

Alenka Arko

I temi antropologici della Costituzione pastorale «Gaudium et spes» nel contesto della teologia post-conciliare: *In memoriam* del prof. Ciril Sorč

The Anthropological Themes of the “Gaudium et Spes” Constitution in the Context of Post-Conciliar Theology: In Memoriam of Prof. Ciril Sorč

Antropološke teme pastoralne konstitucije „Gaudium et spes“ v kontekstu pokoncilске teologije: in memoriam prof. Cirilu Sorču

Riassunto: La Costituzione pastorale «Gaudium et spes», pubblicata esattamente 60 anni fa, rappresenta certamente un passo decisivo nella formazione del trattato chiamato antropologia teologica, che a tutt’oggi manca di una fisionomia definitiva, essendo ancora teso tra due dimensioni inseparabili e integrate: una sostanziale, ontologica e una esistenziale, che colloca la persona umana nel contesto della storia della salvezza. Il contributo del documento conciliare, che vuole essere soprattutto uno strumento pastorale della Chiesa, è prezioso sia per i temi che delinea sia per il linguaggio che adopera. Al centro stanno la nozione di uomo creato ad immagine di Dio e chiamato alla comunione con Lui e con i fratelli e il suo rapporto con il creato. Il Concilio propone Cristo, vero uomo, il nuovo Adamo, come punto di riferimento per ogni riflessione antropologica. Nonostante questi importanti passi, si tratta solo dell’*incipit* di una rinnovata riflessione antropologica, che in seguito svilupperà *in primis* la concezione dell’uomo come essere relazionale alla luce della vocazione alla filiazione divina, del suo carattere viatore, della reciprocità e della comunione tra le persone, e consequenzialmente la concezione del posto giusto dell’uomo in un mondo in cui tutte le cose create sono interconnesse.

Parole chiave: antropologia teologica, Concilio Vaticano II, «Gaudium et spes», *imago Dei*, filiazione, *homo viator*, comunione, ecologia

Abstract: The Pastoral Constitution “Gaudium et spes”, published exactly 60 years ago, certainly represents a decisive step in the formation of a treatise called the-

ological anthropology, which still does not have a definitive physiognomy and is still torn between two inseparable and complementary dimensions: substantial, ontological, and existential, which places humanity in the context of salvation history. The contribution of the conciliar document, which was intended primarily as a pastoral tool for the Church, is valuable both for the themes it outlines and for the language it uses. At its heart is the concept of man, created in the image of God and called to communion with God and with his brothers and sisters, and his relationship with creation. The Council proposes Christ, the true man, the new Adam, as the reference point for the entire anthropological reflection. Despite these important steps, however, this is only the beginning of the understanding of man as a relational being in the light of his vocation to sonship and his viatoric character, of mutuality and communion among people, and of man's proper place in creation, where everything is closely interconnected.

Keywords: theological anthropology, Second Vatican Council, "Gaudium et spes", *imago Dei* in man, adoptive sonship, *homo viator*, communion, ecology

Povzetek: Pastoralna konstitucija „Gaudium et spes“, ki je bila objavljena pred natančno 60 leti, zagotovo predstavlja odločilen korak pri oblikovanju traktata, imenovanega teološka antropologija, ki še danes nima dokončne fiziognomije in je še vedno razpet med dvema neločljivima in obenem dopolnjujočima se razsežnostma: substancialno, ontološko in pa eksistencialno, ki človeka kot osebo postavlja v kontekst zgodovine odrešenja. Prispevek koncilskega dokumenta, ki naj bi bil predvsem pastoralno orodje Cerkve, je dragocen tako zaradi tem, ki jih začrta, kot zaradi jezika, ki ga uporablja. V središču je pojem človeka, ustvarjenega po Božji podobi in poklicanega začrta v občestvo z Bogom ter z brati in sestrami, in njegov odnos do stvarstva. Koncil predlaga Kristusa, pravega človeka, novega Adama, za oporno točko celotnega antropološkega razmišljanja. Kljub tem pomembnim korakom pa gre šele za začetek dojemanja človeka kot odnosnega bitja – v luči njegove poklicanosti k posinovljenju, resničnosti bitja na poti, vzajemnosti in občestva med ljudmi ter ustreznega mesta človeka v stvarstvu, kjer je vse ustvarjeno med seboj tesno povezano.

Ključne besede: teološka antropologija, drugi vatikanski koncil, Gaudium et spes, Božja podoba v človeku, posinovljenje, *homo viator*, občestvo, ekologija

1. Introduzione

Il 7 dicembre 2025 ricorreranno 60 anni dall'approvazione della Costituzione pastorale «Gaudium et spes», il documento conciliare più importante per l'antropologia teologica¹. Prima del Concilio non esisteva un trattato dedicato specificamente all'antropologia. La neoscolastica aveva ridotto le questioni riguardanti l'uomo a natura e grazia, separate, senza un legame interiore l'una con l'altra, e al peccato

¹ Il presente articolo è stato preparato nell'ambito del progetto di ricerca «P6-0262», cofinanziato dall'Agenzia pubblica per il lavoro di ricerca e innovazione della Repubblica di Slovenia (ARIS).

originale come causa della drammaticità dell'esistenza umana. Dalla scolastica barocca derivava anche la questione del fine soprannaturale dell'uomo, che sfociava nella domanda spinosa sulla possibilità della creazione dell'uomo nello stato di natura pura². Con il *ressourcement* invece la teologia viene ripensata alla luce della storia della salvezza con importanti contributi di molti teologi, tra i quali spiccano H. de Lubac e K. Rahner. Il primo tentativo di giungere a una sintesi più articolata e complessiva della questione antropologica, infatti, è rappresentato dalla voce «Anthropologie, theologische A.», pubblicata da Rahner nel *Lexikon für Theologie und Kirche* 1, 2 (1957, 618–627) pressoché alla vigilia del Concilio.

Il rinnovo della teologia animato dalla riscoperta della Bibbia e dei Padri della Chiesa ha portato al centro dell'interesse il tema dell'uomo creato ad immagine di Dio. Si tratta della categoria antropologica pivotale patristica, benché non spiegata in modo unilaterale. Possiamo persino dire che ogni Padre la sviluppa in modo personale, come si evince dalle opere dedicate ai singoli autori e alla loro antropologia uscite proprio prima, durante l'assise conciliare o poco dopo³. Ciò nonostante, presso tutti i Padri troviamo un tratto fondamentale comune – il vettore cristologico. Detto in altro modo, Gen 1,26 viene interpretato dai primi autori cristiani in modo tipologico a partire da Col 1,15: esiste un'unica immagine di Dio invisibile, Cristo, mentre gli uomini sono creati a sua immagine⁴. Alcuni autori del IV e inizio del V secolo, che senza rinnegare il fondamento cristologico lo «allargano» e interpretano in senso trinitario, rappresentano l'eccezione: l'uomo è creato ad immagine della Trinità (cfr. Gregorio di Nissa e Agostino d'Ippona).

«Gaudium et spes» è un documento non previsto prima del Concilio. Fu concepito in una situazione di sconcerto per gli scarsi risultati che emergevano nella

² H. de Lubac già dagli anni '30 esplorava la questione in una serie di pubblicazioni: nel 1934 pubblicò «Remarques sur l'histoire du mot 'surnaturel'». *NRT* 61:225–249; 350–370; nel 1946 *Surnaturel: Études historiques*. Parigi: Aubier; nel 1949 «Le mystère du surnaturel». *RSR* 36:80–121 e nel 1965 i libri: *Augustinisme et théologie moderne*. Parigi: Aubier e *Le mystère du surnaturel*. Parigi: Aubier. Per la comprensione del pensiero dell'autore è importante anche l'opera del 1992: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur: Culture et Vérité. La sua tesi principale è che non esista nessuna contrapposizione tra natura e soprannatura, perché la comunione con Dio è il fine che l'essere umano desidera naturalmente. «Il paradosso umano è di essere creati con una sproporzione tra le nostre possibilità e la destinazione divina inscritta nella nostra stessa natura. La risoluzione di questa stessa proporzione non consiste nel restringere il desiderio umano limitandolo all'umanamente possibile, né tantomeno nel naturalizzare la destinazione soprannaturale, ma piuttosto nel situare il desiderio naturale di vedere Dio all'interno del disegno creatore e salvifico di Dio Trinità, che liberamente vuole colmare la sproporzione in una prospettiva di alleanza o unione interpersonale che mobilita sia la libertà divina che quella umana». (Bretschart 2022, 224)

³ Menzioniamo solo alcuni: Leys, R. 1951. *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse: Esquisse d'une doctrine*. Bruxelles, Parigi: Desclée de Brouwer; Bernard, R. 1952. *L'image de Dieu d'après saint Athanase*. Parigi: Aubier; Ladner, G. B. 1954. «St. Augustin's Conception of the Reformation of Man to the Image of God». In: *Augustinus Magister*. 867–878; Parigi: Études augustiniennes. Crouzel, H. 1956. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Parigi: Aubier; Burghardt, W. J. 1957. *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*. New York: Woodstock College Press; Otto, S. 1959. «Mensch als Bild Gottes bei Tertullian». *Münchener Theologische Zeitschrift* 10:272–282; Roldanus, J. 1968. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: Études sur la conjonction de sa conception de l'homme avec la christologie*. Leiden: Brill; Orbe, A. 1969. *Antropología di San Ireneo*. Madrid: BAC.

⁴ Cfr. R. Cantalamessa, «Cristo Immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15». *Rivista di storia e letteratura religiosa* 16, nr. 2:181–212; 16, nr. 3:345–380. L'autore in questo articolo affronta dettagliatamente l'argomento.

stesura della costituzione sulla Chiesa, un «debito» del magistero che si protraeva ancora dal concilio di Trento. Il preludio della costituzione pastorale fu l'intervento del card. Suenens alla fine della prima sessione (4 dicembre 1962), che propose la suddivisione del documento «De Ecclesiae» in due: uno che trattasse la Chiesa *ad intra* (futura «Lumen gentium») e l'altro *ad extra* e cioè la Chiesa in dialogo col mondo (futura «Gaudium et spes»). Ciò portò all'elaborazione dello Schema XVII, intitolato «De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum». Nella sua elaborazione furono impegnati i grandi teologi del Concilio: Daniélou, Congar, Philips e Garrone tra i francofoni e Rahner, Ratzinger, Semmelroth tra i tedeschi. Tutti quanti dovevano far fronte sia alla mentalità tradizionale, neoscolastica⁵ sia alle esigenze della maggioranza dei padri conciliari di scrivere un documento prevalentemente pastorale, rispondente alle esigenze pratiche, concrete, senza addentrarsi nelle questioni dottrinali, dogmatiche.

La Costituzione è un *collage* scritto da molte mani durante una gestazione del testo lunga e travagliata, rimasto poco armonizzato anche per la mancanza del tempo⁶. In aula fu discusso due volte: il 20 ottobre 1964 (testo di Zurigo del febbraio 1964) e il 21 settembre 1965 (testo di Ariccia, inverno 1965, noto come Schema XIII). Dopo la prima discussione, tra le molte osservazioni per il nostro argomento le principali furono le seguenti: chiarire ancora il nesso tra fine naturale e soprannaturale dell'uomo, sviluppare la teologia del peccato e della croce contro un eccessivo ottimismo antropologico dello schema (Scanziani 2020, 44). Si discutevano, insomma, argomenti di estrema importanza nei trattati *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De Gratia*, *De Virtutibus*. Il clima attorno alla futura Costituzione pastorale prima del secondo dibattito conciliare nell'autunno 1965 fu tutt'altro che pacifico e favorevole alla proposta. Nella discussione ci furono 160 interventi orali, a cui si aggiunsero 470 pagine di quelli scritti. Il testo corretto e integrato fu distribuito nella prima metà di novembre e votato il 17 novembre. Il risultato: 2447 *vota iuxta modum* con circa 20.000 proposte e 220 pagine di emendamenti (Turbanti 2000, 737). Il tempo rimasto per le integrazioni fu pertanto veramente ristretto: tre settimane. La Costituzione fu approvata come ultimo atto del Concilio in clima di contrasti, tensioni e titubanze, l'ultimo giorno dell'assise.

⁵ I teologi del Concilio non rigettano la scolastica e il tomismo, ma piuttosto sottolineano la necessità di ritornare al pensiero genuino di san Tommaso. Ne è testimone Y. Congar: «Esiste un San Tommaso fisso in un insieme di tesi prese materialmente /.../ Da circa quarant'anni, lo studio storico di san Tommaso ci ha fatto meglio comprendere, al di là delle tesi scolastiche prive di freschezza, la potentissima originalità di san Tommaso. /.../ Tali opere ci restituiscono la reazione originaria di san Tommaso, le sue percezioni veramente creative, più profonde e più aperte, più accoglienti verso i punti di vista moderni, di quanto il tomismo dei commentatori e dei manuali classici ci facesse sospettare. È questo San Tommaso che dobbiamo frequentare e alla cui scuola dobbiamo metterci». (1967, 54)

⁶ Sulla storia del testo vedi: Scanziani 2020, 15–60. 95–98 con ampia bibliografia. Uno studio approfondito della genesi del documento è offerto dal testo di Pesch, Otto. H. 1993. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte*. Würzburg: Echter e Turbanti, G. 2000. *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*. Bologna: Il Mulino.

2. L'antropologia della «Gaudium et spes»

Secondo Ladaria (1992, 26), «Gaudium et spes» ci offre «una valida sintesi di antropologia», anche se dobbiamo riconoscere un forte debito pagato alla teologia manualistica, sostanzialmente deduttiva. Scola (2000, 94–95) denuncia la giustapposizione di due modelli, il tradizionale e il nuovo. Nella prima parte (*Proemio* e parte introduttiva) troviamo un'antropologia più dinamica, attenta alla persona storicamente situata, mentre le parti successive manifestano un taglio statico, astorico.

Il Concilio senza dubbio mette l'uomo al centro della Costituzione pastorale, anche se il tema non appare nel titolo del documento. Il tema antropologico viene annunciato già nel *Proemio* che riporta tre accenti: il carattere personale dell'uomo (essere relazionale), la sua vocazione divina (rapporto con Dio) e la fratellanza (dimensione sociale):

«E' l'uomo, dunque, ma l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto, il santo Concilio, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa, al fine d'instaurare quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione». (GS 3)

Oltre questi snodi antropologici, che cercheremo di analizzare in seguito, è importante il fatto che la Costituzione rifiuti l'uso della terminologia scolastica in favore di quella biblico-patristica. Del resto, l'impostazione dell'antropologia nella «Gaudium et spes» è del tutto classica: il peccato è visto persino nella prospettiva amartiocentrica (GS 13), i singoli elementi sono giustapposti, come ad esempio i costitutivi dell'umano – anima e corpo (GS 14), l'intelligenza (GS 15) e la libertà (GS 17), la coscienza viene inserita tra i termini antropologici (GS 16). La ragione risiede non solo nella sensibilità della maggioranza dei padri conciliari, ma anche nell'obiettivo del documento che è prettamente pastorale. Ciò rappresenta, inoltre, il motivo per cui gli altri argomenti dogmatici sono mescolati con quelli della teologia morale e della dottrina sociale della Chiesa.

2.1 L'importanza della relazionalità

Dopo il *Proemio*, il capitolo 1 è dedicato alle questioni strettamente antropologiche: GS 12–22. GS 12 chiaramente pone l'uomo come centro e criterio dell'universo: «tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e il suo vertice». Quest'uomo così grande, ma anche enigmatico è persona, essere relazionale, creato ad immagine di Dio. Possiamo dire che questa affermazione sia il contributo conciliare più consistente per l'antropologia teologica insieme alla prospettiva cristologica di GS 22. Come essere creato ad immagine di Dio, l'uomo è in una particolare relazione con il Creatore, è capace di dialogare con Lui, porsi davanti a Lui come di fronte a un Tu:

«Il suo ruolo nell'universo è quello di essere il luogotenente di Dio, il suo 'più stretto' collaboratore. In tal senso, l'essere dell'uomo in quanto crea-

to, è sì un essere fragile, dipendente, ma nello stesso tempo, grazie alla relazione fondativa con Dio, egli partecipa della stessa grandezza del Suo Creatore. L'uomo non è così una realtà circoscritta a una dimensione immanente e orizzontale, ma è un essere aperto al trascendente e quindi verticalmente rivolto al quanto lo supera». (Ancona 2020, 167)

Il rapporto con Dio è anche il fondamento delle relazioni con gli uomini, *in primis* tra maschio e femmina (GS 12; 47–52), con i simili nella società (GS 23–32), e con il creato, specialmente mediante l'attività dell'uomo nel mondo, mediante il lavoro (GS 33–39). La realizzazione della relazionalità umana in tutte le sue dimensioni porta sia alla pienezza della individualità sia all'edificazione della società, nonché al giusto rapporto con l'universo. La teologia post-conciliare raccoglierà tutte queste dimensioni della relazionalità sotto la categoria «immagine di Dio»⁷. Anche se questo snodo fu presente fin dagli inizi della redazione del documento conciliare e rappresenta la presa di distanza da un approccio metafisico, verso una direzione biblico-patristica, il testo della «Gaudium et spes» tuttavia non ci offre una visione così larga della categoria «immagine di Dio». I commentatori sottolineano la costante oscillazione tra il significato veterotestamentario dell'immagine (Gen 1,26-28) e quello neotestamentario, cristologico presente nell'epistolario paolino e il suo ampliamento patristico⁸. In ogni modo l'uso della categoria conferma la ricerca coraggiosa di un nuovo modello di antropologia teologica che anche dopo il Concilio non fu unanimemente recepito, soprattutto perché spesso sospettato di platonismo o ancor più perché risultava vago, poco concreto e definito, come del resto è ancora.

2.2 Il vettore cristologico

La relazionalità dell'uomo, mediante la cui attuazione la persona raggiunge la pienezza, non è un dato creaturale, ma è una vocazione divina. La scelta del tema della vocazione divina dell'uomo nella Costituzione fu strategica e fondamentale per superare la divisione tra i due ordini separati e profondamente impressi nella mentalità dei padri conciliari: naturale e soprannaturale. La categoria «vocazione» esprime la verità per cui la fine dell'uomo – la comunione con Dio – sia un dono completamente gratuito e ricevuto senza qualsiasi merito o condizione previa, già prima della creazione; allo stesso modo attesta pure che egli è inserito in Cristo nella creazione e non soltanto dopo la caduta o in seguito all'opera redentrice del Figlio di Dio. I commentatori del testo oggi sono unanimi nel sostenere che il Concilio, pur tracciando questa prospettiva, non sia riuscito a svilupparla⁹, sebbene

⁷ Un buon esempio è il documento della Commissione teologica internazionale «Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio» (2004).

⁸ Sembra che lo sguardo patristico prevalga, anche se la Costituzione raccoglie solo alcuni elementi della dottrina patristica. Degli autori cristiani antichi nel primo capitolo della GS vengono citati solo Agostino (*Confess.* I,1) e Tertulliano (*De carnis resurr.* 6). Ciò sorprende, visto che negli altri documenti conciliari i Padri della Chiesa sono molto più presenti. Bisogna sottolineare anche il fatto che il discorso teologico della GS inizia con Adamo e non con Cristo.

⁹ L'argomento cristologico in tutte le parti della Costituzione funge piuttosto da appendice (Ladaria 1987, 942). Colombo (1970, 491) è estremamente acuto e critico nell'affermare che di conseguenza la Costituzione «nonostante la positiva esclusione della teologia dei due ordini, ripropone, senza superarla,

abbia aperto la strada a tale visione soprattutto attraverso la riscoperta del fondamento cristologico dell'antropologia (Brambilla 2007, 101), espresso in GS 22.

GS 22 spesso è considerato l'apice dell'antropologia conciliare ed è senza dubbio il paragrafo della Costituzione maggiormente recepito. Joseph Ratzinger (2012, 857), pochi anni dopo il Concilio, scrisse che esso rappresenta il primo testo magisteriale che propone la questione antropologica in una visione cristocentrica:

«mediante Cristo, introduce l'uomo nel discorso su Dio, scoprendo la più profonda unità della teologia. Il testo della nostra costituzione, che in genere è teologicamente piuttosto riservato, raggiunge qui una notevole altezza e indica il cammino per l'indirizzo del pensiero teologico nella nostra situazione».

Il testo è infatti una sintesi di tutti i paragrafi precedenti a partire da GS 12: tutto ciò che è stato detto sull'uomo e la sua vocazione trova la luce giusta proprio qui. Cristo, fattosi carne, rivela all'uomo la sua vocazione in pienezza. Dio ha sempre pensato l'uomo e l'universo in relazione a suo Figlio. Il criterio dell'interpretazione dell'umano non è una dottrina, un sistema delle idee, ma una persona:

«Si è passati dal Cristo *perfecte Homo* della tradizione calcedonese (e poi tradizionale in teologia) al Cristo *Homo perfectus*, proprio come sviluppo della medesima tradizione calcedonese, ma in senso più dinamico. Qui, in *Gaudium et spes*, l'antropologia da *teologica*, con la prevalenza della visione dell'*homo imago Dei*, si sviluppa decisamente in *antropologia cristologica*». (Ciola 2012, 60–61)

Il testo sottolinea l'importanza dell'incarnazione, che rende l'uomo figlio adottivo di Dio e lo colloca in una condizione salvifica, il valore redentivo della Pasqua di Cristo, in cui trova risposta anche l'enigma della morte. Con la menzione della circolarità tra Cristo e lo Spirito, in seguito, il testo per lo meno abbozza la prospettiva pneumatologico-trinitaria. È lo Spirito infatti che conforma l'uomo a Cristo, nuovo Adamo, e lo rende partecipe della vita stessa di Dio, che trova il compimento escatologico nella resurrezione. L'azione dello Spirito ha una dimensione universale, in quanto rende possibile il compimento della vocazione filiale non solo ai cristiani, ma anche ad ogni uomo (Ancona 2020, 206–208).

Si è provato quindi a superare il classico cristocentrismo occidentale, ma uno sviluppo più coraggioso si vedrà solo nei decenni dopo il Concilio.

«Pur dichiarando Cristo come il criterio base, la sua esecuzione lo colloca ancora in seconda battuta /.../. L'analisi dell'umano è già stata compiuta a partire da altri riferimenti e il legame con la parte precedente e con la cristologia è piuttosto estrinseco. Oltretutto, la comprensione del nesso cristologia-antropologia rivela una notevole incertezza, poiché non arriva a fondarlo fin dalle origini nel momento della creazione». (Scanziani 2020, 75)

La carenza cristologica si può notare anche nello sviluppo della dimensione sociale dell'uomo (cap. 2), in cui la sua indole comunitaria è solo «perfezionata e

l'antropologia dei manuali. Nella marcia di avvicinamento al principio cristocentrico lascia il suo progetto in mezzo al guado».

compiuta dall'opera di Gesù Cristo» (GS 32.2). Sembra che la solidarietà umana prescinda da Cristo oppure che lo preceda. Lo possiamo osservare anche per quanto attiene all'attività dell'uomo nel mondo (cap. 3).

3. La riflessione antropologica dopo il Concilio

Che cosa è successo dopo il Concilio? Come la teologia ha sviluppato i temi proposti? Quali svolte dogmatiche possiamo osservare? Direi soprattutto quattro: la visione dell'uomo come immagine filiale di Dio, il carattere dinamico, storico della identità umana, che si sta modellando nella cooperazione o meno con l'amore di Dio – *homo viator*, l'allargamento del tema della natura sociale e comunitaria in relazione alla teologia trinitaria e la questione cosmologica nel dialogo con la scienza e di fronte alla crisi ecologica.

3.1 L'uomo immagine filiale di Dio

Se l'uomo è creato ad immagine di Cristo e se la pienezza della sua vita sta nel conformarsi a Lui, il compimento dell'esistenza non solo cristiana, ma anche umana, è nella filiazione. Dio crea gli esseri umani per adottarli a figli. Si tratta della predestinazione, previa e indipendente da ogni decisione umana (cfr. Ef 1,4-5). La teologia post-conciliare ha ampiamente sviluppato questa lettura patristica della teologia paolina, che troviamo magistralmente esposta già presso Ireneo di Lione (*Adv. haer.* III, 19). La scelta della categoria della filiazione come quella centrale è motivata dal fatto che ciò che di più profondo Cristo rivela del suo essere è che Egli è l'unigenito Figlio di Dio. È questo il titolo cristologico neotestamentario per eccellenza, perché esprime meglio la sua persona nell'unica relazione col Padre e necessariamente include anche la dimensione pneumatologica, perché l'uomo solo mediante il dono dello Spirito può diventare l'immagine filiale di Dio, figlio nel Figlio, dato che per natura il Figlio di Dio è solo Cristo. Le creature non potranno mai superare la propria condizione creaturale per entrare nella vita divina e tanto meno raggiungere questo scopo con le proprie forze. (Ladaria 2009, 45–46; 54–71)

Nonostante la chiarezza dogmatica sulla questione della filiazione, si profila un'altra domanda che esprime sia la mancanza di rigore nella riflessione sia il tentativo di fare dei salti nella comprensione dello svolgimento dell'economia della salvezza: la concezione di Cristo, Figlio di Dio, primogenito di ogni creatura (cfr. Col 1,15), presuppone anche una filiazione creaturale, quindi non è risultato dell'inserimento dell'uomo in Cristo dopo la Pasqua? Recentemente Christof Betschart (2022) ha proposto una risposta affermativa, in base ai testi biblici, all'insegnamento del Concilio e alla spiritualità carmelitana. L'Antico¹⁰ e il Nuovo

¹⁰ In Gen 5,1-3 essere creati ad immagine di Dio significa, metaforicamente parlando, essere generati come figli di Dio. La stessa idea troviamo in Deutero Isaia (Is 45,12). In altri brani veterotestamentari il rapporto Padre-figlio si dispiega tra Dio e il re d'Israele (cfr. 2 Sam 7,14) oppure tra Dio e il suo popolo. Ma ci sono anche testi che chiamano Israele figlio primogenito di Dio, lasciando presupporre una filiazione universale, inclusiva (cfr. Es 4,22; Ger 31,9; Sir 17,18; 36,17). Una tale filiazione è affermata anche nel

testamento¹¹ infatti a prima vista favoriscono una risposta affermativa, l'uomo e ogni creatura già fin dalla creazione sono costituiti come figli, ma una analisi più dettagliata mostra che si tratta piuttosto di una metafora: la creazione nella Bibbia spesso viene concepita come generazione. La creazione nel tempo, tuttavia, non può essere comparata alla generazione del Figlio «prima di tutti i secoli». Il Credo niceo-costantinopolitano, infatti, è chiarissimo, quanto alla generazione di Cristo nella vita della Trinità immanente: «generato, non creato». (DH 125) Ci sono due modi diversi di giungere all'esistenza filiale: la generazione, che si riferisce solo al Figlio di Dio, e la creazione degli umani, che ha luogo nell'economia della salvezza.

E non solo, anche dopo l'incarnazione del Figlio, che nella vita intradivina è *Unigenito*, la relazione filiale della creatura con Dio Padre è essenzialmente diversa da quella del Verbo incarnato. Il Figlio, diventato creatura, in tutto simile a noi, è vero Dio e vero uomo. In Lui la natura divina e quella umana sono unite ipostaticamente nella persona divina di Cristo, Figlio unigenito. Noi uomini siamo solo umani e possiamo diventare figli solo se veniamo inseriti per grazia nella sua relazione filiale, dopo la sua Pasqua, quando Egli diventa «il *Primogenito* tra quelli che risorgono dai morti» (Col 1,18), cioè quelli che gli appartengono per grazia e che liberamente scelgono di essere i figli di Dio, i figli nel Figlio e per mezzo del Figlio. Questa prospettiva è molto chiara nell'epistolario paolino (Bianchini 2017, 9–14; Peppard 2011, 92–110). La filiazione degli uomini è dunque l'espressione della ri-creazione dell'uomo, della vita rinnovata per grazia. Certo, il fatto di essere creati in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo (cfr. Col 1,16) presuppone un'impronta filiale nelle creature e specialmente nell'uomo fin all'inizio, ma si tratta solo di un fondamento per la filiazione, una possibilità offerta di diventare figli che si realizza a condizione di una scelta personale, libera (Brambilla 2007, 166–171; 201–207). Infatti, anche senza la caduta, senza la rinuncia al rapporto con Dio, l'uomo per realizzare la propria vocazione avrebbe dovuto liberamente scegliere la filiazione.

3.2 L'uomo – essere libero e in cammino

Il tema della libertà (non ridotta al libero arbitrio, ma in quanto realtà portante della persona in relazione fondativa con Dio), tracciato soprattutto in GS 17, presuppone la necessità di guardare alla categoria dell'immagine non più solamente nei termini di una proprietà ontologica, irremovibile e indistruttibile, come spesso si afferma, ma anche e soprattutto protesa al divenire, all'approfondimento della relazionalità. D. J. Hall (1998), in un famoso saggio, chiama la visione classica dell'immagine «so-

documento «Che cosa è l'uomo» della Pontificia Commissione Biblica (nn. 10 e 348) e da Jeremias (1966).

¹¹ Alcuni testi neotestamentari fanno intuire che tutti gli uomini sono figli di Dio, non solo i cristiani. L'apostolo Paolo, ad esempio, nel suo discorso all'Aeropago (At 17,28), afferma che tutti siamo la stirpe (*genos*) di Dio, cioè suoi figli. Nella profezia di Caifa – secondo cui Gesù deve morire non solo per la nazione, cioè Israele, ma anche «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52) – appare la stessa idea. Gesù non è quindi venuto per rendere gli uomini figli di Dio, ma per ristabilirli in questa dignità. Anche 1 Cor 8,6 sembra sostenere la stessa idea: «per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui».

stanzialista», rigettandola a favore di quella relazionale e funzionale¹². I problemi più grandi della spiegazione «ontologica» sono senza dubbio in primo luogo una concezione statica della persona, legata spesso al dualismo corpo-anima, perché nella prospettiva occidentale a partire da sant'Agostino l'immagine viene impressa solo nell'anima, in secondo luogo un antropocentrismo sbagliato (Visala 2014, 101–120). La critica di Hall è sotto l'influsso della filosofia dialogica che unilateralmente rigetta l'ontologia e misconosce la verità secondo cui l'essere umano, prima di entrare in relazione, deve esistere e che l'esistenza è già relazionale in quanto la creatura «è», «esiste» soltanto perché in relazione con il Creatore. L'esistenza è sempre relazionale. Inoltre, senza le «proprietà» dell'immagine legate allo statuto ontologico della persona, quali la capacità di auto-comprendersi, di amare e di libertà, le relazioni sono semplicemente impossibili. Per queste ragioni non si può preferire la visione «relazionale» a scapito di quella «sostanziale». Sono importanti ambedue e testimoniano che l'uomo è veramente paradossale e mistero.

L'uomo ad immagine in prospettiva dinamica è un essere in cammino, *homo viator*, non certo di ritorno allo stato protologico, prelapsario, nel paradiso perduto, ma piuttosto indirizzato verso la pienezza della sua identità¹³ resa definitiva nella morte. L'uomo fu creato come un «progetto» destinato ad essere sviluppato lungo la vita nel dialogo fecondo della sua libertà con le altre libertà: quella di Dio e quella degli altri uomini. Alla domanda perché l'uomo non sia stato creato già maturo, perché debba superare il cammino spesso tanto faticoso e intriso di sofferenza non causata unicamente dal peccato, ma dal cammino stesso, dalla fatica di dover liberamente modellare la propria identità nelle molteplici relazioni, la teologia risponde: perché in questo modo si rivela la grandezza dell'amore di Dio. Egli ci vuole co-autori del nostro destino finale.

Nel periodo successivo al Concilio fu pubblicata una serie di trattati di antropologia a partire dalla prospettiva della libertà¹⁴: non libertà come risultato dell'autoaffermazione dell'uomo, ma prima di tutto come dono e poi come compito, quindi come autodeterminazione. La libertà viene vista «come 'relazione' (prima donata e poi voluta)» (Brambilla 2007, 383). È donata come relazione alla propria origine che dischiude il cammino per l'esperienza della vita. In quanto donata «appare in prima battuta come promessa, è data /.../ perché sia scelta come compito per il proprio cammino /.../ da scegliere e per cui spendersi» (Brambilla 2007, 386). Una realtà a volte faticosa, persino troppo, ma l'unica capace di illuminare profondamente la realtà dell'uomo creato ad immagine di Dio.

¹² Hall sviluppa il suo pensiero, riflettendo sul posto dell'uomo a partire dalla crisi ecologica e affermando che la funzione che Dio ha attribuito all'uomo è quella di amministratore del creato. Si rinvia uno sviluppo della sua riflessione ad esempio in: J. R. Middleton. 2005. *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids/MI: Brazos Press. Vedi anche: O. H. Pesch, J.-M. Van Cagh (edd.). 2006. *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historique et théologiques*. Bruxelles: Académie internationale des Sciences religieuses.

¹³ Questa visione dinamica dell'immagine viene sottolineata nel documento della Commissione Teologica Internazionale «Comunione e servizio: persona umana creata ad immagine di Dio» (2004), n. 24.

¹⁴ Cfr. K. Rahner. 1968. «Teologia della libertà». in: *Nuovi Saggi*. Vol. I. 306–322. Roma: Paoline; 2009. *Il morire cristiano*. Brescia: Queriniana; O. H. Pesch. 1988. *Liberi per grazia: Antropologia teologica*. Brescia: Queriniana; I. Sanna. 1990. *Immagine di Dio e libertà umana*. Roma: Città Nuova; G. Greshacke. 2002. *Libertà donata: Introduzione nella dottrina della grazia*. Brescia: Queriniana.

3.3 Comunione e reciprocità

Il titolo del capitolo secondo della «*Gaudium et spes*» «La comunità degli uomini» (nn. 23–39) si concentra sulla comunione tra le persone. I commentatori della Costituzione riconoscono all'antropologia del testo «una costitutiva *dimensione comunionale*, considerata a partire dal suo fondamento cristologico» (Brancaio 2006, 12). I temi trattati però sono più morali, sociali e pastorali che dogmatici. Vediamo una sintesi degli argomenti di dottrina sociale della Chiesa, sviluppati da Leone XIII fino a Paolo VI. Nel quadro degli aspetti dogmatici, la dimensione comunionale si manifesta più sul piano soteriologico che ontologico e protologico. Pur sostenendo che lo spirito comunitario corrisponde alla natura creata dell'uomo e che egli deve cercare e coltivare la comunione attraverso l'amore, GS 24 non va oltre. C'è solo un accenno al fatto che, grazie alla propria natura, gli uomini comprendono che la loro vita è strettamente legata al mistero di Dio uno e trino e che la vita sociale è *simile* alla comunità intradivina.

Dopo il Concilio questa intuizione è stata approfondita soprattutto grazie alla riflessione trinitaria, che ha sottolineato le relazioni tra le persone nel Dio trino, piuttosto che l'unica sostanza ovvero l'essenza di Dio¹⁵. Ci si è soffermati sulla analogia *relationis*¹⁶. Nel centro viene posto il mistero dell'alterità che nella comunione conserva la distinzione. Il modello che 'approva' e 'verifica' questa visione è proprio l'Essere di Dio come Agape – come relazione reciproca e trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo. In altri termini, la Trinità è principio di comunione nella differenza, «la Trinità dice un Dio che è «*unus in pluribus*», un Dio non solitario ma in relazione, un Dio che è comunione» (Cozzi 2013, 786). Il fondamento teologico del carattere «sociale» della persona umana sta pertanto nel fatto che l'uomo è creato ad immagine della Trinità, che è comunità perfetta dove le tre Persone sono in reciproca ed eterna autodonazione¹⁷.

A questo sviluppo è legato anche un ripensamento della nozione di persona, tanto in Dio, quanto nell'uomo. La teologia trinitaria non si focalizza più sulla persona come individualità sussistente e auto-cosciente (Tommaso d'Aquino, *S. Th.* I, q. 29, a 4), ma è attenta alla relazione reciproca e pericoretica. Ogni persona in Dio è fin dall'origine data in relazione alle altre e si dona completamente alle altre. Prendendo spunto da questa visione trinitaria, anche nell'antropologia si passa dal personalismo orizzontale, dal rapporto io-tu all'importanza dell'interpersonalità,

¹⁵ Scrive W. Kasper (1984, 214): «Assistiamo ad una rivoluzione nel modo d'intendere l'essere. La realtà ultima e suprema non è quella della sostanza bensì quella della relazione. Per Aristotele la relazione appartiene agli accidenti che vengono ad aggiungersi alla sostanza /.../. Ma se Dio stesso si manifesta come il Dio dell'alleanza e del dialogo, e il suo nome significa 'per noi' e 'con noi', la relazione non viene dopo la sostanza ma prima /.../. Il senso dell'essere non è quindi la sostanza in se stessa bensì l'amore che si comunica».

¹⁶ Il primo ad usare il termine fu K. Barth (1947, 219).

¹⁷ «La Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine Persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le Persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità. /.../ le relazioni tra gli uomini lungo la storia non hanno che da trarre vantaggio dal riferimento a questo divino Modello. In particolare, alla luce del mistero rivelato della Trinità si comprende che la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda. /.../ La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale». (Benedetto XVI. *Caritas in veritate*, n. 54)

capace di prevenire una relazione egoistica tra i due e di aprirsi al terzo, indispensabile per l'autentica comunione. L'interpersonalità tra le persone umane è pertanto fondata sulla mediazione di Cristo, in virtù dell'unione ipostatica.

Il dogma di Calcedonia proclama in Cristo l'unità «senza separazione» e «senza confusione» tra la natura umana e divina in unica persona divina nella pericorese teandrica dell'essere «uno in Cristo Gesù» in virtù dello Spirito Santo (Coda 2011, 560). L'interpersonalità tra le persone umane consiste nell'abitare l'uno nell'altro senza cancellare sé e senza cancellare l'altro, ovvero si riconosce il darsi dell'altro nel darsi a propria volta. «Il rapporto tra la dinamica trinitaria della vita delle Persone divine e il rapporto, in Cristo, delle e tra le persone create in questo modo non è più soltanto di analogia, ma di mutua interiorità, resa gratuitamente disponibile dall'incarnazione del Figlio di Dio e dal dono pasquale dello Spirito». (561)¹⁸

La conseguenza di tale concezione è che la comunione autentica, quella rivelata dalla Trinità è possibile solo a patto della dedizione, del dono, della kenosi assolutamente libera, altrimenti vita di qualsiasi comunità e della società è destinata a rimanere segnata da tensioni, divisioni, guerre che contraddicono la realizzazione del piano divino (cfr. Gv 17,21). Nella teologia cattolica il primo a dedicarsi all'argomento fu H. U. von Balthasar (1999, 301), convinto che ogni amore vero tra gli uomini può provenire soltanto dalla kenosi «del cuore paterno nella generazione del Figlio» in cui «sta già incluso ogni altro possibile dramma tra Dio e un mondo, dal momento che un mondo può avere il suo luogo soltanto all'interno della differenza del Padre e del Figlio, tenuta aperta e insieme superata dallo Spirito Santo». Le intuizioni di von Balthasar furono recepite sia dalla riproposta della cosiddetta ontologia trinitaria¹⁹, sia da diversi teologi che prendono spunto dalla fenomenologia del dono (Repole 2019, 101–156).

3.4 L'uomo e il cosmo

Abbiamo già sottolineato la visione antropocentrica della «Gaudium et spes»: tutto nel mondo è stato fatto per l'uomo – «centro e vertice» (GS 12), certo non per sfruttamento sfrenato e distruzione, ma affinché anche attraverso il rapporto con la natura l'uomo possa raggiungere la propria fine – Dio, «attuare la sua integrale vocazione» (GS 35) che comprende anche la salvezza del creato (cfr. Rom 8,19-21; 1 Cor 15,28). L'argomento dell'interdipendenza dell'uomo e del creato

¹⁸ Una tale concezione spiega perché l'uomo maturi come persona non solo nel suo rapporto con Cristo, ma anche nel rapporto con l'altro in Cristo. «In-Cristo il rapporto intersoggettivo si realizza nella logica pericoretica del dono di sé all'altro e dell'accoglimento in sé dell'altro nello spazio di novità/apertura dello Spirito Santo: secondo la dinamica pasquale di morte-resurrezione, e cioè di dono di sé che apre al pieno autopossesso di sé nella libertà della relazione all'Altro/altro». (Coda 2011, 562) Non si tratta semplicemente del rapporto «faccia a faccia» personalistico dei due, ma indefinitamente aperto che non tocca solo il prossimo con cui direttamente mi incontro, ma ciascun uomo e anche le istituzioni e la società.

¹⁹ Fu proprio per i 70 anni di H. U. von Balthasar che Klaus Hemmerle, considerato l'autore che riscoprì l'ontologia trinitaria, scrisse il suo *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (1976). Oggi è in corso una viva ricerca in questo campo, che propone la rilettura di tutta la teologia come possibilità di recuperare l'ontologia attraverso «la presa di coscienza del rapporto complesso fra la filosofia greca e la rivelazione ebraico-cristiana, lungo il corso della formazione della cultura occidentale». (Coda 2011, 557)

viene espresso da GS 36, che parla dell'autonomia dell'uomo ovvero del fatto che Dio ha affidato il creato all'essere umano, sottolineando che il potere dell'uomo tuttavia non è illimitato, assoluto, ma relativo. L'uomo non ha il diritto di sfruttare e distruggere la natura. Gli è lecito solo usare e sviluppare ciò che il Creatore ha posto nel creato come potenzialità affinché anche esso possa raggiungere la pienezza in Dio.

Si tratta di un elemento nuovo del magistero non legato direttamente alla questione antropologica, ma piuttosto alla preoccupazione degli scienziati di un rapporto troppo stretto tra attività umana e religione. Il punto che la Costituzione vuole sottolineare è che il mondo creato possiede un insieme

«di leggi e valori che sono propri delle cose create e delle società, di fronte ai quali l'uomo può e deve assumere un atteggiamento positivo, mediante un graduale processo di scoperta, uso e ordinazione, perché essi rispondono non solo a un'istanza di carattere storico-culturale, ma anche teologica». (Ancona 2020, 258)

Su questa base la Costituzione invita in primo luogo all'attenzione e alla considerazione seria di questa realtà, in secondo luogo all'epistemologia rigorosa, propria di ogni scienza e settore del pensiero umano, e al rispetto delle norme morali, il cui fondamento ultimo è il valore dell'uomo creato ad immagine di Dio. Il creato non può essere staccato da Dio, perché «la creatura senza il Creatore svanisce». (GS 36)

Due anni dopo il Concilio, fu pubblicato l'ormai famoso articolo di Lynn White «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis»²⁰, in cui egli punta il dito contro i cristiani e la loro interpretazione di Gen 1,28 ovvero il comando di Dio all'uomo di «dominare» la terra, e di conseguenza li considera responsabili della crisi ecologica²¹. A distanza di 60 anni il suo scritto sembra più profetico che offensivo e ancora di più invita a ripensare e a non rigettare l'antropocentrismo cristiano, ma a distanziarsi solo da quello sbagliato. Papa Francesco ultimamente nella «Laudate Deum» (67) ha parlato di un «antropocentrismo situato», una espressione non comunemente compresa e recepita, ma che in fondo vuole sottolineare la molteplicità delle relazioni che l'uomo deve considerare e rispettare. Nonostante lo sviluppo dell'esegesi e della teologia biblica, infatti, insistiamo ancora troppo sull'errata interpretazione di Gen 1,28 in duplice senso: o insistendo sull'uomo «padrone» della terra o spogliandolo dalla sua dignità unica nell'universo, accomunando tutte le creature allo stesso livello. La prima visione fu almeno in parte consolidata nella svolta antropologica fondata sull'*ego* cartesiano, da cui proviene un «antropocentrismo assiologico», in cui il soggetto individuale è il criterio assoluto di ogni verità e bontà e che porta a un «antropocentrismo predatorio», che

²⁰ (*Science*. NS. Vol. 155, No. 3767 (10 March 1967):1203–1207).

²¹ Per una risposta da parte dei biblisti su quanto le tesi di White siano inconsistenti vedi: J. Barr. 1974. «Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament». in: *Ecology and Religion in History*. D. and E. Spring. New York: Harper & Row. E più recente: J. Blenkinsopp. 2004. *Creation, the Body, and Care for a Damaged World*. in: *Treasure old & new. Essays in the Theology of the Pentateuch*, 36–52. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans.

concede al creato solo il valore strumentale. Ora la «*Gaudium et spes*» rigetta decisamente tale antropocentrismo. Il suo, come del resto anche quello biblico, è un «antropocentrismo epistemologico» basato sul fatto che noi possiamo guardare al mondo solo attraverso la nostra esperienza, la nostra situazione sociale e culturale, attraverso il nostro sguardo possibilmente purificato dalla grazia o tanto più corretto quanto vissuto nella comunione con Dio e nella comprensione del suo piano di salvezza. Non abbiamo un'altra visuale. Il comando di «dominare e sottomettersi la terra» pertanto non dà via libera allo sfruttamento e alla distruzione, ma alla relazione con cui l'unico Signore (*Dominus*), di cui l'uomo e la donna sono immagine, si occupa di ogni singolo essere, ogni creatura. L'uomo è dunque chiamato a essere giardiniere, pastore, sacerdote del creato, colui che lo porta a Dio. L'usurpazione del potere ricevuto da Dio, pertanto, non provoca solo la distruzione della natura, ma anche la sua ribellione. Il cosmo non è passivo, non subisce supinamente la violenza e lo sfruttamento da parte dell'uomo, ma «risponde». Siamo sempre più testimoni e vittime di fenomeni climatici come tempeste, uragani, tornado, siccità... D'altro canto non condividiamo che tutte le creature abbiano lo stesso valore, perché solo l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, solo lui chiamato a diventare figlio²².

Oggi, senza sminuire la gravità della crisi ecologica alla quale il magistero pontificio ha dedicato vari interventi e interi documenti²³, potremmo considerare che non tutte le catastrofi ambientali di cui siamo testimoni sono conseguenza dell'agire umano. La vita sulla terra è segnata da sofferenza, dolore, estinzione, morte fin dall'inizio, e cioè da 3,7 miliardi di anni, mentre l'uomo è apparso circa 200.000 anni fa. A chi attribuire quindi la responsabilità per la sofferenza, la corruzione e la morte, per un numero così elevato di vittime? A quel Dio che la Bibbia presenta come buono, generoso, amorevole verso ogni creatura? Sono domande scomode, almeno per quella teologia che crede di avere tutto sotto controllo, di intendere tutto, di possedere le risposte ascrivendo ogni sofferenza alla libertà creata. Sono questioni che oggi vengono affrontate da quella corrente teologica che viene definita *deep incarnation*.

²² Il documento della Commissione Teologica Internazionale «Comunione e servizio» (2004) dedica tutto un capitolo al posto dell'uomo nel creato (cfr. specialmente nn. 57–59), ma anche al posto del creato nel piano di Dio. «Nel disegno providenziale della creazione, il Dio uno e trino ha voluto non solo creare un posto per gli esseri umani nell'universo, ma anche, e in ultima analisi, riservare ad essi uno spazio nella sua stessa vita trinitaria». (n. 68) Dentro questo quadro la Commissione Teologica Internazionale apre la riflessione sulla connessione di tutte le creature e la responsabilità dell'uomo per la terra che i membri della stessa Commissione stanno investigando nel quinquennio in corso. Una spiegazione ancora più acuta e approfondita del posto della persona umana nell'universo secondo il piano di Dio emerge dal documento della Pontificia Commissione Biblica «Che cosa è l'uomo?» (2019).

²³ Giovanni Paolo II senza riserve dice che la crisi ecologica è conseguenza di un «errore antropologico». («*Centesimus annus*», n. 37) Anche Benedetto XVI, a più riprese, ha toccato la questione, parlando non solo del rapporto giusto con l'ambiente naturale, ma di una reciprocità del rapporto verso la natura e verso la sua stessa persona e quella del prossimo. («*Caritas in veritate*», n. 48) Papa Francesco a sua volta insistentemente illumina l'argomento della «ecologia integrale» e «conversione ecologica». Già in «*Evangelii Gaudium*» nn. 222–225 offre i principi con i quali considerare la questione, che viene sviluppata in «*Laudato si*», «*Querida Amazonia*» e «*Laudate Deum*».

Si tratta di una proposta per la prima volta espressa dal teologo luterano Niels Gregersen, il quale ha collegato la sofferenza del creato, la crudeltà dei processi evolutivi con l'incarnazione e la croce di Cristo. La morte fisica, biologica, in questa prospettiva, non può essere la conseguenza del peccato dell'uomo, perché esisteva già milioni di anni fa prima della comparsa dell'uomo. La morte è «uno dei modi con cui Dio crea qualcosa di nuovo nell'evoluzione» (Gregersen 2001, 198). L'autore si rende conto che questa visione non è affatto consolante per le creature che soffrono, per questo fa un altro passo teologico, cioè cristologico. Egli punta sulla teologia della croce, ribadendo che il vero carattere di Dio viene rivelato nella croce di Cristo. Se Egli è «l'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8), allora l'auto-donazione di Dio, il suo amore kenotico caratterizzerà ogni sua azione, creazione inclusa. (Gregersen 2001, 203) Scrive l'autore:

«In questo contesto, l'incarnazione di Dio in Cristo può essere compresa come una radicale o 'profonda' incarnazione, ovvero un'incarnazione nel tessuto biologico stesso dell'esistenza e nel sistema della natura. Compresa in questo senso, la morte di Cristo diviene un'icona della co-sofferenza redentrice di Dio con ogni forma di vita senziente così come con le vittime della competizione sociale. Dio patisce i costi dell'evoluzione, il prezzo incluso nel patimento della selezione naturale». (Gregersen 2001, 205)

In questo modo l'uomo nella sofferenza non è più solo, anzi possiamo fare un passo ulteriore. Se Gesù è fin dall'eternità la parte integrante dell'identità di Dio, Dio stesso è presente in mezzo alla sofferenza di tutte le creature, la sta trasformando, la redime. La redenzione delle creature non razionali non è certo consapevole, ma è reale perché Dio condivide le loro vite.

Nella teologia cattolica la proposta della *deep incarnation* viene seguita da Celia Dean-Drummond, biologa e teologa, che parte dalla teodrammatica di Hans Urs von Balthasar. Ella vede il carattere drammatico della croce coerente sia con il grande dramma del fenomeno evolutivo di cui parla la scienza sia con la visione teologica che presenta l'unione del Verbo con la condizione fragile, corruttibile e mortale della natura creata. Secondo la teologa britannica, il dramma della croce rivela il dramma dello svuotarsi del cuore del Padre nel generare il Figlio, un dramma che si perpetua nel dramma della creazione e redenzione (Dean-Drummond 2015, 200–201). L'altro noto rappresentante di questa corrente teologica fu Denis Edwards che, riflettendo sulle stesse domande di fondo, si rifece alla teologia di Ireneo, Atanasio e Karl Rahner²⁴.

²⁴ Edwards è autore di diversi libri sull'argomento: *The God of Evolution: A Trinitarian Theology* (1999); *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology* (2005); *Ecology at the Heart of Faith* (2006); *Partaking of God: Trinity, Evolution and Ecology* (2014); *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creatures* (2019).

4. Conclusione

Siamo partiti da alcune grandi intuizioni antropologiche della Costituzione «*Gaudium et spes*» e abbiamo cercato di illuminare qualche sviluppo nella teologia post-conciliare senza pretesa di essere esaustivi. Gli autori che si sono occupati della teologia del Concilio tra novità, proposte, snodi teologici, liturgici, pastorali e altri, hanno osservato non di rado che la teologia ivi sviluppata è occidentale e solo occidentale: per un verso a causa dell'impossibilità di uno sviluppo indipendente delle teologie locali dovuta al regime rigido e obbligatorio di rimanere nei limiti delle categorie tomiste, per l'altro a causa delle scarse possibilità e risorse della ricerca su basi solide tanto umane, quanto materiali. Oggi si sente sempre di più la richiesta di dare voce alle teologie del cosiddetto «globo sud», perché come afferma la Commissione Teologica Internazionale nel documento «Teologia oggi» (2012):

«La pienezza e la ricchezza di rivelazione sono troppo grandi per essere colte da una sola teologia e, poiché sono recepite in modi diversi dagli esseri umani, di fatto danno luogo a teologie molteplici. Nella sua diversità, tuttavia, la teologia è unita nel servizio all'unica verità di Dio. L'unità della teologia, quindi, non richiede uniformità, ma piuttosto un unico focalizzarsi sulla Parola di Dio e un'esplicazione delle sue innumerevoli ricchezze da parte di teologie in grado di parlare e comunicare tra loro». (n. 5)

Una sfida per niente facile, ma reale e attuale, una missione in un mondo sempre più globalizzato che impoverisce le coscienze e i cuori. Ma, se ci limitiamo all'antropologia, oggi dove si sente di più l'esigenza di ascolto e riflessione? Sicuramente è necessario da una parte il dialogo con la filosofia, ma anche con le religioni non-cristiane e la sapienza millenaria dei popoli della terra, dall'altra serve un dialogo coraggioso e proficuo con le scienze, soprattutto naturali, altrimenti la teologia sarà sempre più estranea alla vita della gente.

Oggi non meno che nel passato sono ancora aperte le domande sull'essere dell'uomo nella sua dimensione psico-fisica. Se nel XX secolo fu attuale il problema del rapporto tra mente e cervello, l'intelligenza artificiale oggi sposta l'attenzione sul rapporto tra mente, una categoria centrale che definisce l'umano fin dagli albori del pensiero filosofico, e macchine che possono essere capaci «di produrre risposte appropriate, cioè quelle che vengono associate all'intelletto umano, a prescindere dalla modalità con cui tali risposte vengono generate», ma escludono le emozioni, la creatività, il senso estetico, morale e religioso. («*Antiqua et nova*», n. 4)

E non solo. Siamo anche testimoni dell'incapacità di accettare la fragilità umana e quindi della volontà di rendere l'uomo immortale con l'aiuto della tecnica e della tecnologia, che pongono una serie di interrogativi sull'identità del corpo e della persona umana e sul suo vero valore, che utopicamente vuole essere legato a questa terra e a questa vita fisica, nonostante la scienza oggi affermi chiaramente l'inevitabilità della fine del pianeta Terra e del nostro cosmo, proponendo vari scenari non necessariamente dipendenti dalla crisi ecologica. La scienza dice chia-

ramente che il cosmo attuale non può rimanere in eterno, non ne è predisposto, tanto meno l'uomo, questa canna, la più fragile tra tutte (Pascal 2021, 347).

Il cristianesimo, appoggiandosi da una parte al concetto di uomo, ne ha sempre sostenuto la superiorità rispetto al mondo materiale, meccanico, dal momento che come essere trascendente sta dalla parte di Dio ed è per questo capace dei rapporti personali. Dall'altra ha insistito che ogni creatura, le persone e ogni realtà mondana hanno un inizio e una fine. Tutti e due sono misteriosi, ma non terrificanti, rivolti contro l'uomo, perché il punto di partenza e il punto di arrivo, come pure tutto ciò che è in mezzo, sono di Dio, che in Gesù Cristo, Alfa ed Omega, si è rivelato come Amore. La teologia è chiamata ad esplorare Dio Amore e alla sua luce la vocazione dell'uomo, Sua immagine, che è irrevocabile: Dio ha voluto assumere l'uomo nella vita trinitaria in Cristo e continua a fare tutto per realizzare questo suo piano inaudibile, nonostante le prognosi di autodistruzione dell'uomo e le scelte drammatiche di singoli e gruppi che ne sembrano compromettere la realizzazione. Il Padre ci raccoglierà nel Figlio in forza dello Spirito Santo, perché ci ha creati in Lui e per Lui, per la vita senza fine. Nel suo piano c'è spazio per tutti e tutto, di ogni tempo e di ogni luogo, per tutti i tratti individuali e culturali. In esso c'è misteriosamente spazio anche per il nostro distacco dall'Amore, ma pure la Via per superarlo. La teologia non potrà mai dire tutto su questa predestinazione meravigliosa. In ogni tempo, fino all'ultimo giorno, dovrà essere in ascolto della Parola che Dio pronuncia, offrire le ragioni della gioia e della speranza finché il cammino dell'umanità non raggiunga il compimento. In ogni tempo dovrà trovare l'ermeneutica capace di spiegare ai contemporanei il mistero di Dio di cui tutti facciamo parte. Oggi, senz'altro, è molto eloquente il fatto che ci scopriamo sempre più legati gli uni agli altri: «Tutto è connesso». («Laudato si», 138) Si tratta di una verità fondata nel mistero di Dio e oggi resa manifesta sia per la tecnologia sia per i fenomeni come la recente pandemia. La teologia è chiamata a spiegare questa relazionalità fondamentale non come un dato sociologico o naturale, ma nella sua gravidanza teo-logica, come fonte di speranza, come grazia che ci custodisce e interpella e attende la risposta libera e grata.

Abbrezzazioni

GS – Concilio Vaticano II 1965 [Gaudium et spes].

DH – Denzinger e Hünermann 2010.

Riferimenti bibliografici

Ancona, Giovanni. 2020. Commento a GS 1–45. In: S. Nocetti e R. Repole, edd. *Commentario ai documenti del Vaticano II. Gaudium et spes*. Vol. 8, 163–296. Bologna: EDB.

Balthasar, Hans Urs von. 1999. *TeoDrammatica*. Vol. 4. Milano: Jaca Book.

Barth, Karl. 1947. *Kirchliche Dogmatik: Die Lehre von der Schöpfung*. Vol. 3/1. Zürich: Evangelischer Verlag AG Zollikon.

Benedetto XVI. 2009. *Caritas in veritate*. Città di Vaticano: LEV.

Betschart, Christof. 2022. *L'umano, immagine filiale di Dio: Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*. BTC 213. Brescia: Queriniana.

Bianchini, F. 2017. *Figli nel Figlio: La categoria della figliolanza nelle lettere di Paolo*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

- Brambilla, Franco G.** 2007. *Antropologia teologica: Chi è l'uomo perché te ne curi*. Brescia: Queriniana.
- Brancaccio, Francesco.** 2006. *Antropologia di comunione: L'attualità della Gaudium et spes*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Ciola, Nicola.** 2012. Un'antropologia declinata cristologicamente: rilettura della *Gaudium et spes* 50 anni dopo. In: A. Sabetta, ed. *Ambula per hominem et pervenies ad Deum: Studi in onore di S. E. Mons. Ignazio Sanna*, 49–70. Roma: Studium.
- Colombo, Giuseppe.** 1970. La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico. *La Scuola cattolica* 98:477–511.
- Commissione teologica internazionale.** 2004. *Comunione e servizio: La persona umana creata a immagine di Dio*. Città di Vaticano: LEV.
- . 2012. *Teologia oggi: Prospettive, principi e criteri*. Città di Vaticano: LEV.
- Concilio Vaticano II.** 1965. *Gaudium et spes. Costituzione pastorale*. Vaticano, 7. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html
- Congar, Yves.** 1967. La théologie au Concile: Le 'théologiser' du Concile. In: Yves Congar, ed. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Parigi: Cerf.
- Cozzi, Alberto.** 2013. *Manuale di dottrina trinitaria*. Brescia: Queriniana.
- Dean-Drummond, Celia.** 2015. The Wisdom of Fools?. A Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation. In: Nils Henrik Gregersen, ed. *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, 177–202. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Denzinger, Heinrich, e Peter Hünermann, ed.** 2010. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dicastero per la dottrina della fede, e Dicastero per la cultura e l'educazione.** 2025. Antiqua et nova: Nota sul rapporto tra l'intelligenza artificiale e intelligenza umana. Città di Vaticano: LEV.
- Francesco.** 2015. *Laudato si' [Sulla cura della casa comune]*. Lettera enciclica. Città del Vaticano: LEV.
- Gregersen, Niels Henrik.** 2001. The Cross of Christ in an Evolutionary World. *Dialog: A Journal of Theology* 40:192–207.
- Hall, Douglas J.** 1986. *Imagining God, Dominion as Stewardship*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Jeremias, J.** 1966. *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kasper, Walter.** 1984. *Il Dio di Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana.
- Ladaria, Luis F.** 1987. L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II. In: R. Latourelle, ed. *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962–1987*, 939–951. Assisi: Cittadella.
- . 1992. *Introduzione all'antropologia teologica*. Casale Monferrato: Piemme.
- . 2006. L'antropologia cristiana come proposta di un nuovo umanesimo. In: Luis F. Ladaria, ed. *Gesù Cristo salvezza di tutti*, 27–54. Bologna: EDB.
- Pascal, Blaise.** 2021. *Pensieri*. A cura di Bruno Nacci. Torino: UTET.
- Peppard, M.** 2011. Adopted and Begotten Sons of God: Paul and John on Divine Sonship. *CBQ* 73:92–110.
- Pontificia commissione biblica.** 2019. *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*. Città del Vaticano: LEV.
- Rahner, Karl.** 1957. Anthropologie, theologische A. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 1/2, 618–627. Freiburg im Breisgau: Herder.
- . 1965. Problemi della cristologia d'oggi. In: *Saggi di cristologia e di mariologia*, 3–91. Roma: Edizioni Paoline.
- Ratzinger, Joseph.** 2012. Zur Pastoral Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 7/2, 795–896. Freiburg: Herder.
- Repole, Roberto.** 2019. *La Chiesa e il Suo dono: La missione fra teologia ed ecclesiologia*. Brescia: Queriniana.
- Scanziani, Francesco.** 2020. Introduzione: *Gaudium et spes*: nel conflitto delle interpretazioni. In: S. Nocetti e R. Repole, ed. *Commentario ai documenti del Vaticano II. Gaudium et spes*. Vol. 8, 15–117. Bologna: EDB.
- Scola, Angelo.** 2000. *Gaudium et Spes*: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità. In: R. Fisichella, ed. *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, 82–114. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Visala, A.** 2014. *Imago Dei, Dualism, and Evolution. A Philosophical Defense of the Structural Image of God*. *Zygon* 49, nr. 1:101–120.