarla come nostra proprietà. Per cammini e piani diversi, nei moderni studi sulla grazia viene lasciato spazio a questa riflessione, che diventa più urgente se pensiamo che la testimonianza dell'amore di Dio e della salvezza è diventata sempre più necessaria nel mondo⁴¹.

⁴⁰ Cfr. su questa questione L. BOFF, *op. cit.* (nota 27), 47-131; G. GRESHAKE, *L'uomo e la salvezza di Dio*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 275-302.

⁴¹ Bisogna riconoscere a K. Rahner, in questo come in tanti altri temi della teologia della grazia, il merito di aver aperto nuovi cammini; è importante per il nostro problema il breve articolo *Sull'esperienza della grazia*, in *La fede in mezzo al mondo*, Paoline, Alba 1960, 73-82; anche gli articoli citati in rapporto al soprannaturale; dello stesso, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in *Schriften zur Theologie* XIII, Benzinger, Einsiedeln 1978, 226-251. Più recentemente, nei moderni manuali, O.H. PESCH, *Liberi per grazia*, 421-437; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 689-730; G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 260-263. Cfr. inoltre le indicazioni date nella mia *Antropologia teologica*, 310. Si può vedere anche sull'«esperienza» più in generale, E. SCHILLEBECKX, *Il Cristo...* (nota 2).

LA CONSUMAZIONE ESCATOLOGICA, PIENEZZA DELL'OPERA DI DIO E PIENEZZA DELL'UOMO

Terminiamo questa nostra breve rassegna introduttiva alle questioni dell'antropologia teologica con un riferimento all'escatologia cristiana¹. Il titolo di questa sezione vuole mostrare le due dimensioni o punti di vista fondamentali che necessariamente si incrociano nella considerazione di questo tema. Da una parte il disegno di Dio sull'uomo e sul mondo, la cui realizzazione inizia nella creazione ed ha in Cristo il suo punto culminante ed il suo senso, giunge al suo compimento. Dall'altra, l'uomo, destinatario del disegno salvifico di Dio, che deve ricevere la sua pienezza, che possiede adesso solo in forma di primizia e nella speranza. È evidente che queste due dimensioni sono intimamente unite e si condizionano reciprocamente.

¹ Un po' di bibliografia di carattere generale: G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Dehoniane, Bologna 1988; M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986; G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1981; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimension. Escatologia cristiana*, Sal Terrae, Santander 1986³ (trad. it., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, sulla prima edizione originale); H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Grundriss der Eschatologie*, Herder, Freiburg 1980; oltre a queste opere, che hanno le caratteristiche di manuali, si potrà consultare con profitto, tra le tante altre, le seguenti opere: *MySal*, vol. XI, (cfr. Bibliografia generale); H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 5 (cfr. anche bibl. gen.); H. BOURGEOIS, *Je crois à la resurrection du corps*, Paris 1981; G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naberwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg 1982⁴; G. GRESHAKE - J. KRAMER, *Resurrectio Mortuorum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, Paideia, Brescia 1972; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Benzinger, Einsiedeln 1974.

I principi dell'escatologia cristiana

Se sin dall'inizio abbiamo cercato di dare a questa nostra introduzione all'antropologia una piega spiccatamente cristocentrica, dal momento che pensiamo che questo sia l'unico modo di fare giustizia ad una serie di affermazioni fondamentali del Nuovo Testamento, lo stesso dobbiamo fare adesso in questo capitolo dedicato all'escatologia. Non ha senso considerare le «cose ultime» se non partendo dalla prospettiva dell'«ultimo» o, ancora meglio, a partire da Gesù, l'«ultimo», dopo il quale non c'è da aspettare nessun altro (cfr. Mt 11, 3; 1 Cor 15, 45). In Gesù c'è la salvezza e la pienezza degli uomini perché in lui il mondo e la storia ricevono il loro senso ed orientamento definitivo. Gesù è l'evento escatologico, alla luce del quale devono essere considerati tutti i contenuti della speranza cristiana.

Gesù è l'evento escatologico in quanto è il rivelatore del Padre e l'unico mediatore che ci porta a lui. La speranza cristiana non ha altro oggetto se non Dio stesso, il futuro assoluto e definitivo dell'uomo. L'escatologia cristiana non ha quindi come oggetto primario nessun futuro intramondano, nessun evento che si colloca semplicemente nella cornice di questa storia. Solo Dio rivelato in Cristo è il contenuto dell'escatologia ed anche di ognuna delle cose ultime in cui noi speriamo. «Egli (Dio) è in quanto raggiunto il cielo, in quanto perduto l'inferno, in quanto esaminatore il giudizio, in quanto purificatore il purgatorio... Ed è tutto ciò nel modo in cui egli si è rivolto al mondo, cioè, nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la possibilità di rivelazione di Dio e quindi la sintesi delle cose ultime»². Il contenuto teologico e cristologico dell'escatologia cristiana, che questo testo mette in evidenza in modo eloquente, determina le caratteristiche fondamentali della medesima. Anzi tutto non si tratta di una descrizione del mondo futuro né degli eventi finali della storia. A questo punto si impone una distinzione (non separazione) tra i contenuti dell'escatologia cristiana ed i

² H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Benzinger, Einsiedeln 1958, 403-421, 407 s.

modi di espressione dei medesimi, persino nella Sacra Scrittura, fortemente influenzati dall'apocalittica³. Questo non significa misconoscere il valore e la funzione irrinunciabile delle immagini nella trasmissione dei contenuti escatologici. Si vuole mettere in evidenza soltanto la loro condizione di immagini, e quindi la necessità di evitare la confusione con la realtà stessa che con esse si vuole indicare. La manifestazione di Dio nella sua pienezza va molto al di là di ciò che l'occhio ha visto o l'orecchio ha udito (cfr. 1 Cor 2, 9). Il tentativo stesso di descrivere ciò in cui speriamo significherebbe distruggere la speranza cristiana; vorrebbe dire ridurre all'ambito del nostro mondo ciò che per definizione lo sorpassa.

L'escatologia cristiana, se ha Cristo come centro, è un messaggio di salvezza. Ci annuncia la realizzazione piena della salvezza avvenuta in Gesù. Se tutto l'evento Cristo è salvifico non può non esserlo la sua definitiva manifestazione. L'escatologia cristiana è, di conseguenza, una dimensione irrinunciabile della buona notizia, dell'«evangelo». Sappiamo che la fede cristiana afferma con molta serietà la possibilità della condanna dell'uomo, perché soltanto in questo modo si afferma anche la sua autentica libertà e quindi il carattere pienamente umano della sua adesione a Dio. Ma è ugualmente chiaro che ciò non costituisce il centro del messaggio di Gesù. Non c'è che un solo cammino della storia e dell'uomo, la vittoria di Cristo è assicurata, anche se non possiamo essere sicuri allo stesso modo della partecipazione di ognuno di noi ad essa.

In terzo luogo la pienezza in cui speriamo, che è l'oggetto dell'escatologia cristiana, è una pienezza già posseduta, in primizia ma realmente. Non potremmo in alcun modo sperare in ciò di cui non abbiamo nessuna idea. Ma la salvezza di Cristo è già conosciuta da noi, vissuta e sperimentata nella fede, nelle diverse manifestazioni della vita della Chiesa, in particolar modo nella celebrazione dell'eucarestia. K. Rahner ha parlato dell'escatologia

³ Cfr. H. ALTHAUS (hrsg.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Herder, Freiburg 1987.

come della trasposizione del presente nella sua piena realizzazione⁴. La signoria di Cristo su ogni cosa è reale ed efficace a partire dalla sua risurrezione, però non si è ancora manifestata completamente in noi. Da qui la tensione tra il presente e il futuro tipica dell'escatologia cristiana, che è presente in tutto il Nuovo Testamento. In effetti, già nei sinottici noi troviamo insieme alle parole di Gesù sul regno di Dio divenuto realtà con la sua venuta, delle affermazioni di futuro sulla venuta del Figlio dell'uomo. Tanto il presente quanto il futuro, e questo è il punto essenziale, appaiono uniti nella sua persona. Gesù non rimanda ad un futuro distinto da lui stesso. Nel Vangelo di Giovanni, anche se non si può dire che la dimensione di futuro sia completamente assente, viene maggiormente accentuato il presente della salvezza. È solo a partire dal presente della salvezza in Cristo che ha senso la dimensione di futuro. Dall'altra parte però la piena partecipazione alla gloria del Signore presuppone la partecipazione alla sua morte. Tutti dobbiamo sottometterci al giudizio della croce del Signore. Il paradosso della salvezza presente e della realizzazione in cui ancora speriamo non si risolve con l'affermazione di un aspetto a discapito dell'altro, ma con l'affermazione dei due aspetti contemporaneamente. In un modo simile deve essere anche impostata la questione della continuità e della rottura tra la vita presente e quella futura. Da una parte è certo che la morte di Gesù in croce ci mostra chiaramente una cesura tra la sua vita terrena e la sua vita gloriosa, dall'altra Gesù risorto appare con i segni della sua passione. Se la vita futura non sta semplicemente in continuità con quella presente, non dobbiamo dimenticare che dipende da essa. È in questo mondo transitorio in cui si decide la nostra sorte eterna. Per questo, il nostro sforzo nel mondo che passa acquista un valore trascendente. Rottura e continuità devono essere quindi affermate contemporaneamente.

⁴ Cfr. *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 399-440; cfr. anche E. SCHILLEBEECKX, *Riflessioni sull'interpretazione dell'escatologia*, in «Concilium» 5,1 (1969) 58-73; J. ALFARO, *Escatologia, ermeneutica e linguaggio*, in *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 190-202.

La parusia del Signore e la risurrezione finale

Il messaggio escatologico è, l'abbiamo detto, un aspetto del mistero di Cristo. Così lo ha compreso il credo niceno-costantinopolitano quando parla della venuta nella gloria di Gesù: «e di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti ed il suo regno non avrà fine». Soltanto in questa luce si comprende l'ultimo articolo: «aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo futuro». Il centro del futuro che aspettiamo è la manifestazione gloriosa di Nostro Signore Gesù Cristo, la fine e il compimento della sua opera salvifica. La parusia del Signore è stata l'oggetto della speranza dei primi cristiani, che la credevano imminente. Se nella risurrezione Gesù è stato intronizzato come Signore, questa signoria dovrà essere pienamente manifestata. Per questo la parusia è la conseguenza della risurrezione, nella quale tutto ciò che ancora aspettiamo ha la sua consistenza, secondo la bella espressione di Ilario di Poitiers⁵. La parusia è il culmine dell'evento di Cristo, deve essere integrata in questo mistero di Gesù di cui è parte essenziale. In effetti, già nel Nuovo Testamento la doppia venuta di Cristo viene contemplata nella sua unità (cfr. Tt 2, 11 ss., tra gli altri testi). A partire da san Giustino si è parlato della prima e della seconda «parusia», viste nella loro intima relazione. Gesù che «torna» in realtà non se ne è andato, ma sta sempre con noi (cfr. Mt 28, 20)⁶.

La parusia di Gesù si ingloba quindi nell'unico mistero della venuta di Cristo nel mondo per la salvezza degli uomini; l'unico movimento di amore del Padre verso di noi che lo porta ad inviare suo Figlio si articola nei diversi momenti dell'incarnazione, della vita di Cristo, del mistero pasquale e manifestazione gloriosa del Signore. Infatti, non si può dimenticare che uno degli aspetti della «parusia» è precisamente la «rivelazione» (cfr. Tt 2, 11; Vatica-

⁵ De Trinitate, XI 31: «Ciò che avverrà a causa della pienezza dei tempi ha già la sua consistenza in Cristo, nel quale abita tutta la pienezza (cfr. Col 1, 19. 17); e tutto ciò che deve accadere è, più che una novità, lo sviluppo dell'economia della salvezza»; il contesto è un commento ad Ef 1, 20-22, la sottomissione di tutto a Cristo.

⁶ Insiste su questa unità della venuta J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 174.

no II, DV 4). Non sarà inutile notare che almeno in una occasione il Nuovo Testamento attribuisce direttamente al Padre l'iniziativa della parusia di Gesù (cfr. At 3, 20-21), così come da lui proviene l'incarnazione e la risurrezione di Cristo. Ed è proprio questa relazione al Padre che viene messa in evidenza in 1 Cor 15, 20-28, senza dubbio uno dei testi più importanti del Nuovo Testamento per sviscerare il contenuto teologico della parusia del Signore. Gesù è primizia della risurrezione, il primogenito dei morti come dirà Col 1, 18. In lui tutti riceveranno la vita (contrapposizione con Adamo), al momento della sua venuta. Questa implica la fine della storia umana, e con essa la sottomissione a Cristo di tutte le potenze nemiche e l'annullamento della morte. In questo momento Gesù potrà consegnare il regno al Padre, una volta compiuta tutta l'opera della salvezza che il Padre gli aveva affidato di realizzare. Quest'opera, compiutasi nel mistero pasquale, si prolunga durante il tempo della Chiesa, nel quale Gesù intercede per noi, fino a che non si realizzi il suo trionfo finale, scomparsa la morte e il peccato. Il Padre è l'origine dell'economia della salvezza, ed è anche la sua fine. La relazione al Padre, determinante dell'essere e dell'operare di Gesù, trova anche qui una sua manifestazione. Questo è il senso della consegna del regno e della sottomissione di Gesù al Padre⁷.

Nella letteratura patristica viene ripetuta frequentemente una interpretazione molto suggestiva della sottomissione di Gesù al Padre e della consegna del regno. È tutto il corpo della Chiesa che ancora non sta perfettamente sottomesso al Signore, perché non

⁷ Il che non implica la scomparsa del regno del Figlio. Di fronte all'interpretazione estrema di Marcello di Ancira la reazione della Chiesa trova eco nel simbolo di Costantinopoli: «e il suo regno non avrà fine». Cfr. anche sulla parusia, J.F. JANSEN, *1 Cor 15: 24-28 and the Future of Jesus Christ*, in «Scottish Journal of Theology» 40 (1987) 543-570; A.C. PERRIMAN, *Paul and the Parusia*, in «New Testament Studies» 35 (1989) 512-521; U. VANNI, *Dalla venuta dell'ora alla venuta di Cristo*, in «Studia Missionaria» 32 (1983) 309-343 (tutto il volume è dedicato all'escatologia); Ch. PERROT e altri, *Le retour du Christ*, Facultés Universitaires saint Louis, Bruxelles 1983; W. KASPER, *La speranza nella venuta di Gesù Cristo nella gloria*, in «Communio» 79 (1985) 32-48; A. GERHARDS, *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellung in Wandel*, Herder, Freiburg 1990; M. KEHL, «Bis Du Kommst in Herrlichkeit». *Neue theologische Deutung der «Parusie Jesu»* in J. PFAMMATER - E. CHRITEN (hrsg.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Benzinger, Zürich 1990.

lo sono tutti i suoi membri. Solo quando il corpo della Chiesa avrà raggiunto la pienezza anche Gesù sarà, in quanto capo del corpo, a sua volta «completo». Questa dottrina non può essere separata da quella, che a suo tempo abbiamo indicato, dell'assunzione da parte del Figlio di tutta l'umanità; quest'assunzione tende all'unione di tutti con Gesù risorto per la potenza dello Spirito. D'altra parte il Regno che Gesù deve consegnare al Padre siamo tutti noi, è tutta la Chiesa dei salvati, l'ambito in cui egli esercita il suo dominio di salvezza, che viene a costituire anche il regno del Padre⁸. La parusia ha quindi un contenuto cristologico ed ecclesiologico di primo ordine (cfr. Vaticano II, *Lumen Gentium*, VIII). Il culmine dell'opera di Gesù, la pienezza della Chiesa, è anche la pienezza dell'uomo. La nostra piena realizzazione personale può essere raggiunta solo alla fine dell'opera salvifica, alla vittoria totale di Cristo. Solo la pienezza dell'opera di Cristo è la pienezza dell'uomo. Proprio per questo motivo, la maggior parte della teologia cattolica, anche con diverse sfumature, concede rilevanza teologica alla fine della storia, come fine dell'opera di salvezza e pienezza del corpo di Cristo, unico ambito in cui ognuno può raggiungere la piena realizzazione personale.

La parusia del Signore è, contemporaneamente manifestazione e rivelazione piena della sua gloria, e precisamente per questo, giudizio. Gesù è il criterio ultimo dell'umanità ed il centro della storia. La sua stessa apparizione significa lo svelamento dell'ambiguità propria della storia umana e di ognuno di noi. Gesù è nello stesso tempo il giudice ed il criterio di giudizio. Nell'incontro con il Signore ci confrontiamo contemporaneamente con la nostra propria realtà. Il giudizio d'altra parte avviene giorno per giorno nel nostro atteggiamento di accoglienza o di rifiuto di Dio in Gesù e nel fratello (cfr. Gv 3, 18; 3, 36; 5, 24; Mt 25, 31 ss.). Insieme a questo aspetto discriminante del giudizio, assolutamente essen-

⁸ Ampia documentazione in H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1948, 362-368; recentemente anche G. PELLAND, *La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur 1 Cor 15:24-28*, in «Gregorianum» 71 (1990) 679-695, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

le secondo il Nuovo Testamento, non possiamo dimenticare la dimensione salvifica dello stesso; la giustizia di Dio si manifesta in quanto ci giustifica (Rm 3, 26); nella croce del Signore il mondo è stato giudicato ed è stato cacciato fuori il principe di questo mondo (cfr. Gv 12, 31 s.). Se la manifestazione del Signore è salvifica, non è possibile lasciare da parte questa caratteristica quando la consideriamo partendo dall'aspetto del giudizio. Soltanto per noi è difficile conciliare giustizia e misericordia. Ma Dio è l'unica fonte tanto dell'una come dell'altra⁹.

La parusia, in quanto manifestazione del dominio e del regno di Cristo risorto significa anche la risurrezione degli uomini. Cristo, primizia dei risorti, risuscita nella sua manifestazione gloriosa anche tutti i suoi (cfr. 1 Cor 15, 20-28; 1 Ts 4, 14-18; Fil 3, 21). Se nella parusia il dominio di Cristo risorto giunge alla sua pienezza, questo significa la risurrezione degli uomini. Sappiamo già che non c'è salvezza se non nella configurazione a Gesù, e che siamo chiamati a portare l'immagine dell'uomo celeste. Tutto ciò non è possibile se non nella partecipazione alla risurrezione di Gesù, ripieni dello Spirito Santo che Gesù risorto, divenuto spirito che dà vita, comunica agli uomini (cfr. 1 Cor 15, 44-49)¹⁰.

Se la risurrezione di Gesù riguarda la sua intera umanità, nessun aspetto o dimensione del nostro essere può restare ai margini della salvezza. Anche noi dobbiamo partecipare alla gloria del Signore in modo completo. La fede stessa nel Dio creatore e salvatore esige che sia così. Partendo da questi presupposti sarebbe contraddittorio che solamente una parte o aspetto di noi stessi partecipasse alla gloria del Signore per mezzo del quale tutto è stato fatto e verso il quale tutto cammina. D'altra parte questa piena partecipazione dell'uomo alla vita di Gesù risorto è stata sempre messa in

⁹ Cfr. recentemente sul giudizio, E. JÜNGEL, *The Last Judgement as an Act of Grace*, in «Louvain Studies» 15 (1990) 389-406.

¹⁰ Cfr. L. DE LORENZI (ed.), *Resurrection du Christ et des chrétiens*, Abbaye de S. Paul, Rome 1985; L. OBERLINER, *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Christen* Herder, Freiburg 1986; S. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen 1986. Al tema della risurrezione è dedicato il n. 109, gennaio-febbraio 1990, di «Communio» nell'edizione italiana.

evidenza dalla Chiesa. Coloro i quali vogliono soltanto affermare l'immortalità dell'anima, dice Tertulliano, non credono che in una risurrezione dimezzata¹¹. La fede nella risurrezione conferisce al cristianesimo la sua specificità, allora come adesso, in rapporto alla speranza della vita eterna dell'uomo¹². E non possiamo dimenticare che per il Nuovo Testamento la risurrezione è stata anticipata nel battesimo, ed è già una realtà, anche se nascosta, per quelli che credono in Gesù (cfr. Rm 6, 4-11; Col 2, 12; 3, 1-4; Gv 5, 24-25; 11, 25-26, ecc.). L'escatologia cristiana non è solo di futuro. E questa dimensione di presente ci aiuta d'altra parte a comprendere come la nozione di risurrezione deve essere stabilita attorno alla comunicazione della vita di Gesù, nel senso pieno e teologico del termine, e non solo in rapporto agli aspetti «fisici» della medesima. In realtà la nozione di risurrezione, nella Bibbia e nella tradizione della Chiesa, non è univoca: se da una parte abbiamo un'accezione del termine «neutrale», che parla dell'uscita dei morti dal sepolcro per ricevere la loro ricompensa di salvezza o di perdizione (cfr. per es. Gv 5, 28-29), dall'altra, nella pienezza del suo senso, la risurrezione significa la piena partecipazione alla vita di Gesù, ha quindi un significato eminentemente positivo.

Naturalmente, l'affermazione della risurrezione come trasformazione piena dell'uomo ad immagine di Cristo risorto ed alla partecipazione della sua stessa vita, non implica che possiamo conoscere come avrà luogo. Vale qui quanto abbiamo detto all'inizio sull'impossibilità di descrivere il mondo che aspettiamo. Ma l'impossibilità di trovare dei modelli validi che ci permettono di spiegare fenomenologicamente la risurrezione futura non implica che non si possano stabilire certi principi.

In primo luogo bisogna tener presente che questa risurrezione non è per gli eletti, ma è l'estensione della stessa risurrezione di Gesù. Se il dominio di Cristo risorto è universale, anche la risurrezione deve raggiungere tutti in tutti gli aspetti del loro essere.

¹¹ Cfr. *De res. mort.* 2; anche 1, 1.

¹² Cfr. S. GIUSTINO, *Dial. Tryph.* 80, 4; 46, 7; 69, 7. Si può vedere il materiale riportato da A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II*, Aldecoa, Burgos 1979. Cfr. anche i simboli raccolti in DS 2; 10 ss.; 150; cfr. anche DS 801; 859; 1002; Vaticano II LG 48.

Nella tradizione cristiana l'idea di risurrezione ha a che vedere con la corporeità umana. Non possiamo essere totalmente noi stessi se questa dimensione è assente dal nostro essere. Il corpo risorto è il corpo in cui sono scomparse tutte le ambiguità che caratterizzano adesso la nostra esistenza corporea¹³: il corpo pneumatico, ripieno di Spirito, è pienezza di comunicazione e di espressione, è il corpo pienamente personalizzato, e non più oggetto, come può essere in questo momento. La risurrezione implica una piena identità con noi stessi ed una piena possibilità di comunione con gli altri. Tanto l'una come l'altra sono aspetti inseparabili del nostro essere personale, che nella risurrezione e per opera dello Spirito Santo riceve le sue massime potenzialità.

In rapporto alla questione della risurrezione corporale c'è senza dubbio anche quella della trasformazione del cosmo. Tanto l'Antico come il Nuovo Testamento ci parlano di nuovi cieli e di nuova terra (cfr. Is 65, 17-21; 2 Pt 3, 13; e soprattutto Rm 8, 19-23). Il dominio del Signore risorto non conosce frontiere. A volte viene posto il problema del senso di una pienezza dell'universo materiale come tale¹⁴. Bisogna vedere questa questione in relazione alla pienezza dell'uomo. Non si tratta soltanto di una trasformazione del cosmo come tale, ma della trasformazione del cosmo come elemento della pienezza dell'uomo (l'unico essere dell'universo che Dio ha voluto per se stesso, e quindi l'unico a rigore di cui può dirsi che Dio vuole salvare). Se l'uomo non è tale senza il suo rapporto con il cosmo, allora anche la sua pienezza include una nuova relazione con il mondo trasformato.

Dobbiamo tenere presente inoltre che il mondo materiale non è solo la creazione di Dio, ma che ha anche incidenza su di esso il lavoro e l'azione umana, nei suoi differenti aspetti. Quale è il valore escatologico dell'azione dell'uomo sul mondo? Il concilio Vaticano II (GS 39) affronta questo problema in modo equilibrato. Il progresso umano non può essere confuso con il regno di Dio

¹³ Cfr. R. VIRGOULAY, *Phénoménologie du corps et théologie de la résurrection*, in «Revue de Sciences Religieuses» 54 (1980) 323-326; 55 (1981) 52-75.

¹⁴ Cfr. M. KEHL, *Eschatologie*, 240 ss.

e la sua crescita, né d'altra parte può essere affermato che non abbia nulla a che vedere con esso. La speranza del mondo futuro piuttosto deve ravvivare la responsabilità cristiana per il presente. La carità e i suoi frutti hanno secondo il concilio un valore permanente. I valori della dignità umana e della comunione fraterna, i frutti della natura ed anche quelli del nostro sforzo, diffusi secondo lo Spirito del Signore, li ritroveremo, anche se trasformati e purificati da ogni macchia. Poco prima nel n. 38 la stessa costituzione indica che nel servizio terreno degli uomini si prepara in qualche modo la «materia» del mondo futuro. Se da un lato bisogna tenere presente la rottura tra questo mondo e quello futuro di cui abbiamo parlato nell'introduzione di questo capitolo, dobbiamo ugualmente pensare al valore trascendente di questa esistenza terrena, e quindi alla continuità. Pensare alla radicale trasformazione di questo mondo non implica misconoscere il valore permanente di quelle opere, i frutti della carità e del nostro sforzo, che abbiamo realizzato secondo lo Spirito del Signore. Se crediamo in una trasformazione del cosmo, che è l'opera di Dio, sembra che non possiamo escludere ciò che noi operiamo secondo Dio, che in fondo è anche opera sua. Ma solo mediante il giudizio di Dio sapremo in ultima analisi quali sono le cose che abbiamo operato secondo i suoi disegni e la sua volontà, secondo lo Spirito Santo.

La vita e la morte eterna

La configurazione a Cristo implica la partecipazione alla vita divina. La vita eterna, partecipazione alla vita che è Dio stesso, è il destino finale dell'uomo. Tra le differenti espressioni che si riferiscono alla sorte definitiva dell'uomo nel Nuovo Testamento senza dubbio emergono le seguenti: la partecipazione alla «vita» che è Cristo (cfr. Gv 3, 36; 6, 35 ss.; 11, 24 s.; 14, 6, testi anche con la connotazione di presente; Mc 10, 30; Col 3, 4); lo «stare con Gesù» è anche un altro elemento fondamentale della vita eterna che riportano molti autori del Nuovo Testamento (cfr. per es. Lc 23, 43; Fil 1, 23; 2 Cor 5, 8; Ap 3, 20, ecc.); la visione di

Dio, che tanta importanza ha avuto nella tradizione della Chiesa, di cui si parla in 1 Cor 13, 12 e in 1 Gv 3, 2. In rapporto a quest'ultimo testo non può essere esclusa la possibilità di una connotazione cristologica¹⁵. Altri testi parlano del paradiso, della gloria, del banchetto nuziale, dell'eredità con Gesù... Anche se è chiaro che Gesù ci conduce al Padre, inizio e fine di tutto, lo stesso Nuovo Testamento ci invita a non sottovalutare la mediazione di Gesù quando consideriamo la nostra relazione con Dio nella vita eterna; la comunione con lui, la partecipazione piena alla vita che egli ha ricevuto dal Padre, sono elementi essenziali quando pensiamo alla vita in cui speriamo.

Molti sono i temi biblici che la teologia patristica riceve e sviluppa in rapporto alla vita eterna dell'uomo. Per Ireneo l'incorruttibilità di cui l'uomo gode è frutto della visione di Dio. Visione che è il frutto della preparazione portata a termine dallo Spirito e dal Figlio, e che permette finalmente di vedere il Padre in ciò che gli è di più proprio, la paternità. La visione d'altra parte avviene perché si sta «in Dio», cioè, in comunione con Gesù nel seno della vita trinitaria¹⁶. La visione di Dio viene posta anche in rapporto con la lode, l'amore, la gioia e il perfetto riposo¹⁷. La comunione con Dio e tra gli uomini è un altro dei motivi che appaiono con frequenza¹⁸. Tutti questi diversi motivi sono giunti fino alla Scolastica. San Tommaso li ha sintetizzati in un bel testo:

«Nella vita eterna la prima cosa è che l'uomo si unisce con Dio. Dunque lo stesso Dio è il premio e il fine di tutti i nostri sforzi... Questa unione consiste nella perfetta visione: *Adesso vediamo come in uno specchio, in enigmi; allora vedremo faccia a faccia* (1 Cor 13, 12). Consiste anche nella

¹⁵ Dipende da chi viene considerato come soggetto del verbo «apparirà» o «si manifesterà» in 3b; se si tratta di «ciò che saremo», il testo farebbe riferimento a Dio; una lettura isolata del versetto darebbe questo senso; però in 1 Gv 2, 28, la stessa espressione «quando apparirà», *ean phanerothai*, si riferisce a Gesù nella sua parusia.

¹⁶ Cfr. *Adv. Haer.* IV 20, 5; anche 20, 6-7; cfr. anche A. ORBE, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*, in «Gregorianum» 64 (1983) 199-241. Interessante la somiglianza di un testo di san Tommaso, *Quod.* 8, q. 7, a. 16: «Nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria».

¹⁷ S. AGOSTINO, *Civ. Dei* 22,30: «Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco ciò che avverrà nel fine senza fine».

¹⁸ ILARIO DI POITIERS, *Tr. Ps.* 91, 10: «Nihil desiderandum est, quia nihil egendum est: non per invidiam aemulandum, quia in comunione vivendum est».

somma lode... Ed ugualmente nella perfetta sazietà del desiderio... Nella felice comunione di tutti i beati; e questa comunione sarà molto piacevole, perché ognuno condividerà tutti i beni con tutti i beati. Dunque ognuno amerà l'altro come se stesso, e per questo gioirà del bene dell'altro come del suo» (*Opusc. Theol.* 2).

Il magistero ha insistito soprattutto sulla visione di Dio: «(i beati) vedono l'essenza divina con visione intuitiva e faccia a faccia, senza la mediazione di nessuna creatura... ma la divina essenza si mostra immediatamente e nuda, in modo chiaro ed apertamente, e vedendola così godono della divina essenza...» (cost. «Benedictus Deus» di Benedetto XII; DS 1000; cfr. anche DS 1305, concilio di Firenze). Questa visione di Dio non può essere intesa, alla luce dei testi neotestamentari e della tradizione a cui abbiamo fatto riferimento, in un senso puramente intellettuale. Deve esser vista piuttosto come un aspetto ed un'espressione della comunione con Dio e della partecipazione alla sua vita che abbraccia tutto l'uomo.

Se nel Nuovo Testamento la vita eterna viene vista come comunione con Gesù, e lo stesso si può dire dei primi secoli del cristianesimo, non c'è alcun dubbio sul fatto che nei tempi successivi questa dimensione cristologica della vita eterna sia stata dimenticata, per dare spazio all'accentuazione della visione dell'essenza divina in cui all'umanità di Gesù non viene riconosciuta nessuna funzione. Ma la questione negli ultimi tempi è stata rivista, e grazie all'analisi di alcuni testi della Scrittura in cui si parla della visione da parte dei discepoli della gloria di Gesù e della funzione rivelatrice del Padre che egli esercita anche nell'aldilà (cfr. Gv 17, 24.26)¹⁹, e grazie ad approcci più sistematici sulla mediazione dell'umanità di Gesù che non può finire in questo mondo²⁰. Queste tesi hanno trovato un'amplia accoglienza. Possono essere completate con l'intuizione dei Padri: la visione di Dio non ha luogo solamente per mezzo dell'umanità di Cristo, ma in questa

¹⁹ J. ALFARO, *Cristo glorioso, rivelatore del Padre*, in *Cristologia ed antropologia*, 156-204.

²⁰ K. RAHNER, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gott-verhältnis*, in *Schriften zur Theologie* III, Benzinger, Einsiedeln 1960, 47-60.

umanità, perché inseriti in essa; la nostra risurrezione in effetti è «nel» corpo glorioso di Cristo; «in» lui abbiamo accesso al Padre²¹. L'umanità glorificata di Gesù ha quindi un significato eterno nella nostra relazione con Dio, la funzione mediatrice dell'«uomo Cristo Gesù» (1 Tm 2, 5) non termina in questo mondo.

La considerazione sul cielo porta necessariamente a quella sull'inferno, la morte eterna. Possibilità chiaramente espressa da Gesù (Mt 25, 31 ss., tra i molti testi), e che è la conseguenza della serietà della libertà umana. Se l'uomo non ha la possibilità reale del rifiuto di Dio non può nemmeno accettarlo; la comunione di amore con Dio non si concepisce senza l'accoglienza libera della medesima. Pertanto la stessa pienezza umana non si concepisce senza la possibilità della perdizione. Le due possibilità sono profondamente in rapporto e si sostengono l'una con l'altra.

Comprendiamo che cosa è l'inferno non solo per le affermazioni direttamente fatte su di esso, ma anche per la contrapposizione con quanto abbiamo visto che si dice del cielo. Lo stesso Nuovo Testamento, oltre ad alcune espressioni di tipo positivo, come il fuoco eterno, il pianto e lo stridore di denti, ecc., parla anche del non essere conosciuti dal Signore, del rimanere esclusi nelle tenebre esteriori, ecc. La separazione da Dio, e quindi la radicale solitudine, l'incapacità di amare, la rottura della comunione con il resto degli uomini e dell'universo. Se si prende in considerazione che l'uomo è stato fatto per Dio, la morte eterna è l'esistenza nella contraddizione. È inoltre un'esistenza nella contraddizione che dura per sempre; questa è la conseguenza del valore definitivo di questa vita; non sono pochi i pronunciamenti del magistero in questo senso (cfr. DS 411; 801; 858; 1002; Vaticano II LG 48).

La possibilità di questa perdizione si è realizzata o si realizzerà? Se Gesù è venuto al mondo dobbiamo pensare ad una forza della grazia maggiore di quella del peccato. Cielo ed inferno non sono due possibilità che stanno sullo stesso piano. Dio stesso nell'incar-

²¹ Cfr. A. ORBE, *Visión del Padre...* (cfr. nota 16), 207-209; L.F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 99; 283-286.

nazione del Figlio e nell'invio dello Spirito si è compromesso con il mondo e con la sua salvezza. Il predominio della salvezza è conseguenza della vittoria di Cristo. L'escatologia cristiana è escatologia di speranza. Ma da questo orientamento generale non deriva senz'altro la salvezza di tutti e di ognuno. Resta il mistero della libertà umana a cui noi abbiamo fatto riferimento, per quanto bisogna affermare con tutta chiarezza che Dio vuole la salvezza di tutti e che non esiste predestinazione al male. La possibilità della perdizione sta aperta davanti ad ognuno di noi, e banalizzarla significa in ultima analisi banalizzare la nostra libertà e la nostra vita nel mondo. Anche se non si può affermare in concreto la condanna di nessuno, non possiamo dire con certezza che la possibilità della condanna non si realizzi in nessun caso. Questo significa che bisogna affermare positivamente l'esistenza dei condannati? Non è necessario. La speranza nella vittoria di Cristo non può essere «a priori» limitata. Si noti che parliamo di speranza, il che esclude la presunzione di chi vuole appoggiarsi sulla propria sicurezza. La speranza si fonda, al contrario, sulla bontà di Dio, sulla sua grazia e sulla sua misericordia, sulla sua volontà salvifica. Come dice H.U. von Balthasar, con la condanna è la stessa «gloria Dei» a rimanere toccata. Se questo non ha creato alcun problema in molti periodi della storia, anzi, nella stessa condanna è stato visto il trionfo della giustizia di Dio, oggi non possiamo fare questo ragionamento. Da qui la maggiore importanza che acquista ai nostri occhi il mistero della condanna eterna e nello stesso tempo la chiamata più viva alla speranza²².

La questione dello stato intermedio

Non possiamo terminare questa nostra breve introduzione all'escatologia senza un riferimento al problema oggi più discusso nel campo della teologia cattolica, quello dello «stato intermedio».

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 5, 430; dello stesso autore, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Ostfildern 1987.

L'impostazione della questione è chiara: la pienezza che aspettiamo appare nel Nuovo Testamento legata all'apparizione gloriosa di Gesù alla fine dei tempi e alla risurrezione universale. Ma, nonostante ciò, alcune indicazioni dello stesso Nuovo Testamento ci mostrano la convinzione dello stare con Cristo immediatamente dopo la morte (cfr. Lc 23, 42-43; Fil 1, 23; 2 Cor 5, 1-10). Altri testi parlano delle «anime» o «spiriti» (Ap 6, 9 ss.; 1 Pt 3, 19). Il Nuovo Testamento non sembra offrire un'idea chiara sulla relazione tra lo stato immediatamente seguente alla morte e la risurrezione finale. Le due cose vengono affermate in modo parallelo. Nei primi secoli della Chiesa continua l'ambiguità sulla questione. Da un lato si afferma l'immortalità dell'anima, dall'altro però secondo alcuni soltanto con la risurrezione finale si giunge alla visione di Dio (così Giustino, Ireneo, Tertulliano, che fa un'eccezione per i martiri)²³. L'idea però della visione di Dio immediatamente dopo la morte guadagna sempre più chiaramente terreno. Se nella visione platonica l'idea dell'anima separata dal corpo dopo la morte non offre speciale difficoltà, la spiegazione sarà più difficile nella concezione aristotelica; questa difficoltà però non elimina la convinzione dell'esistenza dell'anima separata dopo la morte e della visione di Dio di cui gode. La crisi provocata dalle omelie di Giovanni XXII dal 1331 al 1334, nelle quali afferma che le anime separate vedono solo l'umanità di Cristo, in attesa della risurrezione finale, dà origine alla costituzione «Benedictus Deus» del suo successore Benedetto XII. In essa si afferma che le anime dei beati (dopo la purificazione del purgatorio secondo il loro caso) godranno della visione dell'essenza divina a partire dalla loro morte, come anche che i condannati vanno subito all'inferno (cfr. DS 1000-1002).

La recente messa in questione di questa posizione è dovuta a diversi fattori²⁴. Da una parte – questa problematica è venuta

²³ Cfr. A. FERNÁNDEZ, *op. cit.* (nota 12); GRESHAKE-KRAMER, *op. cit.* (nota 1), in cui si troverà abbondante materiale.

²⁴ Cfr. H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung* (cfr. nota 36 del c. 3), 355-430; cfr. anche la nota seguente.

piuttosto dall'ambito protestante – l'apparente contrapposizione tra le idee di immortalità e di risurrezione, delle quali soltanto la seconda sarebbe autenticamente biblica; la prima, di origine filosofica, implicherebbe una salvezza «naturale», e quindi sarebbe incompatibile con il puro dono di Dio che la risurrezione metterebbe in evidenza. Questa sarebbe una nuova creazione. Le difficoltà di questa concezione sono ovvie: come garantire l'identità del soggetto? Non è un ricorso troppo facile all'onnipotenza divina il dire che Dio può risuscitare lo stesso che nella morte è completamente scomparso? È stata anche ipotizzata l'idea di una «dormizione» del soggetto fino alla risurrezione finale. Questa concezione però non sembra compatibile con le dichiarazioni magisteriali a cui noi abbiamo fatto riferimento. Altre difficoltà rimandano all'impossibilità di trasportare nell'aldilà la nostra nozione di tempo; come anche all'idea dell'«anima separata», che a rigore, secondo san Tommaso, non sarebbe «l'uomo» né «io», e nonostante ciò godrebbe, secondo la concezione tradizionale, della pienezza della visione di Dio. Da qui l'ipotesi della risurrezione nella morte, che, con diverse sfumature, ha trovato un'ampia accoglienza persino tra teologi di prestigio²⁵. Questi autori non vogliono negare la dottrina della risurrezione dei morti, però, dinnanzi all'impossibilità di pensare ad un'identità materiale del corpo risorto con il cadavere, pensano che sia possibile un'altra nozione di

²⁵ Come inizio di questa problematica nella teologia cattolica si può indicare l'opera di G. GRESIAKE, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus, Essen 1969. In essa, oltre all'idea della risurrezione nella morte, G. sembrerebbe non concedere la dovuta rilevanza all'idea della fine della storia. Questo punto intoppò immediatamente in delle critiche; cfr. ALFARO, *La risurrezione dei morti nella discussione teologica attuale sull'avvenire della storia*, in *Cristologia e antropologia*, 555-576; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 167 ss., che indica inoltre il valore di evento unico che ha la risurrezione nel NT. Anche critici nei confronti dell'idea della risurrezione al momento della morte sono, J. RATZINGER, *Escatologia*, 178 ss.; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, spec. 289 ss.; C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel magistero e nella teologia oggi*, in «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 189-206. Anche con riserve, W. KASPER (cfr. nota 8); BORDONI-CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 219 ss. Lo stesso G. ha sfumato il suo pensiero sul valore della fine della storia; cfr. G. GRESIAKE - N. LOUPEK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, 4 ed. Herder, Freiburg 1982, 191, mantenendo ancora la prima idea sul momento della risurrezione. Per questo l'idea della risurrezione nella morte deve essere chiaramente separata dalla negazione della rilevanza della fine della storia. Cfr. anche con simpatie, in maggior o minor misura, verso la prima idea, H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* 5, 307; M. KEHL, *Eschatologie*, 275; J.B. LIBANIO, *Escatologia cristiana*, Cittadella, Assisi, 212 ss. non sembra concedere rilevanza alla fine della storia.

corpo, se si vuole, più «spiritualizzata», che sarebbe l'impronta che nell'anima umana ha lasciato la corporeità, in modo tale che tutte le dimensioni dell'essere umano, trasformate in un modo che non possiamo descrivere, si darebbero anche sin dal momento della morte in chi è passato da questa vita a quella definitiva. Sorge la domanda se questo sia sufficiente, se la condizione materiale e cosmica dell'uomo sia debitamente presa in considerazione, anche se naturalmente non siamo in grado di descrivere il modo in cui avrà luogo la sua trasformazione. Ci si chiede anche se si possa parlare di realizzazione piena quando ancora il corpo di Cristo non è completo. Se bisogna concedere una certa importanza alla fine della storia in rapporto alla pienezza personale, ha anche senso riservare per questo momento finale e di totalità del corpo di Cristo il termine di risurrezione, in tutta la ricchezza del suo significato, che indica la partecipazione totale alla gloria del Risorto.

Abbiamo fatto allusione anche al problema del tempo in rapporto con l'aldilà. Da qui l'ipotesi di «coincidenza», per chi muore, tra il momento della morte e della risurrezione («eschaton distinto, ma non diverso, in senso cronologico, della morte», J.L. Ruiz de la Peña), che dal punto di vista dell'«aldilà» appaiono come momenti separati²⁶. La risurrezione appare in questa ipotesi come evento di pienezza definitiva in rapporto alla parusia del Signore, non come un evento «prolungato». È possibile anche chiedersi: per chi muore si è già realizzata la storia che è ancora aperta, le azioni della libertà umana, le vite che non sono ancora iniziate? Chi muore, è già in comunione di gloria con chi è ancora pellegrino in questa vita, anzi, con chi ancora non ha iniziato a vivere? Si concede tutto il suo valore a questa storia che ancora rimane da percorrere? Queste domande non hanno altra finalità che quella di far vedere in queste questioni come sia più facile vedere le difficoltà delle soluzioni offerte che proporre una soluzione che sia del tutto soddisfacente. Infatti, la formulazione

²⁶ Cfr. tra gli altri nella teologia cattolica attuale G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, 97-98; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 350 ss. in cui si troverà inoltre una buona sintesi delle attuali tendenze sulla questione dello stato intermedio.

tradizionale dell'«anima separata» è esente da ogni difficoltà. L'anima separata è identificabile con l'«io»? L'accento non è stato posto troppo sulla «separazione» e meno sull'unione con il Signore (cfr. Fil 1, 23; 2 Cor 5, 8) che è la condizione del beato? Chi si trova con Gesù nel paradiso gode di una pienezza umana superiore alla nostra, non è separato da coloro i quali sono pellegrini in questo mondo (cfr. Vaticano II, LG 49-51), anche se «ancora» attende (nelle nostre categorie temporali) la pienezza del corpo di Cristo, la trasformazione dell'universo e, insieme ad esse, la piena identità con se stesso in tutte le sue dimensioni personali e sociali²⁷. Inoltre, e come conseguenza di quanto abbiamo detto nei capitoli precedenti, anche la vita dell'anima immortale e la comunione con il Signore «prima» della risurrezione finale devono essere considerate in rapporto a Cristo risorto. Nessun aspetto dell'escatologia cristiana può essere visto indipendentemente da questo punto centrale della nostra fede, l'unico su cui si fonda ogni nostra speranza.

²⁷ Dopo la morte permane il nostro «io», cioè, siamo «noi stessi» e non solamente «le nostre anime», per quanto l'uso di questo concetto sia necessario. Cfr. la lettera della Congr. per la Dottrina della Fede del 17 maggio del 1979. Sembra che, anche se questo documento si muove senza dubbio nella direzione tradizionale, noi non ci troviamo dinnanzi alla formulazione pura e semplice della dottrina classica dell'anima separata; quest'ultima, nell'opinione di san Tommaso, non è l'uomo, «non est ego», *In Ep. 1 ad Cor*, 15, 2; cfr. *STh*, 1 q. 29, a. 1, l'anima separata non è persona.

<i>Nota preliminare</i>	5
<i>Bibliografia fondamentale</i>	7
I. INTRODUZIONE GENERALE	9
1. L'«antropologia teologica». <i>Precisazione del concetto</i>	9
2. <i>Brevi cenni storici</i>	15
L'epoca dei Padri e il Medioevo	15
L'epoca post-tridentina	19
Dal sec. XIX al concilio Vaticano II	21
Il concilio Vaticano II e la teologia attuale	26
II. LA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE. QUESTIONI FONDAMENTALI	39
La mediazione di Cristo	40
La fedeltà di Dio alla sua opera	43
Dio ha creato il mondo liberamente e per la sua gloria	45
La Trinità e la creazione	49
III. L'UOMO IMMAGINE DI DIO	53
Il tema dell'immagine nella Bibbia e nella Tradizione	54
Cristologia e antropologia	63
La costituzione dell'uomo. Il suo essere personale e sociale ..	71
IV. LA QUESTIONE DEL SOPRANNATURALE	85
Brevi cenni storici	86
I problemi recenti	89
V. L'UOMO PECCATORE. IL PECCATO ORIGINALE	94
L'insegnamento biblico	96
Lo sviluppo storico della dottrina	98

I problemi attuali	102
Gli effetti del peccato originale	112
VI. L'UOMO NELLA GRAZIA DI CRISTO	115
La volontà salvifica universale di Dio	117
Il primato della grazia nella salvezza dell'uomo. La giustifica- zione del peccatore	120
La grazia come dono della filiazione divina	130
La grazia come trasformazione interna dell'uomo. La nuova creazione	141
VII. LA CONSUMAZIONE ESCATOLOGICA, PIENEZZA DELL'OPERA DI DIO E PIENEZZA DELL'UOMO	148
I principi dell'escatologia cristiana	149
La parusia del Signore e la risurrezione finale	152
La vita e la morte eterna	158
La questione dello stato intermedio	162

4844