



Quale futuro per l'antropologia cristiana? Guardando il secolo XXI dalla prospettiva di Giovanni Paolo II

A. Pedro Barrajon, L.C.

Introduzione

«Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure lo hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato; gli hai dato potere sulle opere delle tue mani; tutto lo hai posto sotto sui piedi» (Sal 8, 5-7). Il salmista si pone una domanda universale e antica quanto la storia: «Che cosa è l'uomo?». Domanda che si pone, in diversi momenti e maniere, ognuno di noi lungo l'arco, lungo o breve, della sua vita. Chi siamo noi? Perché siamo qua? Da dove veniamo? Dove andiamo? Quale è il mistero che ci avvolge? Quale è la luce che ci spera? Quali le tenebre che ci circondano? Il salmista guarda il cielo, fatto da Dio, e compara la grandezza e maestosità dell'universo con la piccolezza dell'uomo: «Quando contemplo il cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato». L'uomo sembra un essere perduto in mezzo ad un piccolo pianeta che gira in torno ad una stella mediana di una galassia che non si trova certo al centro dell'universo visibile, tale quale oggi è conosciuto dalla cosmologia contemporanea. Eppure, ancora è oggi valida l'espressione di San Giovanni della Croce: «Tutto il mondo non è degno di un pensiero dell'uomo perché soltanto a Dio si deve»¹. L'uomo sta nel mondo, ma lo sovrasta di modo quasi infinito. «L'uomo è una canna, la più debole della natura, ma una canna pensante»². L'uomo

¹ *Dichos de luz y amor*, 115 en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1989, p. 51.

² B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 347.

non è che argilla, possiamo con dire con Gn 2, 7, ma argilla piena del soffio di Dio.

Le parole del salmo riecheggiano quelle di Sant'Agostino nelle Confessioni: «Che cosa sono io per Te perché Tu voglia essere amato da me?»³. Chi siamo per Dio che egli sembra cercare in modo disperato il nostro amore? Che valore ha il nostro amore, che ci sembra così piccolo e meschino, eppure è cercato da Dio? Con lo stesso Agostino, dinanzi alla morte dell'amico carissimo della gioventù, possiamo riconoscere che noi siamo per noi stessi una grande domanda: «factus eram ipse mihi magna quaestio»⁴. Siamo per noi stessi un grande enigma. La nostra esistenza è una domanda, talvolta drammatica, in cerca di una risposta sul perché del nostro esistere.

Anche il nostro tempo si pone questa domanda. Nessuna epoca la può tralasciare se vuole dare risposta al quesito del senso dell'esistenza. Il cambio di secolo e di millennio ci invita a tutti a porci di nuovo la domanda sulla nostra identità in quanto uomini, e con essa la nostra vocazione profonda, il nostro destino.

In questo articolo si vuole considerare il tema della proposta antropologica di Giovanni Paolo II come risposta alle sfide del nuovo secolo. Per portare avanti questo compito, abbiamo utilizzato in modo speciale il libro *Varcare la soglia della speranza*, perché in esso, di modo molto personale, si affrontano le sfide del nuovo millennio con uno sguardo al secolo che in quel momento stava per finire, ma soprattutto con lo sguardo intento al futuro, appunto alla speranza. Con questa scelta metodologica, sono conscio di lasciare da parte un'immensa ricchezza di materiale che potrebbe essere usato per lo scopo che noi ci prefiggiamo. Ma preferisco una visione sintetica che focalizzi i punti salienti della ricca visione sull'uomo che Giovanni Paolo II ci ha offerto in questi venticinque anni di Pontificato.

Le nostre riflessioni danno inizio intorno alla paura e la speranza, due concetti cari al pensiero del Papa. «Non abbiate paura» (Mt 28, 10). Queste parole sono infatti come un riassunto del messaggio centrale del suo pontificato e un pressante invito a prendere il largo della speranza malgrado le tenebre della paura. Segue poi il tema della dignità dell'uomo, cammino della Chiesa per Giovanni Paolo II, che anela la conoscenza di Cristo per essere da Lui salvato. Uomo che è essenzialmente aperto al mistero di Dio (*homo religiosus*) e di Cristo (*homo christianus*), che parlano della sua vocazione divina. In un

³ L. 1, c. 5.

⁴ L. 4, c. 4.

momento successivo si fa menzione di un tema che ama in modo speciale Giovanni Paolo II, la *redenzione del corpo*, che ci permetterà di accennare al dibattito sulla dualità della costituzione dell'uomo (anima e corpo) e alla tematica del rapporto tra uomo e donna. Finalmente rifletteremo sul *compito evangelizzatore dell'antropologia* e sulla *visione del futuro per l'uomo* che ci apre la prospettiva della fede cristiana, tornando alla fine dell'articolo al tema della speranza, appunto perché la grazia, il cui primato ci viene ricordato nell'esortazione apostolica *Novo Millennio Inneunte*, è un'offerta rinnovata di Dio all'uomo per ogni epoca della storia e solo con essa, malgrado gli insuccessi parziali, è possibile costruire la civiltà della giustizia e dell'amore.

1. La paura e la speranza

L'uomo del XX secolo è un uomo che è vissuto nell'oscillazione tra la paura e la speranza. Queste due "passioni", come la chiamavano gli antichi, sono profondamente incise nel cuore di ogni uomo. Ogni uomo teme qualche male imminente di fronte al quale si sente minacciato e forse impotente. Ogni uomo sente anche la possibilità di raggiungere un bene possibile, ma difficile di ottenere, per il suo futuro. La vita umana è così una specie di altalena tra la paura e la speranza.

Guardando il secolo trascorso ci sono motivi non piccoli per la paura: paura di nuove guerre catastrofiche a livello mondiale che potrebbero distruggere l'intero pianeta; paura di uno sviluppo economico che privilegi i più benestanti mentre lasci nella povertà miserevole quelli che quasi non hanno niente; paura di ogni uomo dinanzi a se stesso; paure nuove, soprattutto la paura della solitudine del singolo in mezzo alla massa; paura di colui che ha smarrito Dio per strada e che, sente la fragilità del suo potere sul mondo fisico e biologico (penso alla grandi sfide della bioetica), perché non riesce ad essere padrone di ciò che egli stesso ha prodotto.

Alla paura si affianca la speranza. Si spera infatti quando ci si trova dinanzi ad un male che si considera superabile. A più grande paura più forte deve essere la speranza. Il Papa Giovanni XXIII aveva detto che il secolo XXI apparterrebbe a coloro che gli sapessero dare più speranza. Ed è qui che con il crollo delle speranze secolari, appare più chiara la missione e il compito del cristianesimo in questi momenti e per gli anni successivi del presente secolo. Nel capitolo finale del libro *Varcare la soglia della speranza*, il Papa collega il tema della speranza cristiana a due altri, tipici della tradizione giudeo-cristiana: quel-

lo della sapienza e quello del timore, citando la nota frase biblica, «initium sapientiae, timor Domini» (Sir 1, 6). Questo vuol dire che, se si vuole entrare nella speranza, si devono accettare le condizioni di tale speranza, cioè *la sapienza e il timore*. Si tratta però del timore filiale, non di quello servile: «l'impostazione hegeliana padrone-servo è estranea al Vangelo»⁵. Il timore filiale può coabitare con il vero amore perché altro non è se non la paura di perdere questo amore. Chi ha l'amore, ha la libertà. Chi perde l'amore, si trova in schiavitù. Il timore filiale è la paura di non essere veramente liberi, lontani dal Padre. «L'uomo è libero mediante l'amore perché l'amore è fonte di predilezione per tutto ciò che è buono»⁶.

Il timore di Dio non è la paura dinanzi allo sconosciuto, dinanzi a se stessi. È l'inizio della sapienza, cioè dell'amore responsabile e saggio. L'antropologia cristiana dovrà saper *ricuperare l'aspetto sapienziale del timore di Dio*, del timore filiale, che apre all'amore. Ciò vorrà dire che la dialettica hegeliana del padrone servo, poi ripresa dal marxismo in un'altra prospettiva, dovrà essere trasformata nell'impostazione padre-figlio, propria del Vangelo e aperta alla speranza: «L'impostazione padre-figlio è perenne. È più antica della storia dell'uomo. I "raggi della paternità" in essa contenuti appartengono al Mistero trinitario di Dio stesso, che s'irradia da Lui verso l'uomo e verso la sua storia»⁷. *La sapienza cristiana dovrà essere recuperata e riproposta* come fonte di speranza per l'uomo del nostro secolo. Una sapienza che si fonda sulla riconoscenza della dignità di figlio. Quando il figlio non si riconosce più come tale, allora non soltanto non esiste per lui il Padre, ma egli non esiste come figlio. Ha perduto, come il figlio prodigo del Vangelo, la sua identità, ha smarrito il suo essere profondo. Non si trova se stesso. La speranza gli è chiusa.

La Chiesa fa sue «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini del nostro tempo, specialmente dei più poveri e di quanti soffrono»⁸, perché non c'è nulla di veramente umano che non trovi eco nel suo cuore. Ha la missione, ricevuta da Cristo, di far capire all'uomo che il timor di Dio è la forza salvifica del Vangelo, un timore creativo, mai distruttivo, che genera uomini che si lasciano guidare dall'amore responsabile⁹.

⁵ *Varcare la soglia della speranza*, Milano, 1994, p. 249.

⁶ *Varcare...*, p. 249-250.

⁷ *Varcare...*, p. 250.

⁸ *Gaudium et Spes*, n. 1.

⁹ Cf. *Varcare...*, p. 251.

L'antropologia cristiana, radicata in Cristo, nostra speranza, dovrà gridare al mondo di nuovo e perennemente questo «non abbiate paura»; perché l'uomo è stato redento. La redenzione è la garante della sconfitta della paura; redenzione che è stata realizzata dalla potenza della croce e della risurrezione del Signore, «più grande di ogni male di cui l'uomo potrebbe e dovrebbe aver paura»¹⁰.

2. Il mistero della dignità dell'uomo

L'antropologia cristiana del ventesimo secolo ha riscoperto la categoria mistero. L'uomo è un mistero, mistero che «soltanto si rischiarava alla luce del mistero del Verbo incarnato»¹¹. Giovanni Paolo II ha usato spesso questa espressione perché egli vede nell'uomo un mistero di luce, che è più grande delle tenebre, che da Cristo si riverbera sull'uomo. La sua prima enciclica, *Redemptor hominis*, è una riflessione sull'uomo alla luce del grande mistero della redenzione di Cristo.

L'uomo è mistero perché ha una vocazione divina. Ogni vita umana è *dono e mistero*, come si intitola il libro autobiografico del Papa che racconta la sua vocazione sacerdotale. Possiamo infatti parafrasare le prime pagine di questo libro sostituendo le parole “sacerdozio”, “sacerdote” “sacerdotale” per “vita umana”, “uomo” e “umano” e il significato rimane ancora valido per ogni uomo e ogni donna: «La storia della mia vocazione umana? La conosce soprattutto Dio. Nel suo strato più profondo, ogni vocazione umana è un *grande mistero*, è un *dono* che supera infinitamente l'uomo. Ognuno di noi, uomini, lo sperimenta chiaramente in tutta la sua vita. Di fronte alla grandezza di questo dono sentiamo quanto siamo ad esso inadeguati... Ci rendiamo conto che le parole umane non sono in grado di reggere il peso del mistero che la vita umana porta in sé»¹².

Il mistero dell'uomo si rischiarava innanzitutto nel mistero di Cristo, che è mistero di amore infinito. Ma nella vita umana è anche presente il mistero del male e del peccato, “*mysterium iniquitatis*”, che cerca di assalire il suo cuore e che penetra profondamente il volere e l'operare umani. I sistemi che l'uomo crea «sono sempre imperfetti e tanto più imperfetti quanto più egli è sicuro di sé. Da dove trae origine questo? Viene dal cuore dell'uomo»¹³, che col peccato ha oscurato i

¹⁰ *Varcare...*, p. 242.

¹¹ *Gaudium et Spes*, 22.

¹² *Dono e mistero*, Città del Vaticano, 1996, pp. 9-10.

¹³ *Varcare...*, p. 6.

raggi della paternità divina. Il peccato tende ad abolire tale paternità «distruggendone i raggi che pervadono il mondo creato, mettendo in dubbio la verità su Dio che è Amore e lasciando la sola consapevolezza del padrone e del servo. Così... l'uomo si sente provocato alla lotta contro Dio»¹⁴.

Questa è una delle chiavi di lettura teologica della storia del secolo XX e di tutta la storia. Quando l'uomo considera Dio come il suo antagonista, come quello che gli toglie la felicità, come quello che gli ruba il godimento della vita, allora bisogna combattere contro di Lui. Abbiamo visto dei sistemi che hanno fatto di questa lotta un loro programma di azione. Ma questa paura di Dio la troviamo persino nelle società democratiche. Paura del religioso come antagonista delle libertà civili. Sembra che ciò che si concede a Dio si toglie all'uomo. Mistero dell'uomo che rigetta il Salvatore: «Venne a i suoi ma i suoi non lo hanno accolto» (Gv 1, 11). Mistero del peccato che rinnega la vocazione divina, che rinnega la dignità che Dio ha concesso a ogni uomo.

Ma «l'uomo non cessa di essere grande neppure nella sua debolezza»¹⁵. Compito dell'antropologia cristiana del secolo presente sarà certo una più approfondita riflessione sul mistero dell'iniquità che è presente all'interno di ogni cuore umano. Ma un compito e sfida no minori saranno quelle di sottolineare con forza la grandezza della vocazione umana, la sua dignità di persona. Karol Wojtyła aveva con forza insistito nella dignità della persona umana in tutta la sua vasta opera filosofica¹⁶. Durante tutto il suo pontificato non ha cessato di ribadire ad alta voce questa verità primaria sulla sua incomparabile dignità: «non abbiate paura della debolezza dell'uomo né della sua grandezza!»¹⁷. In questa grandezza, nella grandezza delle sua dignità, si fondano i diritti dell'uomo ai quali la nostra società è giustamente tanto sensibile. Di questa dignità umana il Papa ha voluto sempre essere testimone fedele: «Signore e signori! Sono di fronte a voi, come mio predecessore Paolo VI esattamente trent'anni fa, non come uno che ha potere temporale – a sono sue parole – né come un leader religioso che invoca speciali privilegi per la sua comunità. Sono qui davanti a voi come un testimone: *un testimone della dignità dell'uomo*,

¹⁴ *Varcare...*, p. 250-251.

¹⁵ *Varcare...*, p. 11.

¹⁶ Per esempio, *La soggettività e l'irriducibilità dell'uomo*, in Karol Wojtyła. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen, Bompiani, Milano, 2.003, pp. 1317-1328. Cf. il capitolo terzo del saggio introduttivo di Giovanni Reale in questa stessa opera, *il concetto di persona come asse portante del pensiero filosofico-teologico e della poesia di Wojtyła*, LVIII-LXXXVI.

¹⁷ *Ibid.*

un testimone di speranza, un testimone della convinzione che il destino di ogni nazione riposa nelle mani di una misericordiosa provvidenza»¹⁸.

L'antropologia cristiana ha compito per il secolo che si è aperto di approfondire questo concetto di dignità della persona umana che ha un fondamento biblico nella loro creazione ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1, 26-27), chiamata alla più alta vocazione divina. I fondamenti filosofici, che danno una giustificazione razionale a tale dignità, sulla quale si basano poi gli ordinamenti giuridici degli stati, essendo validi, sono però insufficienti. In questo senso la fede si mostra guida della ragione, luce indispensabile per trovare la verità completa. Possiamo dire che «Il Vangelo è la conferma più piena di tutti i diritti dell'uomo»¹⁹. Questo significa che è nel Vangelo dove noi troviamo la piena fondazione della dignità umana, perché è Dio il garante dei diritti dell'uomo. Il mistero dell'incarnazione rende luminoso il mistero dell'uomo e della sua dignità. «Il Redentore conferma i diritti dell'uomo semplicemente per riportarlo alla pienezza della dignità ricevuta quando Dio lo ha creato a sua immagine e somiglianza»²⁰.

Il personalismo cristiano ha avuto grandi nomi nel secolo XX, sia nel campo della filosofia che in quello della teologia. Giovanni Paolo II ha fatto sua questa eredità e l'ha rilanciata come fondamento che deve ispirare l'agire del singolo e la giurisdizione politico-sociale degli stati. Ecco qui una grande linea di riflessione, ancora aperta ad ulteriori approfondimenti per l'antropologia del nuovo secolo.

3. La salvezza dell'uomo nella storia

Il tema della salvezza torna di nuovo oggi ad interessare le masse. In una società iper-razionalistica dominata da una filosofia di tipo illuministico dove tutto vuole essere capito dalla sola ragione, il tema lacerante della salvezza torna alla ribalta, talvolta attraverso forme esoteriche e tante volte irrazionalistiche. Si cerca la salvezza un poco da per tutto: nelle religioni orientali, nella New Age, nella magia, nelle forme più svariate che sono anche oggetto di mercato e di vendita. In un mondo governato dalle leggi dell'offerta e della domanda anche la salvezza si presenta come oggetto di scambio economico. Ma la salvezza offerta da Cristo non si compra. È il dono supremo di Dio

¹⁸ *Messaggio all'ONU*, 5 ottobre 1995, n. 17. *Il Papa all'ONU*, Bologna, 1995, p. 42.

¹⁹ *Varcare...*, p. 215.

²⁰ *Varcare...*, p. 216.

all'umanità. Caso mai è Lui che ci ha "comprato" col suo sangue (Ap 5, 9).

Al tema della salvezza Giovanni Paolo II ha dedicato pagine mirabili nella sua prima enciclica, dedicata appunto a Cristo Redentore. Per lui salvezza è nuova creazione: «In Gesù Cristo il mondo visibile – quel mondo che, essendovi entrato il peccato, “è stato sottomesso alla caducità” – riacquista nuovamente il vincolo originario con la stessa sorgente divina della Sapienza e dell'Amore»²¹. La salvezza rinnova il creato dal di dentro. Quel creato, che ancora geme e soffre fino alle doglie del parto (Rom 8, 22), ha dentro di sé il germe di una nuova vita divina che lo rifà dal di dentro e lo progetta verso un pieno compimento.

Il Papa fonda il mistero della salvezza sul mistero dell'amore divino al mondo. Il suo amore è salvifico e redentore. La salvezza è un grande intervento di Dio nella storia dell'uomo, che raggiunge il suo culmine nel mistero dell'incarnazione, della morte e risurrezione di Cristo e che si prolunga nel tempo attraverso la missione della Chiesa.

Però questo intervento di dimensioni cosmiche e universali non tralascia il singolo. Ogni uomo è toccato nella sua personale e unica singolarità dall'opera redentrice di Cristo. Infatti con la sua incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo²². Ogni uomo è chiamato a trovare nella sua vita personale i segni dell'amore redentore e salvifico e così può comprovare che l'amore è più forte del male e del peccato. E questo lo fa nel momento nel quale gli viene rivelato il nucleo della salvezza, che è appunto l'amore. Per questo intrinseco collegamento tra salvezza e rivelazione dell'amore, Giovanni Paolo II potrà scrivere quella mirabile pagina della *Redemptor Hominis*: «L'uomo non può vivere senza l'amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso»²³. Si salva chi accetta l'amore di Dio in Cristo, chi accetta la rivelazione del dono dell'amore.

Di fronte a questa prospettiva cristiana, c'è un'altra proposta che viene offerta dal razionalismo contemporaneo e che, o ignora il problema della salvezza oppure presenta l'auto-redenzione dell'uomo per l'uomo. Per questi il mondo non ha bisogno dell'amore di Dio. «Il

²¹ *Redemptor Hominis*, 8.

²² *Gaudium et Spes*, 22.

²³ *Redemptor Hominis*, 10.

mondo è autosufficiente. E Dio, a sua volta, non è innanzi tutto Amore. Semmai Intelletto. Intelletto che eternamente conosce»²⁴. L'uomo è per loro un demiurgo che crea per sé la propria felicità e salvezza. In tale visione, il desiderio umano di felicità si esaurisce in ciò che offre questo mondo. Non c'è un al-di-là, che non si percepisce con i nostri sensi. Esiste solo l'attimo fuggente e sarà la sola razionalità scientifica a creare le condizioni che potranno rendere felici gli uomini. Dopo la caduta del comunismo, tale è la *Weltanschauung* di molti dei nostri contemporanei, soprattutto nel mondo occidentale.

Giovanni Paolo II si oppone decisamente a questo modo di concepire la salvezza, a questa "auto-soteria". Con forza ribadisce che «il mondo non è in grado di rendere felice l'uomo»²⁵ perché non lo può salvare dal male. La pretesa del razionalismo illuministico che ancora predomina in molti settori del mondo odierno, di poter dare alla propria vita una auto-sufficienza razionale e al mondo una valore di assoluto, non offre la verità sull'uomo né sul mondo. Il criterio fondamentale di una tale prospettiva si potrebbe riassumere in questo assioma: «Ha senso solamente ciò che corrisponde al pensiero umano. Non è tanto importante la veridicità oggettiva di questo pensiero, quanto il fatto stesso che qualcosa appaia alla consapevolezza umana»²⁶. Il vecchio detto di Protagora, che l'uomo è la misura di ogni cosa, è accettato come un assioma, interpretato in senso assoluto. Così l'uomo diventa Creatore e, come fece Feuerbach, gli viene attribuito ciò che la teologia attribuisce a Dio. In tale prospettiva non c'è salvezza che venga dal di fuori dell'uomo, perché non c'è verità che venga dal di fuori. In un certo senso, per l'immanentismo e il soggettivismo moderni, la verità è questione privata, non pubblica. Ognuno può ri-crearla come vuole perché è la libertà il costitutivo fondamentale della salvezza nella prospettiva razional-soggettivista. Così l'asserto di Cristo, «la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32) è capovolto in quest'altro: «la libertà vi darà la verità».

Una tale visione solo accetta il deismo: un Dio che non si interessa per il mondo; un Dio la cui mente noi potremmo leggere, una volta che avremo scoperto le leggi razionali della fisica. È emblematica di questa mentalità scienziata la fine del famoso libro di Stephen Hawking: «Se però perverremo a scoprire una teoria completa, essa dovrebbe essere col tempo comprensibile a tutti nei suoi principi generali, e non solo a pochi scienziati. Noi tutti – filosofi, scienziati e gente comune –

²⁴ *Varcare...*, p. 62.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Varcare...*, p. 55.

dovremmo allora essere in grado di partecipare alla discussione del problema del perché noi e l'universo esistiamo. Se riusciremo a trovare la risposta a questa domanda, decreteremo il trionfo definitivo della ragione umana: giacché allora conosceremo la mente di Dio»²⁷. Si cerca “il trionfo definitivo della ragione umana” che consiste nello appropriarsi la mente di Dio. Ma non si dice chi è questo Dio, quale è la sua essenza. In fondo lo si identifica con l'uomo, che usurpa il soglio divino perché crede che gli corrisponde. Così la ragione umana decreta il suo trionfo definitivo, nella sua battaglia secolare per poter sedersi sul trono della divinità.

Il razionalismo illuministico non cerca di dare risposte a queste domande. Gli basta con «mettere fra parentesi il Dio vero e, in particolare, Iddio Redentore»²⁸. Ciò comporta però un mondo che non più bisogno dell'ipotesi “Dio”, e allora l'uomo vive e agisce come se Dio non esistesse.

Le pretese di questa tendenza auto-salvifica nella ragione umana si fanno sentire nei più diversi campi del sapere. Un campo tematico dove tale pretesa si vede con più forza è quello del rapporto tra il cervello e la mente, con tutte le discussioni che si sono aperte sull'intelligenza artificiale sin dagli quaranta e cinquanta del secolo scorso. Non pochi autori odierni su questo campo si troveranno d'accordo con quanto dice uno di loro: «Un'ipotesi che gode tutt'oggi di vasta accettazione è l'idea che l'attività cognitiva umana risieda in una sostanza immateriale: l'anima o la mente. Si sostiene che questa supposta sostanza non-fisica sia la sola capace di consapevolezza e di giudizio razionale e morale. E si sostiene comunemente che essa sopravvive alla morte del corpo fisico per ricevere poi una qualche forma di premio o di castigo per il suo comportamento terreno... È ben difficile far quadrare questa ipotesi così familiare con la teoria dei processi cognitivi che si va delineando e con risultati sperimentali delle diverse neuroscienze. La dottrina di un'anima immortale sembra, per dirla francamente, solo un altro mito, falso non solo marginalmente, ma nel suo nocciolo»²⁹.

L'antropologia cristiana non può essere fuori di questi dibattiti, che sono una vera sfida per la riflessione interdisciplinare tra la scienza, la filosofia e la teologia. È vero che spesso tali argomentazioni si fanno su delle false premesse epistemologiche, con la tentazione sem-

²⁷ *Dal Big Bang ai buchi neri*, Milano, 1992, p. 197.

²⁸ *Varcare...*, p. 57.

²⁹ P. CHURLAND, *Il motore della ragione, la sede dell'anima. Viaggio attraverso il cervello umano*, Milano, 1998, p. 30.

pre ricorrente di scientismo. Ma è anche vero che corrisponde ai teologi e ai filosofi cristiani di presentare una visione dell'uomo che sia coerente con i dati che ci forniscono le scienze sperimentali come la biologia e la neurologia e che allo stesso tempo sia omogenea con le conoscenze filosofiche o teologiche.

E chiaro che la salvezza dell'anima di cui parla la tradizione e lo stesso Cristo non avrà nessun senso se si mette in dubbio l'esistenza dell'anima stessa. Perciò una proposta aggiornata, dentro del grande solco della tradizione, di concetti basilari per l'antropologia come quello di anima sono un compito urgente per l'antropologia del XXI secolo.

Finalmente una parola sulla *storia*, perché la salvezza si è operata nella storia e si opera in ogni uomo, che non può non essere inserito che in una storia. Il secolo XX ha recuperato, anche nel campo teologico, la categoria "storia" come parametro fondamentale dell'antropologia. Per la fede cristiana, la storia è sempre una storia di salvezza che si attua nell'oggi della Chiesa, luogo e sacramento universale di questa salvezza: «La Chiesa desidera servire questo unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella sua verità sull'uomo e sul mondo contenuta nel mistero dell'incarnazione e della redenzione e con la potenza di quell'amore che da essa irradia»³⁰. La salvezza di Cristo è presente attraverso di essa, che cerca ogni uomo e ogni donna per salvarli, per avvicinarli a Cristo. È l'uomo storico, l'uomo concreto, non l'uomo astratto di cui parlano le ideologie, ma l'uomo di carne ed ossa, che bisogna redimere. È l'uomo che percorre la storia tante volte drammatica dei popoli e delle nazioni; è questo uomo, che diventa la via che la Chiesa deve percorrere. Perciò la Chiesa «deve essere consapevole delle sue possibilità... La Chiesa deve essere anche consapevole delle minacce che si presentano all'uomo»³¹. Proprio perché l'uomo da salvare è situato nella storia e nel tempo, l'antropologia cristiana del secolo che inizia deve conoscere profondamente le vicende della storia umana. È vero che l'antropologia cristiana ci presenta un uomo la cui natura non cambia sostanzialmente, ma se vuole veramente servire l'uomo concreto, quello che veramente esiste, non può né deve dimenticare le realtà storiche e culturali dove l'uomo è inserito, per cercare di dare una rispo-

³⁰ *Redemptor Hominis*, 13.

³¹ PAOLO VI, *Populorum Progressio*, 21. *Redemptor Hominis*, 14.

sta, a partire dalla fede, alle questioni che più angosciano gli uomini del nostro tempo.

4. *Homo religiosus*

Il tema della salvezza ci introduce nel tema della religione e di Dio. Il libro *Varcare la soglia della speranza* si chiude con una nota citazione dello scrittore francese André Malraux che diceva che il secolo XXI o sarà il secolo della religione o non lo sarà affatto. I primi avvenimenti tragici con cui ha iniziato questo secolo sembrano dar ragione a Malraux. C'è una nuova ricerca di Dio nel mondo di oggi che si manifesta, tra l'altro in una rinascita delle forme religiose o pseudo-religiose: «L'uomo contemporaneo riscopre il "sacrum", seppure non sempre sappia chiamarlo per nome»³². L'uomo cerca nuovi appoggi nella *esperienza morale e religiosa* che diano senso alla sua vita. Queste forme di esperienza vanno al di là del sensibile, sebbene non possano essere totalmente separate da esso. Dio non è certamente oggetto dell'esperienza umana sensibile, ma attraverso le sue opere visibile si può arrivare alla conoscenza del Creatore (Rom 1, 20; Sap 13, 1-15).

Si può dubitare in certi casi dell'autenticità di certe esperienze religiose, che possono essere meri tranquillanti della coscienza morale o psicologica, ma non c'è dubbio che esiste nell'animo dei nostri contemporanei una vera sete di trascendenza che si manifesta nella più svariate forme di religiosità.

Il cristianesimo non parla né del Dio di certe filosofie né un Dio panteista che si identifichi con l'insieme degli esseri e nel quale l'uomo si perda come la goccia si perde nell'acqua dell'oceano. Questo Dio è un Dio "entro i limiti della ragione", per parafrase la famosa opera di Kant; un Dio razionalizzato che non sorprende più; il Dio dei deisti, la cui mente un giorno la potremmo conoscere in modo perfetto. Il Dio dei panteisti è un Dio non personale nel quale la libertà umana sparisce, fusa con quella divina. Il Dio della fede, di cui ha bisogno l'uomo, è il Dio vivo e vero della rivelazione, il Dio di Gesù Cristo, che è il Dio Abramo, di Isacco e di Giacobbe³³.

Questo Dio risponde in modo esauriente alle domande profonde sull'uomo perché Egli è il suo Creatore. In questo senso la questione su Dio si rivela profondamente antropologica, sicché con Romano

³² *Varcare...*, p. 35.

³³ Cf. *Varcare...*, p. 29.

Guardini possiamo dire che «chi sa di Dio, conosce l'uomo»³⁴. La questione su Dio tocca l'uomo nella sua essenza perché l'uomo è fondamentalmente "homo religiosus": «La risposta alla domanda "An Deus sit?" non è soltanto una questione che riguarda l'intelligenza. È una questione esistenziale»³⁵. È una questione che l'intelletto, la volontà e il cuore devono rispondere. L'antropologia cristiana affonda le sue radici nella rivelazione e perciò è un'antropologia all'alto. È Dio che ci dice chi è l'uomo. Non è l'uomo che risponde a se stesso all'interrogativo su di sé. Pertanto la questione di Dio si rivela preziosa per l'antropologia cristiana, con il compito di mostrare all'uomo contemporaneo quale è la visione, la vocazione e il destino dell'uomo alla luce di Dio.

Il Dio vivo e vero della rivelazione è il Dio uno e trino che si auto-comunica all'uomo in Cristo. È Dio stesso che si dona all'uomo in un modo misterioso ma reale. E di questo Dio l'uomo è immagine in modo tale che sono quello che sono perché Egli è colui che è (Es 3, 14), cioè l'assoluto mistero non creato³⁶. Guardando il Dio della rivelazione, l'uomo conosce se stesso come il destinatario della rivelazione che non è soltanto luce di verità ma anche amore di donazione divina. La rivelazione è comunicazione di Dio all'uomo. Di fronte alla rivelazione divina, l'uomo si percepisce come l'esistente categoriale finito, per dirla con parole di Karl Rahner³⁷, come «l'esistente che proviene dall'essere assoluto ed è fondato nel mistero assoluto»³⁸.

Dio non poteva manifestare all'uomo di modo più sensibile la sua vicinanza che nella sua auto-comunicazione. Anzi, possiamo dire con Giovanni Paolo II che, a giudicare da un punto di vista umano, è andato troppo oltre, tanto lontano che «non poteva non suscitare l'impressione che fosse troppo»³⁹ questa sua vicinanza, questo suo donarsi. Come si diffida a volte della persona che è troppo generosa nei nostri confronti, immaginando che c'è dietro un piano oscuro che cerca il nostro sfruttamento, così l'uomo non ha "sospettato" della donazione totale di Dio. Perciò può apparire ad alcuni che Dio si è svelato "fin troppo" all'uomo in ciò che egli ha di più divino, in ciò che è la

³⁴ "Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß", titolo della famosa conferenza di Romano Guardini nella *Katholikentag* del anno 1962 (Cf. *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen*, Werkbund, Würzburg, 1952).

³⁵ *Varcare...*, p. 31.

³⁶ Cf. *Varcare...*, p. 41.

³⁷ *Corso fondamentale sulla fede*, Milano, 1990, p. 165.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Varcare...*, p. 43.

sua vita intima, aprendo agli uomini i segreti del proprio mistero⁴⁰. Le tenebre non hanno supportato lo splendore di questa verità divina e si sono ribellate contro la luce, come ci ricorda la teologia giovannea (Gv 1, 5).

La domanda che si pone spesso oggi al cristianesimo è se la rivelazione del Dio trino, comunione e amore infiniti, che si dona totalmente all'uomo, possa garantire un dialogo con altre con altre religioni, specialmente con quelle che hanno anche la pretesa di una sua propria rivelazione, come l'Islam. Questa questione si è acuita negli ultimi tempi, in modo tale che si è parlato di un possibile, o per alcuni inevitabile, scontro delle civiltà, cioè delle culture fondate su due opposti parametri culturali incompatibili fra di essi non soltanto per quanto riguarda le idee o le forme di culto, ma anche gli ordinamenti sociali e le espressioni culturali che ne risultano.

La risposta a questo quesito la diede già il Concilio Vaticano II nel documento *Nostra aetate*, che apre la via del dialogo e della mutua collaborazione. Ma i pericoli e le sfide esistono e sono gravi perché il dialogo si base sul rispetto della libertà di religione. È nota la discriminazione dei cristiani in alcuni paesi musulmani che non accettano altra legge civile che quella proposta dal Corano. Malgrado questa situazione, Giovanni Paolo II esprime la sua ferma volontà di andare avanti nel dialogo. Malgrado le difficoltà «da parte della Chiesa rimane immutabile l'apertura al dialogo e alla collaborazione»⁴¹.

Le religioni pongono alle riflessione teologica un serio problema antropologico. Abbiamo infatti affermato in precedenza che la questione di Dio tocca il cuore della questione dell'uomo. Un punto nevralgico per dare un giudizio su una determinata antropologia è se rispetta la persona umana nella sua dignità e se accetta o meno le norme della convivenza sociale.

Un dialogo in campo antropologico tra esponenti del cristianesimo e delle altre religioni, già in corso attraverso differenti istanze, sarà di capitale importanza per il futuro della pace nel secolo che si avvicina. Il dialogo che ci vuole è di tipo teologico, ma anche filosofico. Di qui la necessità di costruire una filosofia comune sulla quale si possa ulteriormente inserire una riflessione di tipo teologico. Nel passato i teologi e i filosofi cristiani e rappresentanti di altre religioni hanno dialogato in modo fruttuoso. Un tale dialogo è un compito urgente dell'antropologia cristiana in questo secolo.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Varcare...*, p. 104.

Parlando adesso delle religioni in generale, il problema principale che pongono alla teologia cristiana è quello relativo alla salvezza. C'è uno spazio per la salvezza dell'uomo in queste religioni? E chiaro che «coloro che, ignorando senza colpa il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, cercano, ciò nonostante, Dio con un cuore sincero e si sforzano, sotto l'influsso della grazia, per adempiere opere la sua volontà, conosciuta attraverso il giudizio della coscienza, possono ottenere la salvezza eterna»⁴². Ma è proprio attraverso queste religioni che si salvano oppure attraverso il compimento della volontà divina secondo il lume della loro coscienza? Non è compito del presente articolo rispondere a questo quesito. Per Giovanni Paolo II le religioni riflettono «un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»⁴³. Egli ricorda quelli *semina Verbi* «che costituiscono quasi una comune radice soteriologica di tutte le religioni»⁴⁴.

Bisogna dunque mantenere una posizione equidistante tra coloro che vedono in tutte le religioni strade di salvezza con un valore soteriologico pressoché uguale a quello del cristianesimo, e coloro che sono assolutamente diffidenti di una possibile azione salvifica di Dio attraverso le *semina Verbi*. È vero che oggi c'è il grave pericolo di vanificare la croce di Cristo e di ammettere una salvezza universale senza bisogno della sua mediazione. Dire, come qualche noto teologo, «io partii come cristiano, ho ritrovato me stesso come indù e ritorno come buddista, senza mai aver cessato di essere cristiano»⁴⁵ è un sincretismo inaccettabile. Il dialogo con le religioni non deve mettere a repentaglio la propria identità. La sfida che è di fronte a noi è giustamente delimitare questa identità cristiana di fronte alle altre religioni o di fronte a movimenti pseudo-religiosi di tipo gnostico come il New Age. Senza perdere questa identità fondamentale è da riconoscere nelle religioni «il comune elemento fondamentale e la fondamentale radice», che affondano nell'unità del genere umano riguardo agli eterni e ultimi destini dell'uomo⁴⁶. L'uomo di oggi, smarrito in un'era di una tecnica talvolta disumanizzante, perso nel mezzo di una selva oscura, per usare le parole di Dante⁴⁷, attende dalle religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana che la sola ragione non riesce tante volte a decifrare.

⁴² *Lumen Gentium*, 16.

⁴³ *Nostra aetate*, 2.

⁴⁴ *Varcare...*, p. 90.

⁴⁵ Citato da G. GISPERT-SANCH, *La teologia indiana dopo il Vaticano II* e attribuito a R. Panikkar, in *Rassegna di Teologia* 42 (2000/1), p. 26.

⁴⁶ *Varcare...*, p. 87.

⁴⁷ *Divina Commedia*, L'Inferno, canto 1, 2.

L'uomo è per Giovanni Paolo II essenzialmente "homo religiosus". Una delle grandi cause della sconfitta del marxismo comunista fu proprio misconoscere questa fondamentale realtà antropologica. Chi perde Dio, perde l'uomo. Il nostro mondo vuole con grande fatica recuperare Dio. Lo fa a tentoni, come colui che cerca in modo disperato. Questa situazione, in se per tanti drammatica, è per un altro lato una grande opportunità per la nuova evangelizzazione.

L'"homo religiosus" ha delle espressioni proprie della sua religiosità. La *preghiera* è forse quella più emblematica. Nella preghiera l'uomo prende coscienza della sua creaturelità e della sua dignità. L'uomo sa chi è di fronte a se stesso perché si trova di fronte a Dio che gli rivela l'essenza più profonda del suo essere. Nella preghiera l'uomo sa che è più importante il Tu divino dell' "io". Non che l'io si perda o si dissolva nel Tu. Al contrario, nel Tu divino, l'io umano prende coscienza della sua grandezza perché nella preghiera l'uomo è come il ricettacolo dell'amore divino che lo salva e trasforma⁴⁸. È proprio per questo che la preghiera ha una capitale importanza, spesso dimenticata, per l'antropologia teologica.

«Nella preghiera il vero protagonista è Dio»⁴⁹ trino, Padre, Figlio e Spirito Santo. L'iniziativa divina restituisce all'uomo la sua vera umanità. Dio, nella preghiera, ricostituisce l'uomo dal di dentro, dandogli coscienza della sua magnifica e incomparabile dignità. È nella preghiera che il cristiano può riconoscere la dignità di figlio di Dio. È nella preghiera che il cristiano compie l'"opus gloriae", rendendo gloria a Dio, e riconoscendo l'amore infinito e misericordioso del Creatore nei suoi confronti. Giovanni Paolo II chiama l'uomo «sacerdote dell'intera creazione»⁵⁰, che presenta la lode a Dio in nome del creato e che offre anche a Lui il gemito universale di una creazione che attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio (Cf. Rm 8, 19-22).

Come ogni altra vera disciplina teologica l'antropologia cristiana non può non essere spirituale. La dissociazione tra teologia e santità, tra teologia e preghiera è uno dei rischi più gravi della teologia e dunque dell'antropologia. Il secolo XXI dovrà scoprire di nuovo questa feconda simbiosi tra scienza e sapienza che, secondo l'espressione di San Bonaventura, passa attraverso la santità⁵¹.

⁴⁸ Cf. *Varcare...*, p. 15.

⁴⁹ *Varcare...*, p. 16.

⁵⁰ *Varcare...*, p. 15.

⁵¹ *Collationes in Hexaëmeron*, 19, 3.

5. *Homo christianus*

L'antropologia del XX secolo ha messo di rilievo una verità contenuta già nelle lettere paoline che ci parlano dell'uomo nuovo ma che era stata forse un poco dimenticata dalla teologia: il mistero dell'uomo soltanto si chiarisce alla luce del mistero del Verbo incarnato. Questa espressione della *Gaudium et Spes* (n. 22) è la guida per le riflessioni sull'uomo fatte dalla teologia cristiana. Antropologia e cristologia non possono più essere separate ma camminare insieme.

Cristo è la rivelazione dell'amore e della misericordia del Padre per l'uomo. È il Salvatore e il Redentore dell'uomo. Impossibile costruire la vita umana senza riferimento a Lui che il Cammino, la Verità e la Vita. Egli è vero Dio, e anche vero uomo, perfetto uomo. Il mistero di Cristo è sconvolgente e, se così possiamo parlare, scandaloso, per la sola ragione che non capisce come Dio possa diventare vero uomo (Cf. 1 Cor 1, 23). La grande tentazione è di abbandonare questa unione, di fari di Cristo una grande figura umana, come Socrate, Buddha, Maometto, oppure di credere che la sua umanità sia stata falsa, apparente, irreali, simbolica.

Per Giovanni Paolo il Cristo è il Redentore dell'uomo, il Salvatore, colui che ci ha salvato dal male radicale, definitivo. Il male radicale non è la morte. «Per opera del redentore, la morte cessa di essere un male definitivo, viene sottomessa alla potenza della vita»⁵². Il male radicale è il rifiuto dalla parte della creatura dell'amore di Dio che ha come conseguenza la dannazione eterna, la quale non consiste tanto nell'abbandonare Dio la creatura, ma piuttosto nel rifiuto dell'uomo a Dio. Ma Cristo non è soltanto il Salvatore dal male, e colui che ci apre la strada della vita eterna, del mistero dell'unione eterna nell'amore e nella visione dell'uomo con Dio.

Il momento privilegiato della salvezza per Giovanni Paolo II è il mistero pasquale di Croce e di risurrezione. Ogni uomo deve mettersi di fronte a questo mistero per accettarlo o respingerlo, per farlo suo oppure per ignorarlo. Ma l'ignoranza voluta è già un rigetto. «Ogni uomo che cerchi la salvezza, non soltanto il cristiano, deve fermarsi davanti alla croce di Cristo»⁵³. La croce è uno scandalo e un giudizio. È lo scandalo delle ragioni e dell'orgoglio umano dinanzi all'amore misericordioso di Dio. È il giudizio dell'uomo su Dio e il giudizio di Dio sull'uomo. Giudizio dell'uomo su Dio, perché condanna del Dio-uomo dalla parte dell'uomo a cui voleva salvare. «La croce di Cristo

⁵² *Varcare...*, p. 79.

⁵³ *Varcare...*, p. 82.

sul Calvario è testimonianza della forza del male verso lo stesso Figlio di Dio, verso colui che, unico fra tutti i figli degli uomini era per sua natura assolutamente innocente e libero dal peccato... In Lui viene fatta giustizia del peccato a prezzo del suo sacrificio»⁵⁴. Giudizio di Dio sull'uomo, giudizio di pietà, perché in essa si manifesta in modo radicale la misericordia divina: «La croce è un profondo chinarsi della divinità sull'uomo e su ciò che l'uomo – specialmente nei momenti difficili e dolorosi – chiama il suo infelice destino. La croce è come il tocco dell'eterno amore sulle ferite più dolorose dell'esistenza terrena dell'uomo»⁵⁵. La teologia cristocentrica è una teologia pasquale; è anche una “*theologia crucis*”. Queste stesse caratteristiche dovrà avere l'antropologia cristiana da sviluppare in questa congiuntura storica.

Possiamo dire che uno degli assi del pontificato di Giovanni Paolo II è stato presentare al mondo e alla Chiesa in modo nuovo, profetico ed entusiasta, la figura di Cristo. Tutti ricordano le sue prime parole in piazza San Pietro quando chiese al mondo di aprire le porte a Cristo Redentore dell'uomo. Questa è una sua convinzione il cui contenuto lo portava già da tanto tempo nel suo cuore: «Dovetti soltanto in un certo senso “copiare” dalla memoria e dall'esperienza ciò di cui già vivevo alla soglia del pontificato»⁵⁶.

Questa centralità di Cristo non è un fenomeno nuovo nella Chiesa. La Chiesa sempre ha vissuto di Lui. «La concentrazione cristologia del cristianesimo»⁵⁷ si è prodotta sin dagli inizi della sua storia. Forse ciò che è più nuovo è la concentrazione cristologica dell'antropologia. Ma se è vero che la teologia si è avviata già per queste strade, è vero che anche c'è tanta strada da percorrere. La teologia spirituale, con i grandi maestri di tutti i secoli, hanno insistito molto sull'aspetto dell'“*imitatio Christi*” come via di santificazione. In questo senso, possiamo dire che le grandi intuizioni delle successive ondate di rinnovamento spirituale nella Chiesa mettono al centro della vita vissuta e della riflessione la figura di Cristo. Adesso è compito della teologia andare avanti su questa strada.

Il nucleo della fede cristiana si concentra nel mistero dell'incarnazione. Dio che Dio che si fa vero uomo e che, essendo vero uomo, è vero Dio. Tale verità scandalizza una “*ratio curvata*”, chiusa al mistero del Dio vero e vivo. Ma il cristianesimo non può rinunciare a questa verità, se vuole conservare la sua essenza, se vuole esse-

⁵⁴ *Dives in misericordia*, 8.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Varcare...*, p. 50.

⁵⁷ *Varcare...*, p. 49.

re religione salvifica per l'uomo, se non vuole diventare gnosi. Alcuni settori della laicità contemporanea non sopportano una tale verità, considerata come una "pretesa" eccessiva. La fede cristiana è consapevole di essere stato sempre segno di contraddizione, come lo è la stessa figura del Papa. Egli, in quanto successore dell'apostolo Pietro, Pastore della Chiesa universale e Vicario di Cristo in terra, è anche un segno di contraddizione. Anzi, egli è una specie di provocazione. Di fronte al Papa, come di fronte a Cristo, bisogna scegliere⁵⁸. Non si può rimanere indifferenti. Lo scandalo della croce pesa sul cristianesimo come pesa sull'antropologia cristiana, sulla sua proposta di uomo, di società, di valori che il cristianesimo presenta al mondo. Talvolta le esigenze morali che si derivano di questo nucleo di verità sono troppo forti per coloro che non capiscano che la via del Vangelo è un sentiero stretto (Mt 7,13).

Se l'uomo è "naturaliter christianus", se Cristo è colui che rivela all'uomo la sua incomparabile dignità, l'antropologia cristiana dovrà continuare ad aprire le sue porte al mistero di Cristo per capire meglio il mistero dell'uomo. Così l'antropologia renderà un servizio maggiore all'uomo che oggi cerca un senso per la sua vita e il suo agire. Cristo è infatti strettamente collegato al senso della vita in quanto che egli schiude il sentiero della vita eterna.

Molti dei nostri contemporanei non sanno dare una risposta al quesito di perché vivere. Se il vivere umano si riduce al tempo presente, con tanti suoi malanni e disgrazie, allora il futuro appare con orizzonti molto limitati. Vivere alcuni anni, cercare il massimo di piacere e poi partire senza sapere dove, che senso ha? Per alcuni è preferibile non porsi la questione del senso della vita: «Come vivere del miglior modo possibile? Questa domanda mi sembra molto più sostanziosa di altre apparentemente più tremende: "La vita ha un senso? Vale la pena di vivere? Esiste una vita dopo la morte?" Senti, la vita ha un senso; va in avanti, non c'è la moviola, le giocate non si ripetono e non si possono correggere»⁵⁹. Questa mentalità rispecchia quella di molti dei nostri contemporanei per cui le domande metafisiche non hanno senso. E, come dice Karl-Heinz Menke si vive con «rassegnazione davanti all'assoluto, davanti al senso in sé»⁶⁰. Chi ha fatto di Cristo il centro della sua vita non è rassegnato perché sa che esiste il futuro assoluto ed eterno, futuro aperto per la risurrezione del Signore. Credo che qui

⁵⁸ *Varcare...*, p. 10.

⁵⁹ F. SAVATER, *Etica per un figlio*, Roma, 1992, p. 110.

⁶⁰ *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Milano, 1999, p. 10.

si apre all'antropologia cristiana il grande compito di offrire senso all'uomo del nostro secolo, un senso ancorato nella persona di Cristo.

6. Anima e corpo; uomo e donna

Alcuni autori cristiani avevano forse troppo sottolineato in passato il valore dell'anima spirituale dell'uomo, a scapito di una giusta valorizzazione del corpo. Il Concilio ha riequilibrato la situazione, sottolineando l'unità fondamentale dell'uomo, concetto proprio della visione biblica, molto più unitaria di quella greca, che aveva servito di supporto filosofico a certe costruzioni teologiche lungo la storia. «Nell'unità del corpo e anima, l'uomo, per la sua stessa condizione corporale, è una sintesi dell'universo materiale, il quale raggiunge per mezzo dell'uomo la cima più elevata e alza la sua voce per la lode libera del Creatore. Non deve dunque disprezzare la vita corporale. Al contrario, deve considerare buono e onorare il proprio corpo, come creatura di Dio che deve risuscitare l'ultimo giorno. Ferito dal peccato, sperimenta tuttavia la ribellione del proprio corpo»⁶¹. La *Gaudium et Spes* ha messo così di rilievo il valore del corpo umano, voluto da Dio nel suo piano di salvezza, assunto dal Verbo per salvarci. Un corpo che, dall'altra parte, si trova, come l'anima, ferito dal peccato, quello originale e quello personale, e che si ribella contro il piano stabilito dal Creatore.

E noto a tutti che Giovanni Paolo II ha dato un nuovo impulso alla teologia del corpo, soprattutto con la serie di catechesi sull'amore umano. Partendo dal commento ai primi capitoli della Genesi, il Papa parla del corpo come delle "rivelazione della persona". Il corpo umano esprime la persona; rivela l'alito di vita dato da Dio all'uomo nella creazione. Anzi il corpo è il «testimone della creazione come di un dono fondamentale, quindi testimone dell'Amore come sorgente, da cui è nato questo stesso donare»⁶².

Il corpo umano possiede anche una dimensione sponsale e, in quanto esprime la mascolinità e la femminilità, manifesta la comunione delle persone che si danno e ricevono come dono reciproco. In questo modo, il corpo diventa segno della donazione di sé che è propria dell'amore coniugale e di ogni forma di vero amore. Il corpo rivela in questo senso la profonda chiamata all'amore, che è la chiave che ci schiude il senso della vita della persona, creata per la comunione.

⁶¹ *Gaudium et Spes*, 14.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, 1995, p.75 (Catechesi del 9 gennaio 1980).

«Quell'“inizio” beatificante dell'essere e dell'esistere dell'uomo, come maschio e femmina, è collegato con la rivelazione e con la scoperta del significato del corpo, che conviene chiamare “sponsale”»⁶³. Il corpo umano è collegato nei piani divini al donarsi di sé all'altro. Il corpo è segno ed espressione di questa donazione.

Qui è importante sottolineare questo aspetto del *dono sincero di sé*, come uno dei punti più importanti e centrali della concezione dell'uomo secondo Giovanni Paolo II. Egli si ispira al testo della *Gaudium et Spes* 24, dove si legge che l'uomo «in terra l'unica creatura che Iddio abbia voluto per se stessa» e che non può ritrovarsi pienamente «se non attraverso un dono sincero di sé». Il corpo umano è in funzione di questo «dono sincero di sé». Quando il corpo non è dono sincero, ma cerca solamente il piacere, va contro ciò che il Papa chiama la *norma personalistica*, cioè quella norma «che traduce il comandamento dell'amore nel linguaggio dell'etica filosofica»⁶⁴. La norma personalistica è in funzione del senso ultimo della persona che si realizza veramente nell'amore. Perciò la sua legge è l'amore vero, che è donazione di sé. Il corpo è al servizio della persona, al servizio della donazione. Applicare al corpo la norma personalistica vuol dire rispettare la sua verità. Il rispetto della sua verità, come dono di sé, è il fondamento dell'etica matrimoniale e sessuale.

«L'uomo afferma se stesso nel modo più completo donandosi»⁶⁵. Nella donazione di sé, nella donazione sincera di sé all'altro troviamo la realizzazione completa del comandamento dell'amore. «Questa è anche la piena verità sull'uomo, una verità che Cristo ci ha insegnato con la sua vita e che la tradizione della morale cristiana, non meno che la tradizione dei santi e di tanti eroi dell'amore per il prossimo, ha accolto e testimoniato nel corso della storia»⁶⁶. Il corpo dell'uomo, così come la sua anima, e tutto il suo essere, è fatto per amore e per l'amore. Quando manca questa dimensione, il corpo diventa strumento di sopraffazione dell'altro, di dominio, di piacere soltanto, e non donazione.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Varcare...* p. 218. Nel libro, solo pubblicato recentemente, *L'uomo nel campo della responsabilità*, si afferma che le norme morali hanno come riferimento ultimo la persona umana, alla propria persona o alla persona degli altri. La norma personalistica traduce il profondo legame esistente tra antropologia e morale. Cf. *Karol Wojtyła. Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczen, Milano, 2003, p. 1296-1299.

⁶⁵ *Varcare...*, p. 219.

⁶⁶ *Ibid.*

Il corpo umano è una componente dell'uomo che forma un'unità con la sua dimensione spirituale, l'anima, che di per sé trascende la semplice dimensione corporea. Anima e corpo formano però un'unità duale. «Benché la terminologia filosofica (“anima, forma corporis”) utilizzata per esprimere la unità e la complessità (dualità) dell'uomo sia talvolta oggetto di critica, è fuor dubbio che la dottrina sull'unità della persona umana, e insieme nella sua dualità spirituale-corporale dell'uomo, è pienamente radicata nella Sacra Scrittura e nella Tradizione»⁶⁷. Questa unità implica che anche il corpo partecipa in un certo modo alla dignità di immagine di Dio di cui parla il testo della Genesi (Gn 1, 27).

Connesso alla teologia del corpo, Giovanni Paolo II ha sviluppato una salda dottrina sulla mascolinità e la femminilità. E qui si inserisce il discorso del tema della donna nell'insegnamento di Giovanni Paolo II che si è espresso in modo sistematico, ma non unico, nella Lettera Apostolica “*Mulieris Dignitatis*”. Qui egli collega la dignità peculiare della donna «con l'amore che ella riceve a motivo stesso della sua femminilità ed altresì con l'amore che a sua volta dona»⁶⁸. Se la realizzazione massima della persona umana è la donazione di sé nell'amore, questo si può dire in modo particolare della donna. È in questo donarsi che la donna si ritrova come tale. Lei è la “casa” dell'amore, la “custode” dell'amore. È lei che mantiene vivo nel mondo il fuoco perenne dell'amore. Questo lo fa a volte nella dolcezza, ma tante volte attraverso uno sforzo colossale. Il Papa evoca a questo riguardo il libro dell'Apocalisse che ci parla della donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e una corona di stelle sopra il capo (Ap 12, 1). Qui la donna ingaggia una lotta contro il drago che vuole toglierle il suo figlio appena nato. Questo grande combattimento cosmico è il simbolo della lotta per l'uomo, per il vero bene dell'uomo, per la sua salvezza: «La Bibbia non vuole dirci che proprio nella “donna”, Eva-Maria, la storia registra una drammatica lotta per ogni uomo, la lotta per il suo fondamentale “sì” o “no” a Dio e al suo eterno disegno sull'uomo?»⁶⁹. In questo senso, Dio affida alla donna la custodia in modo speciale l'essere umano. La donna non esaurisce la sua missione nella società, ma nell'umanità⁷⁰. Il mondo attende molto da questo “genio femminile”, per la promozione di ciò che è veramente umano.

⁶⁷ *Catechesi* (16 aprile 1986), in *Catechesi sul Credo, Credo in Dio Padre*, vol. 1, Città del Vaticano, 1992, p. 217.

⁶⁸ *Mulieris Dignitatis*, 30.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, 1989, p. 188.

In questo senso il Papa augura l'avvento di *un nuovo femminismo* che, allo stesso tempo che ammette la parità di opportunità formative e di partecipazione sociale per l'uomo e la donna, sappia riscoprire questo sovrappiù di umanità che la donna porta al mondo. Per il contributo enorme al sostegno di questa umanità di cui ha tanto bisogno il mondo, il Papa ha ringraziato al Creatore e al Redentore del mondo «per il dono di un così grande bene qual è la femminilità: essa appartiene al patrimonio costitutivo dell'umanità e della stessa Chiesa»⁷¹.

Il tema della donna, ci invita a soffermarci un attimo a quello di Maria, la nuova Eva, la madre dei viventi in Cristo. A Lei, il Papa ha affidato tutto il suo ministero petrino e tutta la sua persona: «Totus tuus, ego sum, Maria». La devozione di Giovanni Paolo II a Maria è decisamente cristologica. Infatti, «la marianità e la mariologia della Chiesa non sono che un aspetto dell'accennata concentrazione cristologica»⁷². La Chiesa guarda Maria come Madre di Cristo e Madre Dio, come «Theotokos». Con una confessione autobiografia, egli rievoca di un certo allontanamento dalla devozione mariana dall'infanzia in favore del cristocentrismo e che grazie alla lettura di san Luigi Maria Grignion de Monfort, comprese che la devozione a Maria «è cristocentrica, anzi profondamente radicata nel mistero trinitario di Dio e nei misteri dell'incarnazione e della redenzione»⁷³.

Maria poi ci scopre il progetto originario di Dio sull'uomo. Ella è come una finestra attraverso la quale contemplare con meraviglia ciò che Dio aveva preparato all'uomo e ciò che egli ci prepara in Cristo. Maria è la nuova creatura, sorta dal potere del Redentore. Per questo motivo l'antropologia deve andare a pari passo con la mariologia e viceversa. L'antropologia del secolo XXI dovrà dunque essere molta attenta ai problemi mariologici e a quelli riguardanti la donna e il suo posto nell'ordine della salvezza per capire meglio la loro complementarità non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma anche ontologico e salvifico dell'uomo e della donna nei piani di Dio.

7. Un Vangelo per diventare uomo

L'antropologia cristiana deve camminare al passo di tutta la teologia. E questa deve camminare al passo della Chiesa. Se la teologia non è ecclesiale, non sarà vera teologia. A questo punto possiamo do-

⁷¹ *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, n. 12.

⁷² *Varcare...*, p. 49.

⁷³ *Varcare...*, p. 231.

mandarci verso dove cammini la Chiesa, per poter indirizzare verso la stessa direzione i passi dell'antropologia.

La prima risposta è che la Chiesa del futuro, come quella della Pentecoste è tutta protesa verso l'evangelizzazione e la missione. Lei è sempre in un certo senso Chiesa degli inizi. La Chiesa è sempre evangelizzatrice; è sempre Chiesa in missione. L'antropologia non può ignorare questo fatto se non vuole essere avulsa dalla realtà ecclesiale alla quale serve. Anche l'antropologia deve sentire il grido interiore dell'anima di Paolo: «Guai a me se non predico il Vangelo!» (1 Cor 9, 16). È il Vangelo che predica l'antropologia è la verità sull'uomo in Cristo. Costruire l'antropologia cristiana è un vero atto di evangelizzazione in quanto che il messaggio di Cristo, il Vangelo, è portatore della verità sull'uomo.

In modo speciale l'antropologia offre un servizio indiscutibile alla nuova evangelizzazione, che implica, oltre all'annuncio esplicito del Vangelo lì dove questo è stato già predicato, benché non sufficientemente inserito nella vita personale, culturale e sociale, «un vasto impegno di riflessione sulla verità rivelata»⁷⁴, che poi è tradotto in un linguaggio comunicativo e convincente per gli uomini della cultura odierna. Credo che la riflessione antropologica debba interrogarsi se sta servendo veramente alla causa della nuova evangelizzazione, se i temi che tratta interessano gli uomini di oggi, toccano i loro cuore e le loro vite, oppure opera in un piccolo cerchio di specialisti soltanto. Non che gli specialisti non servano alla causa dell'antropologia, ma bisogna evitare la tentazione di fare di questa una specie di tempio nel quale soltanto entrano i sommi sacerdoti della scienza, impedendo l'entrata al vasto gruppo di fedeli che anche vorrebbe entrare. Certo che l'antropologia dialogare con la cultura contemporanea per realizzare quel ampio programma di penetrazione nella cultura a modo di lievito che sia capace di trasformarla. Questo programma lo chiamiamo *inculturazione*, e va fatto con attenzione alle grandi inquietudini dell'uomo contemporaneo, senza cadere però nella resa al facile tributo alla moda culturale o ideologica.

Non c'è da meravigliarsi se la verità sull'uomo che propone l'antropologia cristiana non è accettata dal mondo culturale. «La Chiesa rinnova ogni giorno, con lo spirito di questo mondo, una lotta che non è nient'altro che lotta per l'anima di questo mondo»⁷⁵. C'è all'opera una potente anti-evangelizzazione che si contrappone con

⁷⁴ *Varcare...*, p. 124.

⁷⁵ *Varcare...*, p. 128.

forza al Vangelo. L'antropologia non può ignorare questa realtà. Il pensiero cristiano non sempre sarà giudicato favorevolmente dal mondo. C'è uno scandalo nella verità sull'uomo, che spesso il mondo non accetta e di questo deve essere anche conscio colui che lavora in questo nuovo areopago dell'evangelizzazione che è l'antropologia. I temi morali sono più facilmente oggetto di rigetto e d'incomprensione, ma anche grande temi dogmatici sono anche incompresi o misconosciuti. Non per questo l'antropologo dovrà cedere alla facile tentazione di tralasciarli perché altrimenti tradirebbe una parte della verità tutt'intera sull'uomo che è oggetto del suo studio. In una società che si vanagloria della tolleranza e del pluralismo, valori innegabili della convivenza sociale, la proposta cristiana sull'uomo viene a volte tacciata di intransigente e dogmatica. L'antropologia cristiana non può certo imporre il suo modello alla società civile o culturale, ma questo non significa che, proprio in forza dei valori del pluralismo, le venga negata la possibilità di far sentire la sua parola e la sua voce nel foro delle idee. Tante volte, il dogmatismo e l'intransigenza stanno più da parte di coloro che, in forza di un'ideologia laica e atea, vorrebbero imporre a tutti la loro visione, senza tener conto di quella degli altri e in particolare quella cristiana.

Attenta al futuro, l'antropologia cristiana dovrà saper *scrutare i segni dei tempi* che Dio gli mostra nello scenario, bello e drammatico, del nostro tempo e del tempo della Chiesa. Uno di questi segni, che si è espresso in modo più visibile durante il pontificato di Giovanni Paolo II, è la speranza che la Chiesa e lo stesso Papa hanno nei giovani. Questa età infatti si caratterizza per lo slancio con cui si intraprendono grandi imprese per il futuro, per l'idealismo con cui si guarda la vita, per il grande desiderio di verità, di amore e di impegno. La gioventù è un compito e un dono, un periodo dove si cerca «la risposta agli interroganti fondamentali; non solo il senso della vita, ma anche un progetto concreto per iniziare a costruire la sua vita»⁷⁶. La gioventù ha bisogno di guide, di guide intellettuali, ma soprattutto di guide spirituali. Purtroppo spesso i modelli di vita e di pensiero che arrivano ai giovani presentano forme opposte al Vangelo. La figura carismatica, umana, spirituale, morale, intellettuale e religiosa del Papa, quale guida indiscutibile di molti giovani, manifestata in modo palese negli incontri mondiali delle gioventù, è una testimonianza della sete profonda di guide che servano da punti di riferimento e accompagnatori sicuri lungo il percorso delle loro vite. Anche l'antropologia ha qui un suo ruo-

⁷⁶ *Varcare...*, p. 137.

lo, che possiamo definire pastorale, ma non solo. È vero che il teologo può non avere interessi pastorali immediati, ma è anche vero che una teologia che non è pastorale, non risponde al senso della *fides quaerens intellectum*, che deve dare ragione della speranza che porta in sé la fede cristiana. Perciò ritengo che sia importante la diffusione tra i giovani delle idee portanti dell'antropologia cristiana, che dia loro una solida formazione su temi decisivi per la loro vita come quello del senso dell'esistenza, della bellezza del vero amore, del progetto di Dio sull'uomo e la donna, sulla vita di grazia e di peccato, sulla struttura della vita spirituale, ecc. In questo senso, l'antropologia deve essere all'ascolto dei giovani stessi e di tutti quelli segni dei tempi che sono un indizio delle strade per le quali lo Spirito Santo conduce la Chiesa nel suo pellegrinare nella storia.

8. Guardando il futuro

Con queste riflessioni non esauriamo, ne siamo ben consci, i grandi temi che il secolo XX, con l'apporto di Giovanni Paolo II, ha aperto all'antropologia cristiana. Ho voluto semplicemente sottolineare alcuni di essi, specialmente quelli che più si presentano nel libro *Varcare la soglia della speranza*.

Conclusione: Il primato della grazia e la gioia

Come conclusione, vorrei mettere riallacciarmi ai temi iniziali della paura e della speranza. La paura chiude la strada al futuro, perché lo vede come catastrofico. La speranza lo apre, perché schiude nuovi orizzonti. Di fronte al nuovo millennio, ci viene spontanea la domanda se ancora possiamo credere nell'uomo? Abbiamo, come uomini e cristiani, un futuro dinanzi a noi, malgrado le esperienze devastanti del secolo che ha finito e le incertezze di quello che comincia? In una parola, possiamo e dobbiamo sperare ancora? Ha un futuro la fede nell'uomo? E dunque ha un senso l'antropologia cristiana?

Sono certo domande non facili da rispondere perché coinvolgono tutta una serie di complesse tematiche filosofiche e teologiche. Ma credo che la risposta che possiamo ricavare dagli scritti di Giovanni Paolo II non può non essere positiva. Sì, possiamo sperare ancora. Abbiamo già varcato la soglia della speranza dell'anno due mila. Ma in realtà il cristiano vive permanente nella soglia della speranza vivendo nella e della fede. La fede è infatti la porta sempre aperta verso il futuro perché attende il futuro come rivelazione e come evento che non dipende necessariamente – sebbene anche questo sia necessario –

dallo sforzo dell'uomo. La fede tiene conto di un principio fondamentale della visione cristiana sull'uomo: *il primato della grazia*, come lo chiama Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*⁷⁷.

Il primato della grazia ci ricorda le parole del prete di campagna del romanzo di Bernanos: «Tout est grâce»⁷⁸. Il cristianesimo è la religione della grazia, del dono. A Dio spetta l'iniziativa. È lui che si fa l'Emmanuele, che prende la nostra carne per salvarci, che paga il nostro riscatto. L'antropologia cristiana è chiamata a riscoprire la bellezza e la gioia del dono come atteggiamenti tipicamente cristiani. La consapevolezza che la grazia di Cristo non mancherà garantisce la nostra sicurezza dinnanzi al futuro. «Dio è la prima fonte di gioia e di speranza dell'uomo»⁷⁹. Il Vangelo infatti, la buona novella, ci dice che noi siamo un bene, un grande bene, per il Creatore; ci dice che «il bene è più grande di tutto ciò che nel mondo vi è di male»⁸⁰. Da questa verità deriva l'ottimismo cristiano che faceva dire a San Paolo, quando scriveva ai Filippesi: «Rallegratevi nel Signore sempre; ve lo dico ancora, rallegratevi» (Fil 4, 4). Questa è l'altra faccia del «non abbiate paura». Chi vive nella gioia non ha paura, come l'anima di Maria che esulta in Dio, suo Salvatore (Lc 1, 47). Questa è la gioia messianica di cui noi, cristiani, siamo portatori, la gioia di essere redenti.

La gioia vera si trova in stretta connessione con la verità, la bellezza, la libertà, l'amore. La fede ci apre a tutte queste realtà a cui appartiene il futuro. Il futuro sta dalla parte di questi valori umani e religiosi, malgrado le apparenze di sconfitte parziali. Ci è permesso di sperare, come dice bene Václav Havel, perché «solamente il nostro sentimento di infinito e di eternità, sia intuitivo o ragionato, può spiegare questo fenomeno misterioso che è la speranza»⁸¹. L'antropologia cristiana è portatrice di speranza, una speranza che non delude (Rm 5, 5). Dinanzi al futuro incerto, sentiamo le parole di Cristo agli apostoli: «Uomini di poca fede, perché avete paura?» (Mt 8, 26). La fede schiude nuovi orizzonti che né l'antropologia filosofica né quella culturale offrono all'uomo e al mondo, assetati di Vangelo.

Giovanni Paolo II ha aperto la strada di una antropologia cristiana che, come il saggio della parabola del Vangelo, sa tirare fuori cose nuove e cose antiche (Mt 13, 51). Molte tematiche rimangono ancora

⁷⁷ *Novo Millennio Ineunte*, 38.

⁷⁸ *Journal d'un curé de campagne*, Paris, 1974, p. 313.

⁷⁹ *Varcare...*, p. 21.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Il est permis d'espérer*, Prague, 1997, p. 15.

aperte, molti nodi da sciogliere, sfide serie da accettare come tutte quelle che provengono dal campo così vasto e nuovo della bioetica. Ma una cosa è certa: nostro compito è quello di offrire al mondo culturale odierno la verità completa sull'uomo, senza cedere per niente al così detto spirito del mondo, e con fedeltà rinnovata al Magistero della Chiesa e alla grande tradizione teologica cristiana, sia d'Oriente che d'Occidente, avendo il coraggio di presentare all'uomo del XX secolo la figura di Cristo, Verbo incarnato, uomo dei dolori, uomo Risorto, uomo nuovo, che è lo stesso ieri, oggi e sempre (Eb 13, 8).

Summary: *Taking Crossing the Threshold of Hope as a point of reference, the essay presents some of John Paul II's major contributions to the 21st-century theological anthropology. Throughout his Pontificate, John Paul II offered a solution to human anguish with a powerful invitation to believe in Christian hope. "Do not be afraid," was his first message to the world. This essay sums up main themes of his Pontificate, such as the dignity of every man, salvation in Christ, man's longing for God, the theology of the body, women's role in society and in the Church, the Christian wisdom, and the challenges of the new evangelisation. His insightful doctrine portrays the features of the civilisation of justice and love to build up in the new millennium.*

Key words: Theological anthropology, hope, salvation, theology of the body, dignity of the man and woman, John Paul II.

Parole chiave: Antropologia teologica, speranza, salvezza, teologia del corpo, dignità dell'uomo e della donna, Giovanni Paolo II.