

## Filosofia: La dignità dell'uomo

# Per un'antropologia teologica



Yves Congar – foto da Wikipedia  
Pubblico dominio

Oggi si avverte sempre di più il problema che si può riassumere nel dilemma dell'identità o della rilevanza. In altre parole, per citare Y. Congar, «il più grave inconveniente che abbia colpito il cattolicesimo moderno è di essersi fermato, nella teoria e nella catechesi, su ciò che sono in sé Dio e la religione, senza tenervi sempre unito il significato di tutto ciò per l'uomo. L'uomo e il mondo senza Dio, di fronte ai quali noi ci troviamo e che affrontiamo, sono nati in parte da una reazione contro un tale Dio senza uomo e senza mondo». Tutto ciò può condurre, e non di rado ha portato, alle seguenti due posizioni:

- 1) per un verso, se ci si preoccupa di essere rilevanti per gli uomini, allora il rischio concreto è quello di perdere la propria identità;
- 2) per l'altro, se ci si concentra sulla propria identità, allora, il rischio è quello di arroccarsi in sé stessi, isolandosi dagli altri.

La teologia classica aveva affrontato e risolto il problema all'interno di un'ottica cosmologica, come ad esempio in Giustino e nel suo discorso sul *logos*, e poi nel Medioevo con l'idea di un *ordo universi* utilizzata dall'Aquinate nella terza parte della *Summa theologiae*, nell'ottica della teoria del mondo come *exitus e reditus*. Nel pensiero moderno, invece, c'è stata la cosiddetta svolta antropologica, in cui tutto ruota attorno all'uomo. Si sono poste così le basi per una

nuova considerazione del discorso teologico, che nei suoi ulteriori sviluppi ha portato ad un complesso e articolato confronto critico. I risultati in ambito teologico sono emersi già nei secoli XVII e XVIII, con le tesi dei Sociniani, che appiattivano la cristologia e la soteriologia sull'antropologia, sulla filosofia de Joseph Marechal. Il suo. Gli sviluppi più significativi e importanti, comunque, si sono avuti nella rielaborazione del discorso cristologico, con Schleiermacher e, poi, con la teologia liberale, soprattutto con Ritschl e von Herrmann, i cui esiti sono ancora visibili nel dibattito teologico contemporaneo e hanno portato ad un abuso del *pro me* come principio metodologico, cioè alla dissoluzione della cristologia. Tutto ciò ha comportato il rigetto della metafisica e della teologia naturale; e, nelle sue radicalizzazioni più spinte, come è stato messo in evidenza da Hans Albert, ha avuto un esito di tipo ateistico. Nell'ambito della teologia cattolica, una presa di coscienza critica e adeguata di questi problemi la si è avuta in particolare a partire dalla Scuola cattolica di Tubinga del sec. XIX e, successivamente, con l'opera filosofica di Maurice Blondel, di Joseph Maréchal e sul terreno più propriamente teologico soprattutto con Henri de Lubac.



Joseph Maréchal – foto da Wikipedia  
Pubblico dominio

In particolare, il punto centrale che è stato introdotto nel dibattito teologico ed è stato largamente recepito è il seguente: l'impostazione

concettuale moderna non può essere considerata, soltanto e nemmeno primariamente, come deviazione dal teocentrismo della fede. Al contrario, il Cristianesimo ha sottolineato la dignità incondizionata di ciascun uomo e così ha contribuito in maniera essenziale a liberare l'uomo dai nessi cosmologici che lo tenevano avvinto, perché Cristo, secondo un enunciato classico della professione di fede, si è incarnato *propter nos et propter nostram salutem*.

Non a caso i Padri hanno collegato la creazione in Gesù Cristo con la redenzione, come ad esempio Ireneo, nel suo *Adversus Haereses* 3, 22, ma anche Cirillo d'Alessandria (*Theol. assert.* 15). Questa prospettiva ha delle evidenti implicazioni sociali, «poiché Dio ha posto la sussistenza di tutte le cose in Gesù Cristo, e così fin dall'inizio l'umanità si trova nel suo Capo come un'unità davanti a Dio, ogni peccato contro il Capo è anche un peccato contro il corpo. Anche il peccato più personale e più segreto non è un peccato privato, ma è un peccato di carattere sociale, cioè asociale. Ogni peccato... è un'aggressione contro le altre membra dell'unico corpo».

In altri termini, peccare contro Gesù Cristo equivale a peccare contro tutti gli uomini. Ma quali sono i principali tratti caratteristici di questo insegnamento? Per poterli individuare correttamente è da tener presente che, nonostante l'azione autodistruttrice del peccato, l'uomo rimane uomo perché la misericordia e la grazia di Dio l'hanno perdonato. Allora, il peccato s'infrange *non virtute propria* all'uomo, ma *praeveniente superna gratia ad meliora* (Gregorio Magno, *Moral.* 22, 20, PL 76, 225).

Dunque, il peccatore – nonostante la sua facoltà di scelta – non è capace d'una qualsiasi specie d'auto-justificazione. Questo aspetto è stato formalmente enunciato dal

Concilio di Trento (in dipendenza dal Concilio Arausicano II), proprio all'inizio dei *Canones de iustificatione*, una delle affermazioni principali in cui si è articolata la dottrina cattolica, oltre che di importanza decisiva per via dell'influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa.

Questo discorso ha bisogno di essere chiarito. Occorre, cioè, ben distinguere l'uso terminologico di concetti fondamentali come libertà, schiavitù dell'uomo, nell'ambito della fede cristiana, alla luce della parola di Dio, perché la Scrittura, in quanto norma normante, fonte primaria della teologia lo è anche della terminologia teologica. Di conseguenza, l'area semantica coperta, ad esempio, dal concetto di libertà va innanzitutto precisata alla luce del dato scritturistico. Ci si accorge, allora, che nel Nuovo Testamento i termini corrispondenti sono *ἐλεύθερος*, *ἐλε]θερο]ν*, *ἐλε]θερία*, ed essi non ci danno il significato di libertà dell'atarassia o di una «esistenza egoistica rivolta a se stessa, ai propri fini arbitrari», ma di libertà dal peccato (Rom. 6, 18-23; Gv. 8,36), dalla legge (Rom. 7, 3s.), dalla morte (Rom. 6, 21s.), che Gesù Cristo ha conquistato per l'uomo (I Cor. 9, 19). «Sottratto in virtù di quest'opera al possesso di sé, e sollecitato mediante la parola e il sacramento dello spirito di essa, l'uomo perviene, nella fede, a non appartenere più a se stesso, sino al punto da donare la propria vita per la giustizia, voluta da Dio, dell'amore verso il prossimo (Rom. 6, 18s.)». Invece, la libertà al male ha il significato di schiavitù (2 Pt. 2,19); cioè, in altri termini, «il potere di scelta è usato bene (con la grazia) o male (contro la grazia). Se è usato bene, il potere di scelta è libero (1 Cor. 7,22; 2 Cor. 3, 17); se è usato male, è non libero (Gv. 8,34; Rom. 6, 6-17).