



COMPRESIONE TEOLOGICA DELL'UOMO

Mons. Walter KASPER (Segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani)

1. Prospettive di antropologia biblica

"Che cos'è l'uomo?" si chiede il Salmista (*Sal* 8,5; 144,3), e da Socrate in poi se lo chiedono i pensatori greci che hanno gettato le basi della nostra cultura occidentale. Si può dire, a giusto titolo, che nel quesito "Che cos'è l'uomo?" emerge ciò che caratterizza la nostra civiltà occidentale. La cultura occidentale, più di ogni altra cultura, pone l'uomo al centro del proprio pensiero.

Nella Bibbia troviamo, in concreto, che nel suddetto Salmo 8, la domanda sorge a proposito della grandezza e dello splendore del creato. Ovunque, in terra come nel firmamento, il Salmista ravvisa qualche cosa della maestà e della gloria di Dio. Lo colpisce in modo particolare la contemplazione della volta del cielo. L'uomo si rende conto di essere infimo nei confronti dell'universo, come un verme, minuscolo come una cavalletta (*Is* 40,22). Eppure – ed è questa la novità dell'esperienza sia biblica che greca della verità – egli non è una nullità, non un semplice granello di sabbia né un soffio subito svanito. Al contrario, proprio al cospetto della grandezza dell'universo risalta la grandezza, il miracolo e il mistero della sua esistenza. Egli sa di essere il coronamento delle opere di Dio.

Questo ci ricorda quanto dice Sofocle nell'Antigone: "Esistono molte cose prodigiose, ma nulla è più prodigioso dell'uomo". Tuttavia, la differenza tra la Bibbia e la filosofia greca è ugualmente nettissima. Nella Bibbia, l'uomo conosce la propria grandezza per mezzo della Rivelazione. Egli prende coscienza della propria dignità nella certezza che Dio si ricorda e si prende cura di lui. Così, il Salmista può dire: L'uomo ha il suo posto subito dopo gli esseri celesti che attorniano il trono di Dio; è creato a immagine e somiglianza di Dio e per questo motivo egli è "della natura di Elohim" (*Gn* 1, 26-28). Lo splendore e la sovranità di Dio si ritrovano in tutto ciò che ha figura d'uomo. Per la Bibbia, la somiglianza con Dio è il fondamento della dignità unica di ogni singolo essere umano. Secondo la Bibbia, essa non risiede già nell'uomo stesso, non nel suo retto comportamento o nella sua natura spirituale e la sua libertà. La profonda giustificazione della dignità di ogni uomo è nella relazione con Dio e nel dono di Dio all'uomo. Per questo motivo, secondo la Bibbia, non è esatto il detto di Protagora, secondo cui l'uomo è la misura di ogni cosa. La misura dell'uomo è più grande dell'uomo; Dio è la misura dell'uomo. Pertanto, Dio solo è anche la suprema realizzazione dell'uomo, il suo *eschaton*. Dio ha chiamato ogni singolo essere umano con il suo nome fin dal seno materno, e non lo dimentica; egli si prende cura in particolare degli umili e dei poveri, dei bisognosi e di coloro di cui nessuno si occupa.

Nell'antichità, discorsi del genere erano rivoluzionari, poiché solo il re era ad immagine di Dio; solo lui era uomo in senso pieno. Nella Bibbia, questa antica mitologia e ideologia regale è per così dire "democratizzata"; viene applicata agli esseri umani in generale e singolarmente ad ognuno di essi, indipendentemente dall'appartenenza religiosa, etnica e culturale, e indipendentemente anche dal sesso. Anzi, la Genesi sottolinea chiaramente, "maschio e femmina li creò" (1,27), e mette in evidenza l'uguaglianza di nascita dell'uomo e della donna. Si supera così l'antica filosofia che affermava la differenza tra greci e barbari, tra uomini liberi e schiavi.

Per quanto la Bibbia metta in risalto la dignità e il valore di ogni essere umano, essa considera però sempre il singolo individuo nei suoi rapporti sociali. Adamo, e cioè l'uomo considerato sia come singolo individuo che collettivamente come genere umano. Nella concezione biblica, la solidarietà di tutti e il genere umano, appunto come personalità

collettiva, hanno carattere costitutivo. Alla relazione di ogni uomo con Dio corrisponde così la relazione con l'altro e con tutti gli altri nella famiglia, nella nazione e infine con tutta l'umanità. Per la Bibbia, come anche – in altro modo – per la filosofia antica, l'essere umano è uno *zoon politikon*, un essere comunitario, per cui personalità e solidarietà sono due facce di una stessa medaglia.

In ultima analisi, tramite il proprio corpo, l'uomo è legato non solo alla stirpe ma all'intero cosmo. Egli è plasmato con polvere del suolo (2,7). Pertanto, i concetti antropologici non hanno mai un significato soltanto spirituale, bensì sempre fisico-spirituale. Partendo dal fisico, essi conferiscono a quest'ultimo un significato psichico, spirituale e anche personale. Così, *ruach* è soffio e respiro e significa allo stesso tempo lo spirito dell'uomo; le viscere sono anche la sede della vita interiore: *leb* significa cuore e anche sentimento, indole, intelletto, volontà dell'uomo nel suo intimo. Pertanto, l'antropologia biblica – diversamente da quella platonica che, a questo proposito, ha successivamente fin troppo influito sulla tradizione cristiana – non è affatto improntata a dualità, bensì a unitarietà. Un teologo della statura dell'Aquinate ha potuto nuovamente mettere in risalto l'unità corpo-anima. Perciò, Genesi e Salmista non tralasciano l'occasione di trarre dall'immediatezza della presenza di Dio in ogni uomo concrete conclusioni per il suo posto e il suo compito nel mondo. "Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi" (Sa/8,7). Dio ha trasmesso all'uomo la propria sovranità sulla terra. Anche questo significa demitizzazione del mondo, che non è dunque più il mitico cosmo, dove – secondo un'espressione di Talete – tutto è pieno di dei. Il mondo è affidato all'uomo e alla sua responsabilità; è il suo spazio vitale, che egli può e deve ordinare. Questo è stato giustamente definito un compito culturale.

Tuttavia, in senso biblico ciò non significa potere illimitato di disporre della terra, né diritto di sfruttarla oltre misura fino alla distruzione del nostro pianeta. Il Salmo parla al contrario di profondo rispetto per la dignità del creato che rispecchia la maestà divina. L'uomo svolge il proprio compito non con arbitrio autoritario, ma come responsabile di un incarico. Ogni ibrida gigantomachia è quindi da respingere perché contraria al Signore, come nel caso della costruzione della torre di Babele (Gn 11). La sottomissione del mondo non deve dunque condurre alla sua dominazione attraverso il mito della tecnica, dove il tecnicamente fattibile è attuato in nome della sua fattibilità, e dove l'uomo è sottoposto a costrizioni tecniche ed economiche. In tal modo, ciò che costituisce la dignità dell'uomo si trasformerebbe nel suo contrario.

L'uomo stesso è innanzi tutto sottratto dall'essere a disposizione dell'uomo. Proprio perché ogni uomo, in quanto immagine di Dio, possiede una dignità unica e inviolabile, gli è vietato spargere sangue umano o attentare alla vita dell'uomo (Gn 9,6). Sono quindi sotto la speciale protezione di Dio e affidati alla bontà e alla carità del prossimo, in particolare i deboli e i più umili, le vedove e gli orfani e anche gli stranieri. L'essere umano non deve mai essere un semplice mezzo per raggiungere un fine; egli stesso è un fine – come ha detto molto più tardi il filosofo Kant. Queste affermazioni bibliche echeggiano in maniera ideale: sembrano quasi distaccate e avulse dalla realtà. Non si può certo dire che la Bibbia non conosca l'umano, tutto l'umano e anche l'inumano nel mondo. La Bibbia sa cosa sono le angherie quotidiane nei rapporti con il mondo, la malattia, la sofferenza e la morte, l'oppressione e le violazioni della dignità umana sotto molteplici forme; conosce anche la lotta tra le generazioni e molte altre cose. Già nel terzo capitolo della Genesi si parla di questa multiforme alienazione dell'uomo, alienazione da Dio, gli uni dagli altri e dal mondo. Poiché l'uomo si è distaccato dalle radici e dal fine della sua esistenza, poiché ha oltrepassato la misura e i limiti che Dio ha fissato alla sua creatività e ha voluto diventare come Dio (Gn 3,5), egli si è degradato e rinchiuso in sé stesso. Detto in linguaggio biblico: il cuore dell'uomo si è indurito.

L'apostolo Paolo descrive questa contraddizione e alienazione da se stesso in maniera sorprendente (Rm 7). Egli conosce i gemiti della creazione sottomessa alla caducità, che vorrebbe essere liberata dalla schiavitù e dallo smarrimento: percepisce pure i sospiri nel cuore dell'uomo, anche dei cristiani; conosce le doglie del parto in cui si dibatte l'intera creazione (Rm 8, 19-22). Ciò che la Bibbia chiama dignità originale dell'uomo, è per essa

allo stesso tempo una speranza escatologica. Speranza che si realizzerà soltanto in colui che la Bibbia attende come Figlio dell'uomo. Attende da lui che destituisca le potenze ostili a Dio e all'uomo (*Dn 7*). Secondo la testimonianza della Bibbia, egli si è manifestato in Gesù Cristo. Così, per Paolo, Adamo è la figura di colui che doveva venire (*Rm 5, 14*).

L'orientamento escatologico e cristologico della testimonianza resa all'uomo dalla Bibbia ci fa capire perché il Nuovo Testamento può ripetutamente citare il Salmo 8, riferendolo ogni volta a Gesù Cristo (in particolare *Eb 2,6-8 1*; cfr. anche *Mt 21,16*; *1Cor 15,27*; *Ef 1,22*). Egli è il nuovo Adamo (*Rm 5,14*; *1Cor 15,45*), il capo della nuova umanità (*Ef 1,22*; *4,15* e.a.). Egli è la misura dell'uomo e allo stesso tempo il suo compimento. In lui, Uomo-Dio, si attua il riferimento dell'uomo, e allo stesso tempo della sua dignità a Dio, in modo unico e insuperabile. Il Concilio Vaticano II ha messo nuova luce su questa dottrina biblica dell'uomo. Nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, contro l'umanesimo moderno ostile alla religione e al cristianesimo, dice: "Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo" (GS41). Poiché in Gesù Cristo – osserva ancora il Concilio – trova vera luce il mistero dell'uomo, in lui Dio non soltanto si è definitivamente rivelato, ma ha anche rivelato l'uomo a se stesso. Per Cristo e in Cristo riceve luce l'enigma del dolore e della morte che al di fuori del suo Vangelo ci opprime (GS22). In Gesù Cristo troviamo così "la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana" (GS 10, cfr. 45).

2. Grandezza e miseria dell'antropologia moderna

La testimonianza biblica della grandezza e della dignità dell'uomo ha avuto una vasta eco e uno sviluppo multiforme nella storia del cristianesimo. E' teoricamente vero per quanto riguarda lo sviluppo filosofico e teologico di un umanesimo cristiano. Il concetto di persona – per citare un solo esempio – ha la sua origine non già nell'antica filosofia, bensì nella teologia cristiana. Si è sviluppato durante i dibattiti teologici trinitari e cristologici dei secoli IV e V, e soltanto successivamente è stato assunto nell'antropologia.

Vorrei dare una sola testimonianza in proposito: per Tommaso d'Aquino l'uomo è il *vertex*, il punto culminante, il perno e il cardine del movimento di tutte le cose che emanano da Dio e a Dio ritornano per mezzo della libertà dell'uomo, o che falliscono lo scopo nel peccato in seguito agli errori dell'uomo. Si potrebbero altresì menzionare vari contributi pratici all'edificazione di una società degna dell'uomo. Anche se per un lungo periodo l'atteggiamento della Chiesa è stato critico nei confronti della versione moderna dei diritti dell'uomo, in particolare del diritto alla libertà religiosa, oggi si scopre che elementi della tradizione cristiana hanno avuto effetti duraturi sulla formulazione di tali diritti. Entrare nei particolari ci porterebbe però troppo lontano.

Purtroppo, accanto all'incontestabile contributo del cristianesimo ad un umanesimo cristiano, ci sono anche i suoi mancamenti. Ne siamo consci oggi, al termine del secondo millennio e sulla soglia del terzo, il che ci porta a riconoscere le nostre colpe, poiché, sotto molti aspetti, siamo rimasti lontani dai parametri fissati dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Abbiamo dunque noi stessi, cristiani, contribuito all'avvento di una mentalità anticristiana nei tempi moderni, che ha portato ad un umanesimo senza Dio. Il Concilio Vaticano II ha avuto l'onestà di riconoscere una tale responsabilità (GS 19). In questo senso, particolarmente tragiche e gravide di conseguenze sono state la divisione della Chiesa e le guerre di religione in seguito alla Riforma del secolo XVI. Per quanto riguarda la religione, la fede cristiana non era più garante della coesione e della pace; al contrario, era diventata il pomo della discordia che, durante i sanguinosi scontri della guerra dei Trent'anni, condusse l'Europa sull'orlo della rovina. Che altro si poteva fare, se non salvaguardare la pace e il rispetto dei fondamentali diritti dell'uomo prescindendo dalla professione di fede religiosa? In nome della sopravvivenza della società, si dovette dichiarare la fede religiosa affare privato e instaurare un ordine pacifico puramente razionale dal quale la fede cristiana era esclusa – "etsi Deus non daretur". Fu questa una delle radici della secolarizzazione moderna e del moderno umanesimo senza Dio. Ed è anche un motivo per cui la sollecitudine ecumenica per l'unità dei cristiani è indissolubilmente legata al compito di una nuova evangelizzazione, di una nuova

penetrazione della fede e della cultura, e dell'unità del genere umano nella pace, la libertà e la giustizia.

Occorre però astenersi da ogni affrettata e globale condanna degli sviluppi che si sono verificati nei tempi moderni. La storia culturale e intellettuale moderna rappresenta un processo estremamente complicato e complesso, la cui portata, da Cartesio e da Kant in poi, va ricercata nella consapevolezza e nell'esperienza della soggettività e della libertà dell'individuo. Un atteggiamento di difesa, esclusivistico, restauratore e antimoderno, risulterebbe non solo irrealistico e insostenibile a lungo termine, ma priverebbe inoltre la Chiesa dei vantaggi che può portare con sé un dibattito critico, ma anche costruttivo, con il pensiero moderno.

Quale insegnamento può trarre la Chiesa da codesto tipo di confronto per nulla acritico, anzi aperto ai problemi, lo dimostra anche il Concilio Vaticano II. Esso ha ripetutamente esortato a riconoscere i "segni dei tempi" e ad interpretarli alla luce del Vangelo. Lo ha fatto innanzi tutto nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, la quale, di fronte agli sconvolgimenti attuali, pone al centro la domanda; "Cos'è l'uomo?", e aggiunge; "Qual è il significato del dolore, del male, della morte" (GS 10).

Tutto è riferito all'uomo – in questo è molto moderna – come a suo centro e a suo vertice (GS12), indica la dignità della coscienza come "il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo" (GS 16) e parla dell'alta vocazione della libertà (GS 17). A tale proposito, il documento più importante è la *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, aspramente controversa durante il Concilio. In quella Dichiarazione, il Concilio ha espressamente riconosciuto che "nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità" (DH 1). E' stato a lungo omesso di riconoscere che nella storia moderna della libertà, in particolare nella rivendicazione della libertà religiosa, per molto tempo criticata anche dai Pontefici, sono intervenuti in maniera occulta anche motivi cristiani. Riassumendone oggi la paternità è per noi un arricchimento. Così, il riconoscimento, da parte dell'attuale pontificato, della libertà religiosa quale diritto fondamentale dell'uomo, ha senz'altro dato vita ad una vera e propria "politica dei diritti dell'uomo". Sarebbe ingenuo non accorgersi di ciò che Henri de Lubac ha chiamato il "Dramma dell'umanesimo senza Dio" moderno. Parla addirittura di bancarotta dell'ateismo. La spaventosa esperienza storica dei sistemi atei del nostro secolo, e il loro fallimento finale gli danno senz'altro ragione. In effetti, il nostro secolo ha continuamente proclamato con enfasi la dignità dell'uomo e dei suoi diritti, eppure non c'è secolo forse in cui tale dignità sia stata calpestata come in quello che sta per finire. Ogni antropologia e teologia del secolo XX deve tenere conto del fatto che in questo periodo una catastrofe umana come quella di Auschwitz è divenuta un'orrenda realtà.

Nella misura in cui l'epoca moderna ha abbandonato o addirittura combattuto la teonomia biblica dell'uomo, sostituita dall'autonomia umana assurta a valore assoluto, e in cui l'essere umano si è eretto a idolo, a superuomo e dominatore, l'uomo ha smarrito ogni misura, e nella dismisura è diventato disumano. E' diventato violento nei confronti della natura e dei suoi simili. Alla ricerca della verità che tutti unisce ed è obbligatoria per tutti, si è sostituita la volontà del potere (F. Nietzsche). Nietzsche era tanto lungimirante da prevedere anche le conseguenze della morte di Dio da lui enfaticamente conclamata. Scrive in *Die fröhliche Wissenschaft* (La scienza gioiosa): "Dov'è andato Dio? Ve lo dirò io! L'abbiamo ucciso – voi e io! Tutti noi siamo i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto? Chi ci ha dato la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Cosa abbiamo fatto dopo avere separato questa terra dal suo sole? Dove si muove ora? Dove ci muoviamo noi? Allontanandoci da ogni sole? Stiamo cadendo continuamente? Cadendo indietro, dilato, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un sopra e un sotto? Non erriamo forse in un nulla infinito? Investiti dal vuoto dello spazio? Non fa più freddo di prima? Non si fa sempre più notte? Dobbiamo forse accendere i lumi in mattinata? Non ci giunge già il rumore che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio? Non sentiamo l'odore della putrefazione divina? – anche gli dei putriscono". Il nichilismo di Nietzsche è così il punto finale dell'umanesimo senza Dio.

La perdita della verità più grande, al disopra dell'uomo, e che gli fissa i suoi limiti, evidenzia i suoi effetti nell'attuale pensiero tardo moderno e anche postmoderno, il quale, in molti punti, riconosce apertamente la propria origine nietzschiana. Oramai, non ci sono più le grandi esposizioni, i grandi schemi filosofici (J. P. Loytard). Il pensiero è diventato scettico e nichilista; si autodefinisce "pensiero debole". Rimangono solo le molte storie personali: tutto si riduce ad un non sintetizzabile pluralismo di stili, di massime, di forme di pensiero e forme di vita. Al posto della verità subentrano il mito e una visione del mondo e una prassi chiaramente estetiche, in cui l'uomo "sfila" e mette in scena se stesso. Non si deve necessariamente ridurre tutto alla formula "anything goes" (qualsiasi cosa è buona). Tuttavia, si può facilmente pensare ad una individualizzazione quasi illimitata delle biografie, fino al qualunquismo.

Dopo che il nostro secolo ha smarrito il modello stabilito da Dio in Gesù Cristo, è subentrata la ricerca dell'uomo nuovo. Con l'incredibile profusione di innovazioni scientifiche e tecniche, questo secolo è diventato addirittura un laboratorio di sperimentazione dell'uomo. L'imperativo dell'autodeterminazione è legato alla scienza moderna dell'uomo. Tecniche psicologiche e sociali hanno cercato di programmare l'uomo e di inserirlo in dolcezza nella società. L'ideatore delle catene di montaggio, Henry Ford, proclamava nel 1923: "Noi non produciamo soltanto automobili, ma in primo luogo uomini". Oggi, diversi biotecnici ritengono di essere più vicini al piano originale di costruzione dell'uomo e quindi di avere nelle loro mani la chiave del genere umano. I guru della cultura *cyber-pop* hanno realizzato il sogno del perfezionamento dell'uomo ingrandendone o sostituendone gli organi carenti mediante microcalcolatrici.

Ovviamente, nel frattempo anche il lato negativo del progresso tecnico-scientifico è chiaramente emerso. L'ottimismo suscitato dal progresso nella prima metà del secolo, ha lasciato il posto ad un pessimismo derivante non per ultimo dalle catastrofi che si sono verificate in seguito. Nei campi di lavoro coatto, di rieducazione e di concentramento del nazionalsocialismo, dello stalinismo e del maoismo, la visione di un nuovo ordine mondiale si è trasformata in un incubo. Ritorna intanto la paura della crisi globale, della crisi ecologica e quella dell'alimentazione della popolazione mondiale, e altre ancora. Ma l'ansiosa attesa per l'uomo nuovo rimane. In un certo senso è diventata "spirituale". L'ideologia *New Age* reca l'impronta della promessa dell'uomo nuovo, al pari di altre correnti esoteriche e settarie. A dire il vero, queste ultime hanno riscoperto la dimensione religiosa. Tuttavia, di fronte a questo tipo di ritorno al sacrale, la prudenza è d'obbligo. Non si tratta della trascendenza di Dio, ma non di rado della scoperta della trascendenza dell'uomo stesso e di una religiosità nella quale è facile smascherare nostalgie umane. Abbiamo a che fare con trascendenze dell'io prive di trascendenza (E. Bloch), con un ateismo a forma di religione (J. B. Metz).

Tuttavia, la mania di onnipotenza dell'uomo è sconfitta. E' di nuovo evidente che l'esistenza umana è improntata in maniera costitutiva al contingente. La casualità dell'esistenza, il dolore e la morte non si lasciano eliminare. Utopie miranti alla soppressione di tutte le alienazioni, all'abolizione di tutte le ingiustizie e all'instaurazione di un regime di libertà, possono aspirarvi soltanto sacrificando le sofferenze passate sull'altare dell'avvenire e cancellando anche il ricordo di ingiuste sofferenze. Ma non sarebbe questa una nuova ingiustizia nei confronti delle vittime? Così, dopo il fallimento delle grandi ideologie e utopie, il nostro secolo si conclude con un immenso disincanto, un profondo scetticismo, addirittura con un celato nichilismo. Le grandi parole e i grandi valori si sono ormai persi: mancano progetti entusiasmanti e di largo respiro. La speranza è diventata merce rara.

3. La sfida antropologica

La situazione in cui ci troviamo oggi, alla fine dei tempi moderni e alla vigilia del nuovo secolo e del nuovo millennio, costituisce una sfida importante per la Chiesa. Siamo di fronte ad una sfida antropologica. Oggi, per la Chiesa, non si tratta in fondo dell'uno o dell'altro dogma, per quanto si debba rimanere fedeli alla tradizione della nostra fede.

Ma non serve restaurare il secondo o il terzo piano dell'edificio quando le fondamenta sono diventate pericolanti. Dobbiamo iniziare dalla base e in modo radicale, nel miglior significato della parola radicale, e cioè dalla *radix*, dalla radice. In questa situazione, l'uomo è la via della Chiesa (Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 1979).

"Dobbiamo recepire le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi" (GS 1) e cercare di interpretare la nostalgia di Dio che, nonostante tutto, è nell'uomo. Inversamente, partendo dal Dio di Gesù Cristo, possiamo far risaltare in modo nuovo la grandezza e la miseria dell'uomo (B. Pascal). Dobbiamo imparare a comprendere la questione dell'uomo come questione di Dio, e inversamente, la questione di Dio come questione dell'uomo. Dobbiamo parlare di Dio in modo che sia un discorso sull'uomo e che gli uomini ne siano colpiti nel loro cuore. Infine dobbiamo rendere una testimonianza nuova all'Uomo-Dio, Gesù Cristo, quale unico e ineguagliabile soddisfazione della nostalgia umana di Dio. In questo, alcuni fra i maggiori teologi del nostro secolo ci hanno indicato alcune vie da seguire e si sono rivelati mistagoghi. Sarà sufficiente in proposito menzionare Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar.

Sviluppare un'antropologia cristiana completa sullo sfondo della problematica esposta esulerebbe dal quadro di una conferenza. Per concludere, posso brevemente fornire alcune indicazioni frammentarie. Traggio una prima indicazione dall'Enciclica *Fides et Ratio* (1998). Solo una lettura superficiale può dare l'impressione che quell'Enciclica tratti di filosofia: in realtà, l'argomento è la dignità dell'uomo, consistente nella sua capacità di cogliere la verità e nel suo riferimento ad una verità anticipata e più grande di lui, così come nell'Enciclica *Veritatis splendor* (1993) l'argomento era il riferimento al bene quale splendore della verità. In entrambi i casi, si trattava di indicare la misura in cui, nella limitazione stessa dell'uomo, gli sono conferite grandezza e dignità. In entrambi i casi, si coglie il dato moderno nell'uomo, ma allo stesso tempo si rompe il suo rinchiudersi su sé stesso, indicandogli il destino trascendentale del proprio essere.

La seconda indicazione risulta dalle terribili esperienze e calamità del nostro secolo. Esse hanno non solo svelato la nostra finitudine e contingenza, oltre all'impossibilità di eliminare il dolore e la morte, ma ci hanno anche confrontati con l'esperienza del male. Dopo Auschwitz, dopo l'arcipelago del gulag e molti altri luoghi dell'orrore, la questione di Dio deve essere posta anche, e in maniera del tutto nuova, come una questione di teodicea. Abbiamo visto che tutte le ideologie e utopie tese a migliorare il mondo con la forza e a portare una soluzione finale, finiscono per mettere in moto il male radicale: chi cerca di stabilire il cielo in terra, finisce per instaurarvi l'inferno.

Sono esperienze che sollevano la questione di una trascendenza che sfugge alla nostra discrezione, che non siamo in grado di pianificare né di "creare" noi stessi, che è qualcosa di più di una proiezione umana e che, in fondo, rimane per noi un mistero inafferrabile e irrisolvibile anche con tecniche psicologiche o ascetiche. Quali esseri finiti possiamo e dobbiamo porre la questione dell'infinito, ma non siamo in grado di dare mai una risposta, se non vogliamo erigerci ad idoli o fare di Dio un idolo. Per evitare di cadere nella disperazione o in un puro cinismo, non ci resta che svolgere una riflessione nuova sul bisogno di redenzione dell'uomo e mantenere viva la speranza nella salvezza.

Per concludere, un terzo ed ultimo punto di vista. Riprendiamo ancora una volta uno dei più importanti dibattiti teologici del nostro secolo, la disputa sulla cosiddetta *nouvelle théologie*, in particolare lo schema di Henri de Lubac. Quest'ultimo, al seguito di san Tommaso d'Aquino, ha messo in evidenza che l'attesa dell'uomo è così grande, così vasta, così alta e così profonda che solo Dio può definitivamente soddisfarla. In termini teologici, si tratta di *desiderium naturale in visionem beatificam*, che non può certo essere appagato in maniera naturale ma unicamente sovranaturale. Poiché l'uomo che volesse innalzarsi fino a Dio, attenterebbe a Dio: soltanto quando Dio viene incontro all'uomo, e nella sua benevolenza si apre liberamente a lui, quest'ultimo può rientrare in sé stesso e pervenire al suo definitivo compimento. Quindi, sotto questo aspetto, ordine della salvezza e della redenzione e sistema dogmatico non sono un'aggiunta né una sovrastruttura all'ordine naturale delle cose e alla natura dell'uomo, bensì la sua suprema e definitiva

realizzazione, che non può però venire dal basso. Di conseguenza, la Chiesa non deve apparire all'uomo come un sistema sovrapposto, ma come lo spazio dove gli uomini, liberati e riconciliati, possono sentirsi sollevati – dove dovrebbero, occorre in molti casi onestamente aggiungere, sentirsi sollevati.

La sfida antropologica diventa pertanto una sfida per un rinnovato annuncio del Vangelo, che si riveli come mistagogia e diventi una sfida per una rinnovata prassi della carità al servizio dell'uomo. Poiché più il tempo passa e più gli uomini, nell'attuale critica situazione, vogliono non solo sentire buone parole dalla Chiesa, ma vedere anche buone opere che corrispondano alle buone parole. Vorrei quindi concludere con una frase di Papa Paolo VI, tratta dalla Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), sempre di attualità, e che Papa Giovanni Paolo II ha fatto espressamente propria: "L'uomo contemporaneo crede più ai testimoni che ai maestri, più all'esperienza che alla dottrina, più alla vita e ai fatti che alle teorie. La testimonianza della vita cristiana è la prima e insostituibile forma della missione" (*Redemptoris missio*, 42). Se vogliamo testimoniare al mondo l'uomo nuovo Gesù Cristo, non potremmo fare meglio che vivere la nostra vita quotidiana da uomini nuovi.