

Le questioni attuali dell'antropologia teologica

0. Premessa.

Il senso del mio intervento può essere espresso dall'icona del viaggio avventuroso di Giona. Infatti, nella vicenda descritta dal libro di Giona non viene riportato che cosa Giona abbia detto in concreto ai niniviti, che genere di annuncio egli abbia loro portato. Si sa solo che egli ha minacciato loro la distruzione della città, in caso di mancata conversione. Si sa inoltre che inizialmente una tempesta gli ha impedito di raggiungere la meta del suo viaggio e che questa tempesta è stata interpretata come la raffigurazione allegorica delle difficoltà esterne che impediscono la realizzazione della missione divina e del relativo annuncio. La mia relazione, ora, si dovrebbe occupare soprattutto delle intemperie culturali moderne che impediscono od ostacolano l'annuncio, e delle minacce che incombono sul destino di una società in rapidi e continui cambiamenti. Essa si limiterà, quindi, necessariamente, all'analisi degli aspetti problematici dell'antropologia contemporanea, e non potrà mettere in luce tutti gli aspetti positivi, che invece sono da prendere in considerazione in una visione globale della medesima antropologia.

Svolgo il mio intervento in due tempi. In un primo tempo riassumo le sfide dell'antropologia postmoderna al messaggio cristiano in tre domande fondamentali che, a livello riflesso o irriflesso, ognuno di noi si pone di fronte al cambiamento culturale in corso. In un secondo tempo avanzo alcune risposte a queste domande, desumendone i contenuti dall'antropologia cristiana dell'immagine.

1. Le domande

1.1. La prima domanda è una domanda di identità. In un'epoca di pluralismo distruttivo dei mondi religiosi e culturali, essa risponde all'esigenza fondamentale di sapere chi si sia: chi sono? Questa identità è messa in pericolo anzitutto, in senso verticale, da una prima forma di pluralismo: quello *dell'indifferenza*. L'antropologia cristiana ha sempre rappresentato la concezione dell'uomo come immagine di Dio, come il tu di un Dio personale, e questa rappresentazione ha ancora oggi tutta la sua validità teoretica e valenza pedagogico-pastorale. Dio è l'archetipo in cui rispecchiarsi e configurarsi, in cui trovare il senso della vita e della morte, della buona e della cattiva sorte, del presente e del futuro. Oggi, tuttavia, questa visione antropologica si deve confrontare con un'epoca nella quale Dio va progressivamente perdendo la sua dimensione personale, la sua centralità della storia, la sua unicità di ispirazione dei processi di liberazione e di salvezza. Il concetto di onnipotenza divina si è indebolito di fronte all'atrocità dei mali del mondo ed al dramma inspiegabile dei tanti santuari della sofferenza innocente. I salvatori si sono moltiplicati e, moltiplicandosi, si sono relativizzati e condizionati a vicenda. La stessa persona di Gesù Cristo ha perso la sua singolarità di salvatore unico ed assoluto dell'umanità, ed è diventata uno dei tanti liberatori e salvatori o uno dei maestri di morale del genere umano. Essa, nella sua pienezza profetica di umanità, non è più lo specchio nel quale l'uomo possa contemplare e ritrovare la sua identità.

La conseguenza più grave di questo indebolimento del concetto di Dio è l'indebolimento del concetto dell'uomo. L'io umano, perduta l'autonomia e la consistenza della sfera interiore della coscienza che tradizionalmente lo rapportava a Dio, e rescisso il suo rapporto con l'Assoluto, è diventato facile preda di altri uomini di potere e di sapere, che hanno colonizzato la sua coscienza. Se si poteva dire che la modernità era costruita in acciaio e cemento e, di conseguenza, permetteva

la formazione di una forte soggettività, oggi si deve riconoscere che la postmodernità è costruita in plastica biodegradabile ed espone questa soggettività ad ogni possibile deformazione.

La stessa identità è messa in pericolo, in senso orizzontale, da una seconda forma di pluralismo: quello *delle differenze*. Questa forma di pluralismo è prodotta dalla globalizzazione, che ha cambiato la concezione dello spazio e del tempo, ampliando il primo e riducendo il secondo, ed ha trasformato le comunità umane in società multietniche e multireligiose. Ieri, le distanze geografiche facevano convivere pacificamente le differenze di cultura, di religione, di etnia. Il poeta americano Robert Frost diceva ironicamente che buone staccionate fanno buoni vicini. Oggi, la globalizzazione ha fatto cadere queste staccionate, e questo fatto, in sé, è molto positivo. Lo straniero, l'altro non è più uno oltre i nostri confini e con il quale tutt'al più ci confrontiamo per avere conferma di noi stessi e della nostra identità etnica. Lo straniero ora ci raggiunge nelle nostre città, è lo straniero tra noi. E questo cambia tutto. Cambiano sentimenti e forme di appartenenza, processi di costruzione dell'identità e del riconoscimento, modi e regole della cittadinanza, rapporto con la memoria e la cultura. La conseguente riduzione delle distanze di protezione, prodotta dai processi di immigrazione e dal pendolarismo culturale, costringe alla convivenza persone di diversa cultura, di diversa religione, di diversa etnia. La convivenza, oltre che occasione di arricchimento culturale, di creazione di rapporti di solidarietà, di allargamento di orizzonti sociali, diventa spesso confronto-scontro di convinzioni religiose e politiche, confronto-scontro di modelli e paradigmi di civiltà. Con le distanze lunghe, gli altri rimangono "prossimo". Con le distanze ravvicinate, gli altri diventano concorrenti. Il villaggio globale ha aumentato senz'altro la conoscenza fra i popoli di tradizioni, usi, costumi, credenze, ma ha anche prodotto caricature e fatto danni, perché ha messo in circolo l'ignoranza dei pregiudizi e la stupidità dei luoghi comuni. E' molto significativo, a questo riguardo, il testo di un manifesto d'un centro sociale d'una cittadina tedesca che dice: il tuo Cristo è ebreo; la tua auto è giapponese; la tua pizza è italiana; la tua democrazia è greca; il tuo caffè è brasiliano; la tua vacanza è turca; i tuoi numeri sono arabi; la tua scrittura è latina; e il tuo prossimo è solo uno straniero?

1.2. Una seconda domanda è una domanda di trascendenza. In un'epoca di umanitarismo secolarizzato, di antropologie materialiste del comunismo e del consumismo, che negano la dimensione spirituale della vita e propongono miraggi di felicità e di benessere con ideologie alienanti e mistificanti (Cf *Centesimus annus*, 29; 41), essa risponde all'esigenza fondamentale di sapere da dove si venga: da dove vengo? L'origine trascendente dell'uomo, la sua creaturalità che fa riferimento a Dio creatore è messa in pericolo da una concezione puramente materialistica o scienziata della natura dell'uomo

1.2.1. Per un verso, una sorta di illuminismo economico ha promosso la logica del mercato, che, con la sua mano invisibile, ha mercificato tutti i rapporti sociali e anche la stessa natura dell'uomo. La logica mercantile contribuisce ad annullare la fondamentale "differenza antropologica", che è alla base della verità cristiana per cui l'uomo è "l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa" (GS, 24). Già Kant (1724-1804) aveva messo in risalto questa differenza quando, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, affermava che: "Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente". E ciò asserendo, il filosofo di Königsberg prendeva chiaramente le distanze da Thomas Hobbes (1588-1679), che, nel 1651, aveva scritto: "Il valore o pregio di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui. Un abile condottiero ha un prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorruttibile ha molto pregio in tempo di pace, ma non altrettanto in guerra. E come in altre cose, così negli uomini non è il venditore, ma il compratore a determinare il prezzo" (Th. Hobbes, *Leviathan*, 84).

La logica del mercato, perseguita dalla razionalità strumentale, in buona sintesi, ha promosso l'antropologia dell'avere, che è alla base dell'uomo degli affari, ed ha penalizzato l'antropologia dell'essere, che è alla base dell'uomo dei principi. Ha mercificato la trascendenza degli ideali e dei costumi, perché ha reso tutto mercantile e valuta anche i sentimenti dell'anima secondo la logica dei costi e ricavi. Una domanda molto banale ma molto comune che, consciamente o inconsciamente, molto spesso accompagna il ricevimento di un regalo, è quella che vuole conoscere quanto quest'ultimo sia costato, perché si ritiene, di solito, che il prezzo del dono determini l'importanza della persona donata

Penso che l'antropologia dell'avere sia descritta molto bene da un noto apologo che S. Kierkegaard ha lasciato nei suoi diari: "La nave è in mano al cuoco di bordo e ciò che trasmette il megafono del comandante non è la rotta ma ciò che mangeremo domani". La preoccupazione principale della gente comune, cioè, è sapere che cosa si deve mangiare, che vestiti si devono indossare, quale moda bisogna seguire. L'uomo viene considerato non come una persona con la sua dignità trascendente, ma come un consumatore. Tutti gli appelli dei media, le proposte della società e della politica sono perché consumi di più. Anche la religione spesso considera il cristiano come un consumatore di servizi. Per questa gente comune manca una voce che indichi la rotta, il senso della vita, che interPELLI sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto, sul vero e sul falso, sull'esistere e sul morire. Una voce che contribuisca a trasformare il consumatore in cittadino, lo spettatore in protagonista, l'individuo in persona. Una voce che dia motivazioni non emozioni.

Per un altro verso, la forma di illuminismo tecnologico-scientista, subentrato a quello filosofico, presenta una visione riduzionista dell'uomo, riducendolo a materia, la materia prima più preziosa. In base al riduzionismo scientifico, la biologia dell'essere vivente finisce per prevalere sulla biografia della persona. La prima attesta un dato della natura umana, che, come tale, è la stessa in tutti quanti gli uomini. La seconda racconta la storia di una libertà, che, in quanto proprietà della persona, rende questa unica ed irripetibile. In una società della dittatura dei geni, nella quale il riduzionismo scientifico è diventato riduzionismo antropologico, e le tecnologie della vita hanno cambiato il significato degli eventi naturali dell'esistenza, l'uomo viene considerato sempre più frequentemente come una riserva d'organi, un essere modulare che può essere smontato e rimontato, un organismo cibernetico, un soggetto tecno-uomo, un prodotto che si può acquistare al supermercato dei geni, dove si possono comprare i geni degli occhi azzurri o quelli del bernoccolo della matematica, a seconda dei gusti del compratore. Un esempio triste di come la prevalenza della ragione strumentale e del primato della tecnologia abbiano impoverito il senso trascendente dell'uomo, riducendolo a materia e a cosa, è la profanazione linguistica del mistero della morte. Si parla con disinvoltura del "trattamento" del cadavere umano, considerato alla stregua dei rifiuti. Esso, infatti, deve essere rimosso in modo razionale con la cremazione e l'eliminazione delle ceneri. Gli organi del morto possono essere reimpiegati o "riciclati", e ciò che rimane del cadavere può essere incenerito o "smaltito" (Cf la denuncia del degrado umano contenuta in *Evangelium Vitae*, 22; *Fides et Ratio*, 46).

1.2.2. Queste forme di illuminismo economico e tecno-scientista, nel cosificare la natura personale e trascendente dell'uomo, indirettamente, vorrebbero ridurre anche la Chiesa da custode della trascendenza ad un gestore dell'immanenza e ad una maestra di etica pubblica e ad un'agenzia religiosa, la quale, al massimo, sbrigherebbe delle pratiche di filantropia e di solidarietà. Ma il carattere religioso di questo genere di attività non è automaticamente anche quello cristiano. Il deismo diffuso, che caratterizza un'indistinta attività religiosa, è solo il contrario dell'ateismo, ma non l'equivalente del cristianesimo. Non basta essere religiosi per essere cristiani, anche se l'essere cristiani, ovviamente, porta ad essere religiosi. La semplice attività religiosa appiattisce gli ideali evangelici sulla pur utile promozione di valori di un umanitarismo civile. Bisogna ricordare con san

Paolo che "il vangelo da noi annunciato non è modellato sull'uomo, non l'abbiamo ricevuto né imparato da uomini" (*Gal*, 1, 11-12). Il filosofo danese S. Kierkegaard, che abbiamo già citato per l'evocazione dell'antropologia dell'avere, descrisse molto bene il rapporto trascendente tra l'amore creatore di Dio e l'amore creato dell'uomo con l'immagine del piccolo lago ed asserì: "Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio."

L'orizzonte della visione cristiana sull'uomo anche oggi rimane il progetto divino di salvezza, che non è facile comprendere con l'intelligenza della mente o vedere con gli occhi del corpo, pure se qualche elemento della natura, come l'indeterminismo neuronale, rimandi di fatto ad una caratteristica umana fondamentale quale è la libertà. Va ribadito, tuttavia, che, con le parole del piccolo principe, "l'essenziale è invisibile agli occhi". Agli occhi della scienza, infatti, la vita può essere ridotta a biologia, l'anima a un risultato di un processo neurobiologico che dipende da un piccolo gruppo di cellule cerebrali, il futuro a destino. Agli occhi della fede, invece, l'uomo di cui Dio "si ricorda" (*Sal*, 8, 5) e che chiama per nome come le stelle (*Sal* 146, 4), è un riflesso dell'Invisibile divino, nascosto nel visibile umano.

1.3. Una terza domanda è la domanda di speranza. In un'epoca di terrorismo transnazionale, di un mondo più frammentato, più instabile, più imprevedibile, essa risponde all'esigenza di sapere dove si vada. Dove vado? L'avvento della società mondiale del rischio e dell'insicurezza ha acuito, se non proprio provocato, una domanda disperata di futuro. L'atteggiamento degli anni sessanta era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'immaginazione al potere. In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alle prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso scientifico e tecnologico. Al futuro si guardò con sempre meno speranza e sempre più paura: la paura della guerra atomica, la paura di disastri generati da meccanismi tecnologici, le cui conseguenze possono sfuggire alle mani dell'uomo. Queste preoccupazioni dominarono soprattutto gli anni ottanta. Il decennio scorso, subito dopo la grande crisi delle ideologie, è stato segnato dalla disillusione, dalla sfiducia, dall'incertezza sul futuro. E' iniziata, appunto, la stagione del rischio e dell'insicurezza, che l'etnologo dei "non luoghi" Marc Augé ha paragonato all'anno Mille, cioè all'anno della grande paura, la paura della fine del mondo. "Oggi, ha scritto egli in un'intervista, la stessa paura vive e prospera in modo diverso. Riguarda i terrori legati ai consumi alimentari. I cibi transgenici faranno male, saranno cancerogeni? Oggi il terrore è la mucca pazza diventata cannibale perché alimentata fuori dall'ordine naturale. Oggi il terrore è l'Aids, una malattia che contagia tutti, è il terrorismo che incrina le certezze di chi pensava di essere al riparo. La paura dell'Occidente è accogliere troppi immigrati e di non essere più quello di un tempo."

Sono molteplici, quindi, le forme di insicurezza che si sono impadronite della vita degli uomini sia in Occidente che al di fuori di esso. Una prima forma di insicurezza (*uncertainty*) deriva dalla difficoltà di capire il mondo che cambia. Il cambiamento rapidissimo delle società contemporanee produce e diffonde disorientamento e isolamento. E' una insicurezza che agisce soprattutto a livello esistenziale e personale. Il cittadino reticolare si trova immerso nelle trasformazioni e raramente riesce a dominarle. E' una insicurezza che tocca la stessa visione del mondo, il sistema dei rapporti civili, la stabilità e il prestigio delle istituzioni, la sopravvivenza delle comunità politiche. Una seconda forma di insicurezza (*insecurity*) è provocata dall'erosione delle protezioni sociali e del *welfare state* cui in modo particolare il cittadino delle società occidentali era abituato. I cittadini del cosiddetto "primo mondo" vivono nella compressione progressiva delle garanzie sociali

tradizionali. E' una insicurezza, normalmente di tipo sociale o economico, che incide in profondità nella struttura della vita sociale e familiare. Una terza forma di insicurezza (*unsafety*) è provocata dalle crescenti minacce alla incolumità, alla salute, alla vita, alla libertà. E' legata, per esempio, all'imprevedibilità degli inquinamenti ambientali o degli alimenti contaminati o delle attività criminose nelle diverse parti del mondo. E' una insicurezza che insidia gli stili di vita quotidiani. Il solo essere cristiani, di per sé, non rende immuni dal diventare carnefici ed autori di atrocità criminali, come si dimostra nel caso dell'America Latina, dove i carnefici e le vittime della violenza sono cristiani. Si pensi, inoltre, che il Rwanda è il paese più cristiano d'Africa, e proprio lì, nel 1994, si è verificato un genocidio tra i più terribili. Si è parlato di un milione di morti in tre mesi!

2. *Le risposte*

2.1. Di fronte a questi aspetti problematici dell'antropologia contemporanea che minacciano la perdita della identità cristiana e culturale, la mercificazione della trascendenza, l'avvento d'una stagione di paura e d'insicurezza; di fronte alla contrazione dell'orizzonte e alla perdita dello sguardo lungo, ci si chiede, ora, quali risposte cristiane siano in grado di aiutare l'uomo di oggi a varcare la soglia della speranza. Chi sia in grado di accogliere l'invito magisteriale a prendere il largo (NMI, 58), senza la paura di un naufragio. Chi sia in grado di dare spessore culturale ed esistenziale alla promessa divina, che ha vinto il mondo (Gv 16, 33), ma non ha eliminato il male da esso. La risposta a questi interrogativi può essere retorica e, allora, lascia il tempo che trova. La sfida che essi pongono, però, è molto seria e va raccolta con coraggio. James Watson, che con Francis Crick mise a punto nel 1953 il modello di doppia elica che è diventato un'icona della nostra era, ha detto: "Chi non è religioso non ha molti problemi, ed io non lo sono. Non penso in termini di offese alle leggi naturali, che credo siano un prodotto dell'evoluzione. Mi considero molto fortunato a essere senza Dio, così non ho da pensare a certe cose. L'unico problema è se vogliamo o no migliorare la qualità della vita, senza far del male a chi ci sta attorno" (Risposta all'intervista di Piergiorgio Odifreddi in *La Repubblica*, 28. 2. 2003, p. 55). Ebbene, noi siamo religiosi e, perciò, abbiamo problemi. Ci consideriamo fortunati ad essere con Dio. Ma questa fortuna non ci dispensa, bensì ci obbliga a "pensare la fede". Vorrei, quindi, ora, dare un piccolo contributo a pensare la fede, proponendo alcune risposte derivate dall'antropologia cristiana dell'immagine.

Alla domanda di identità, penso che una risposta tradizionale, ma valida ancora oggi, sia data dalla concezione cristiana dell'uomo come immagine di Dio.

Anzitutto, va rilevato che il messaggio biblico dell'immagine sottolinea che *tutto* l'uomo è immagine di Dio, nel senso che la dimensione dell'immagine, in stretto rapporto di dipendenza dall'archetipo personale che è Dio, si estende anche alla realtà corporea e non rimane confinata solo nella realtà spirituale. Nel passato, lontano e vicino, è spesso prevalsa nella teologia e nella pedagogia spirituale del mondo occidentale un'antropologia dualistica che, penalizzando il corpo e privilegiando lo spirito, produsse un soggetto angelicato, slegato da vincoli corporei e materiali. Nel presente, soprattutto nel mondo adolescenziale e giovanile, si avverte una situazione di disagio nel modo di gestire il rapporto con la propria corporeità, quasi si facesse fatica a concepire in unità esistenziale la dimensione spirituale-mentale-psichica e quella materiale corporea. Gli estremi opposti di questo disagio si manifestano con il rifiuto del corpo o con la sua esaltazione quasi feticistica, che producono una "corporeità inventata". Una corretta teologia dell'immagine corregge questa visione riduttivistica dell'uomo e della donna e ne rivaluta la dimensione integrale di spirito incarnato. E' molto significativo che i volontari israeliani di Zaka, acronimo di "identificazione vittime di disastri", siano sempre i primi ad accorrere nei luoghi dei disastri e degli attentati, per raccogliere ogni frammento umano, fino all'ultima goccia di sangue. Essi sentono l'obbligo morale di recuperare i resti umani, perché sono profondamente convinti che il corpo donato da Dio deve essergli interamente restituito. Perciò, recuperano ogni corpo, incluso quello dell'autore della

strage, con lo stesso rispetto, senza distinzione alcuna.

Il messaggio biblico dell'immagine sottolinea anche che *tutti* gli uomini sono immagine di Dio. L'estensione dell'immagine a tutti gli uomini, oltre a costituire la base della vera universalità della natura umana, è anche la base di una vera democraticità ed uguaglianza degli uomini. Mentre, infatti, nella tradizione delle religioni orientali solo i sovrani erano considerati rappresentanti delle divinità nazionali, nella tradizione biblica ogni uomo in quanto tale è una manifestazione di Dio. L'iscrizione geroglifica della statua di Dario I eretta presso la porta del suo palazzo a Susa, recita che il re è "immagine vivente del Dio re, immagine fatta a completa somiglianza del Dio perfetto", risale al 500 ca. avanti Cristo e cioè allo stesso periodo in cui i sacerdoti del tempio di Gerusalemme esiliati a Babilonia redigevano il testo veterotestamentario sull'immagine di Dio. La Bibbia aggiunge a questa democratizzazione dell'immagine anche una dimensione relazionale, interpersonale, coniugale. Gli uomini, cioè uomini e donne, sono immagine di Dio, come precisa il testo di Gn 1,27 e Gn 5,1: "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò". L'immagine di Dio si fonda su una relazione interpersonale e sul riconoscimento della differenza sessuale, per il fatto che la donna non deve essere pensata sul modello dell'uomo, ma come la sua partner, senza la quale non esiste rapporto di reciprocità e di interpersonalità io-tu.

In secondo luogo, l'immagine di Dio afferma che l'uomo è uomo *davanti* a Dio. Questo fatto evidenzia la radicale relazionalità di ogni essere umano, documentata sin dai primordi della storia della salvezza. Nel racconto genesiaco degli inizi dell'umanità, la prima parola umana è nata dal confronto e dall'accettazione dell'altro: "Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne!" (Gn 2, 23). Il momento in cui il grido animale si fece parola umana, in una primitiva estasi poetica, fu precisamente quello in cui l'uomo si aprì alla relazione, alla comunione. E' esperienza condivisa, d'altra parte, che l'uomo vive di relazione, che ha bisogno dello sguardo d'un altro per essere veramente se stesso. Questo altro, per l'autore biblico, non può che essere Dio. L'uomo è immagine non di se stesso, ma di un Altro che egli non riuscirà mai ad afferrare e che gli sfuggirà continuamente. Perché l'altro aspetto dell'immagine di Dio è che Dio, giustamente, non ha immagine. L'uomo allora è l'immagine di un Dio senza immagine. Il modello che è all'origine della copia non è un'immagine originale, bensì un Nome originale, un Dio senza immagine ma non senza storia. I due termini ebraici che indicano immagine e somiglianza, *selem* e *demut*, evocano una copia che esiste solo in dipendenza dal suo modello. Perciò, il testo biblico intende affermare che per l'uomo vivere in dialogo non solo con il suo simile, la donna, ma anche con il suo dissimile, Dio, è una necessità assoluta. Come la copia non la si può capire se non in rapporto al suo modello, così non si può comprendere l'uomo se non in rapporto e in dipendenza da Dio. L'uomo è il tu di Dio nella stessa misura in cui Dio è il tu dell'uomo.

In terzo luogo, la concezione cristiana dell'uomo come immagine di Dio costituisce la base teorica e pratica del concetto della dignità dell'uomo, che fonda e solidifica la sua "umanità". Il fallimento dell'onnipotenza della ragione ed i terribili insuccessi di questa nei campi della politica, della vita sociale, del progresso morale dell'umanità hanno obbligato la riflessione teologica a ricentrare l'antropologia cristiana sulla categoria della dignità dell'uomo, che trova il suo ultimo fondamento nell'immagine di Dio. La dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, sulla scia dell'enciclica giovannea *Pacem in terris*, ha come punto di partenza della propria argomentazione e come base di un'antropologia cristiana precisamente la dignità della persona umana, che deve essere rispettata in modo fondamentale da tutte le istituzioni. L'idea della dignità dell'uomo è una categoria più universale di quella della razionalità del medesimo, perché essa è aperta a valori che non sono solo quelli razionali ed è aperta soprattutto a molteplici razionalità che non sono solo quelle della filosofia occidentale. La fede cristiana collega questo concetto di dignità dell'uomo con Dio stesso, e quindi con il trascendente, che è allo stesso tempo al di sopra e al fondamento dei valori umani.

Ora, secondo quanto ribadisce la Scrittura, Gesù è la vera "immagine dell'invisibile Iddio" (*Col 1, 15*), 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, con l'incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo" (*GS 22*), e, poiché, essendo stata assunta in lui la natura umana, senza per questo venire annientata, perciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime, è chiaro che l'uomo consegue la sua vera identità nella misura in cui si lascia configurare a Gesù Cristo. L'essere uomo di Gesù diventa paradigmatico per quello di tutti gli altri uomini. Il principio della nostra esistenza è lo stesso che animò quella di Gesù. Come in Gesù l'unione ipostatica non significa diminuzione né detrazione dell'umanità ma il suo potenziamento massimo, così anche nel credente la presenza dello Spirito che riproduce l'immagine di Gesù implica la massima perfezione del suo essere personale. Se Gesù è persona in quanto pura relazione al Padre, anche il credente sarà persona nella misura in cui è chiamato a partecipare a questa relazione, benché a partire dalla sua contingenza creaturale. Lo Spirito di Gesù, presente in lui, rende possibile la sua apertura a Dio, la sua essenziale relazione a Dio, e contribuisce così a realizzare la sua perfezione umana. Maggiore unione con Dio significa, infatti, maggiore realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale. Ma l'identità di Gesù si manifesta soprattutto nella sua filiazione divina, nella sua relazione unica e irripetibile con il Padre. Perciò, anche l'uomo, nella misura in cui è stato chiamato alla configurazione con Cristo, è stato per ciò stesso chiamato a condividere la sua unica e irripetibile relazione con il Padre. Come non possiamo comprendere l'essere di Gesù Cristo se non consideriamo la sua filiazione divina (*Mc 1, 11*), così non possiamo comprendere l'essere dell'uomo se non consideriamo la sua conformazione al Figlio Gesù Cristo; e come nel modo concreto di vivere la filiazione divina di Gesù ha un ruolo fondamentale lo Spirito Santo, che rende possibile l'incarnazione (*Lc 1, 35; Mt 1, 20*), propizia la predicazione del regno e la vittoria sui demoni (*Lc 10, 21; Mt 12, 28*), costituisce il Figlio di Dio nella potenza mediante la risurrezione dai morti (*Rm 1, 4*), così lo stesso Spirito Santo ha un ruolo fondamentale nella vita dei cristiani, nei cui cuori riversa l'amore di Dio (*Rm 5,5*), di cui trasforma l'incapacità di pregare nel modo giusto nella debita invocazione all'Abba (*Gal 4,6, Rm 8, 15*), che guida e dirige in una vita secondo la volontà di Dio. La filiazione divina è la massima dignità e perfezione a cui Dio ha destinato l'umanità.

2.2. La domanda di trascendenza trova una valida risposta nell'asserzione che l'uomo è un mistero, per quanto non assoluto ma partecipato, proprio perché immagine del Dio invisibile. Nella proposta dell'annuncio cristiano, diamo per scontato che quando parliamo del mistero ci riferiamo alla realtà divina e quando parliamo dell'evidenza ci riferiamo alla realtà umana. Forse troppo ingenuamente si pensa che solo la realtà divina sia misteriosa, mentre quella dell'uomo sia evidente. Quando nel fare la professione di fede affermiamo che Dio si è fatto uomo, pensiamo di trasferire una realtà dal mondo del mistero a quello di una realtà conosciuta. Invece, anche l'uomo è un mistero, pur con i limiti che abbiamo poc'anzi ricordato, e lo è doppiamente oggi più che ieri, perché oggi, in una prospettiva antropologica spogliata di riferimenti trascendenti, si può descrivere la sua condizione ma non definire la sua natura. Pascal ha scritto che l'uomo supera infinitamente l'uomo ed Heidegger ha scritto che mai come in questa epoca sono abbondate le definizioni dell'uomo e mai come oggi si sa poco dell'uomo. Nella prospettiva teologica, l'uomo è mistero, soprattutto perché la prima parola su di lui non è una parola umana, ma è la parola creatrice di Dio. Solo questa, pronunciata sin dall'eternità nel mistero stesso dell'Incarnazione, illumina la vera origine e il vero destino dell'uomo. Nel tempo in cui ogni assoluto sembra essere relativizzato ed ogni verità dimezzata nella sola dimensione del fattuale, la prospettiva teologica afferma che l'uomo è un assoluto, non prevaricabile da nessun'altra forma ideologica e idolatrica. Quando si ignora questa parola rivelata e si preferisce dare al fenomeno umano interpretazioni ideologiche e razionalistiche, si rimane dipendenti da spiegazioni vagamente fatalistiche e lacunose. Come abbiamo già visto, la storia insegna che quando Dio si eclissa nascono gli idoli, il principale dei quali fu la Dea ragione, che, sostituitasi a suo tempo al Dio personale della Rivelazione, non è mai riuscita a sciogliere gli enigmi umani della nascita e della morte, dell'amore e dell'odio.

2.3. La domanda di speranza e di futuro, a partire dal fatto che l'human being (essere umano) è anche sempre being human (diventare umano), può trovare una risposta valida nella concezione cristiana dell'uomo come pellegrino, perché la formazione dell'immagine dura tutta la vita. Il fatto che l'uomo sia considerato come immagine non solo per natura ed essenza, ma che anche lo debba diventare sempre di più attraverso un dinamismo di una progressiva assimilazione che si realizza lungo tutto l'arco della sua vita, esprime molto bene il concetto di immagine in un frammento che si avvia a diventare immagine in un tutto. L'uomo viatore e pellegrino non possiede mai l'immagine completa, ma solo la sua parziale realizzazione nel tempo e nella storia. L'uomo è una immagine di Dio, ma non l'immagine di Dio. E' una fra le molte immagini attraverso le quali Dio si rende presente nel mondo, una immagine finita che non può esaurire la rappresentazione dell'infinito. La chiara fragilità di questa immagine è documentata soprattutto dalla realtà del peccato, che se anche non distrugge con la sua potenza e la sua malizia l'essenza dell'immagine, ne offusca certamente lo splendore e ne svigorisce la potenza spirituale.

La concezione dell'uomo pellegrino porta con sé il passaggio dall'avventura umana alla promessa divina, il passaggio, cioè, dalla concezione di una esistenza vissuta come un'avventura umana a quella di un'esistenza vissuta come fedeltà alla promessa divina. Ulisse quale rappresentante dell'avventura umana viene sostituito da Abramo quale rappresentante della promessa divina. All'inizio del cammino di Abramo, padre di tutti i credenti della storia e modello di vita umana responsoriale, c'è una promessa. Questa promessa ha cambiato allora la sua storia umana in storia di salvezza divina, e trasforma oggi il vagare di ogni nomade della terra in un cammino di pellegrini del cielo. La vita umana ha una meta, una finalità intrinseca, e la vocazione dell'uomo consiste precisamente nel raggiungimento di questa meta. Nessuno nasce per caso e muore per caso. Il caso nella prospettiva cristiana della storia non esiste. Giustamente, è stato scritto da Anatole France che il caso è lo pseudonimo di Dio quando egli non si firma per esteso. In realtà, la storia ha una fine, perché ogni evento passa, perché tutto tramonta e muore, ma allo stesso tempo ha anche un fine, perché oltre ogni tramonto su questa terra c'è una nascita nell'eternità. La morte, per il cristiano, è il *dies natalis*, la conclusione dell'esistenza e la nascita alla vita.

In buona sostanza, alla domanda di speranza e di futuro la concezione dell'immagine risponde con la promessa di una comunione definitiva con l'Assoluto. L'idea di questa comunione futura crea inquietudine interiore e desiderio profondo di condivisione, di accettazione, di ricongiungimento dell'immagine con l'archetipo. Dio, in effetti, non è all'infuori del cuore umano, ma nel suo intimo. E' agostinianamente più intimo di quanto non lo sia l'uomo a se stesso. Questa presenza divina nel cuore dell'uomo, nascosta ma reale, procura un sentimento di speranza ed un desiderio di ulteriorità, di perfezione, di pienezza, di completezza, di ritorno all'ordine del "principio". Il ritorno al "principio" non va inteso come un riandare indietro all'inizio, collocato in un lontano passato, bensì come ad una sorta di proiezione del futuro, di profezia della fine. Proprio a partire dal rinnovato sentimento di speranza è possibile intravedere nelle fessure del tempo il sole dell'eternità, che getta sprazzi di luce sul tempo presente.

3. *Conclusion*

Per parlare *a* Dio bisogna trovare le parole giuste. Per parlare *di* Dio bisogna evitare le parole vane. Le parole giuste sono quelle del cuore e della vita. Le parole vane sono quelle delle mode culturali e dei luoghi comuni. C'è un certo consumo di parole, quali grazia, salvezza, amore, pace, democrazia, diritti umani. Queste parole sono diventate come delle monete svalutate, con le quali non si compra niente e non si parla a nessuna coscienza. Alla mancanza di testimoni e di maestri ed al valore della persona che annuncia non si può supplire con i persuasori mediatici ed i sensali delle opinioni. Un approccio puramente intellettualistico ai problemi della vita personale e sociale gratifica il desiderio

di erudizione ma non promuove alcun incontro interpersonale che, solo, può sostenere convinzioni ideali e comportamenti pratici. Il processo della comunicazione delle verità cristiane dovrebbe partire dalla ragione per approdare all'esperienza, e partire dall'esperienza per approdare alla ragione. E' stato opportunamente sottolineato il fatto che Gesù fa breccia sulla coscienza di Zaccheo con un autoinvito a pranzo, e non con un ragionamento (Cf *Lc* 19, 1-10). Nella storia della salvezza e nel suo annuncio, quindi, gioca un ruolo molto importante la relazionalità, l'incontro, l'esperienza, per quanto quest'ultima non vada assolutizzata. In effetti, la soggettività moderna ha provocato l'exasperazione del criterio della esperienzialità, della verifica emozionale. Ciò ha condotto a una forma di imperialismo dell'io che rischia di fraintendere sia la legge fondamentale della gratuità divina, sia la cifra più emblematica della condizione moderna che è l'autorealizzazione. Ma la tradizione cristiana descrive la vita umana come una risposta ad una vocazione e, quindi, come realizzazione dell'identità espressa da un nome che viene gratuitamente e liberamente assegnato a ciascuno fin dall'inizio. "Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato" (*Ger* 1, 5). La vita dell'uomo, secondo Paul Ricoeur, non comincia al nominativo ma all'accusativo, perché è la risposta alla chiamata divina.

+ Ignazio Sanna

Viterbo, 19 febbraio 2009