



Saverio Finotti

UOMO E DIO: *simili*
nel Mistero

Un percorso di antropologia teologica


GRAPHE.IT
edizioni

Techne
nuova serie

13

www.graphe.it

catalogo, libri in uscita,
interviste, commenti, blog

Saverio Finotti

UOMO E DIO: *simili
nel Mistero*

Un percorso di antropologia teologica


GRAPHE.IT
edizioni

2016

I edizione, *settembre 2016*

© 2016 Graphe.it Edizioni di *Roberto Russo*
via della Concordia, 71 - 06124 Perugia
tel +39 075.96.97.410 - fax +39 075.96.91.473
www.graphe.it • GraphoMania • Animot • graphe@graphe.it

ISBN 978-88-97010-99-9

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

IN COPERTINA: © Peter Zelei, *Vintage card with reaching hands* - Mammuth (CONTRIBUTOR)

FOTO IstockPhoto by Getty Images

IMPAGINAZIONE E GRAFICA: Eugenia Paffile

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale,
con qualsiasi mezzo (compresi microfilm e copie fotostatiche),
sono riservati per tutti i paesi

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile
comunicare, nonchè per eventuali omissioni o inesattezze nella citazione delle fonti

Finito di stampare su carta riciclata nel mese di settembre 2016
per conto della Graphe.it Edizioni
da Digital Book - Città di Castello (Perugia)

*“ Carissimi, noi fin d’ora siamo figli di Dio,
ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato.
Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato,
noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è. ”*

(1GV 3,2)

1 PREFAZIONE

La trattazione antropologica si costituisce in teologia in tempi abbastanza recenti. Ciò non significa che nella lunga tradizione teologica sia venuta a mancare la dovuta attenzione all'uomo; questa discende direttamente dal cuore del cristianesimo, perché l'evento cristologico è *principio* e *forma* compiuta dell'uomo (cf. *Gaudium et spes* 22). Tuttavia un'attenzione singolare e organica all'uomo è un portato della modernità che, nella scia dell'umanesimo e del rinascimento, colloca l'uomo al centro di tutto il sapere. Seppure con un grave ritardo, l'evento conciliare e la successiva riflessione hanno aperto la strada per il dialogo tra le prospettive cristiane tradizionali sull'umano e il pensiero moderno, ovvero la «svolta antropologica», legata al nome di K. Rahner. Eppure, tale contributo teorico ha generato un'attenzione antropologica più diffusa, ma anche più generica, che ha finito in taluni casi per corrompere la singolare visione cristiana dell'uomo, cedendo talvolta a forme sospette di «riduzione antropologica». Criticamente ripensata in base a siffatte provocazioni culturali, l'attuale configurazione teologica dei temi sull'umano, universalmente conosciuta come *antropologia teologica*, è spronata a formulare una risposta al contempo ortodossa e stimolante.

Pertanto, risulta positivo l'intento del presente testo di assumere il dialogo – discorso (*lógos*) tra (*diá*) persone – quale chiave ermeneutica che giustifica il procedere scientifico. La recente antropologia filosofico-teologica risulti marcata dall'intenzionalità di un recupero della dimensione soggettiva della persona, che va ad accompagnarsi ad una modalità inedita di guardare l'essere umano quale *essere strutturalmente dialogico*. Infatti, sebbene «incomunicabile» nella sua unicità ed irripetibilità, ed in grado di governare se stessa, la persona raggiunge la sua pienezza nella comunità, nella solidarietà con gli altri. L'individuo è chiamato a formare una *communio personarum* con altri esseri umani, e questo avviene mediante la «partecipazione», concetto filosofico che evidenzia una forma intersoggettiva di agire insieme agli altri. In più, i termini «reciprocità» e «unidualità» mettono in luce l'uomo e la donna come persone chiamate a costruire la loro personalità secondo questo processo dialettico di interazione, di comunione interpersonale. Nucleo essenziale della riflessione diventa, in tal senso, la ricomprensione dell'uomo a partire dalla «parola», riconosciuta quale dimensione non occasionale, che interessa la persona nella sua integralità.

Ma, se l'essere umano si fa colloquio con l'altro, è perché ha maturato in profondità il suo essere costituito e salvato dall'Amore trinitario e vincolato a quella verità più grande che è Gesù Cristo, Parola eterna che si lascia dire nelle parole

e nei linguaggi del nostro tempo. Si tratta di una visione ontologica della persona intera, capovolgendo la concezione greco-occidentale (ossia, l'autoreferenzialità dell'«io» in ossequio al principio di identità aristotelico), ma anche quella del personalismo in cui è l'«io» che *va* ad un «tu». Nella concezione della mistica cristiana, infatti, l'«io» *viene* da un Tu (Dio) e si conosce nel «Tu» di Cristo. «Conósciti in Me» (cf. *Poesia* 8) è l'invito che S. Teresa d'Avila riceve da Cristo stesso, ed in questo invito si colloca la chiave interpretativa circa la domanda universale su «chi è l'uomo». In questo senso, asse portante dell'antropologia teologica è la categoria di «esperienza», sintetizzata nell'assioma cristologico: «Conoscendo Dio impareremo a conoscere noi stessi» (*1Mansioni* 2,9). Ed è questa la novità assoluta che la Santa, dopo averla «sperimentata molto», propone a tutti quale *cognitio Dei experimentalis*.

È, dunque, l'economia di Cristo e dello Spirito ad esprimere in modo massimo ed inaudito l'amore totalmente gratuito (*agape*) di Dio, che si attua quale umile e grazioso (*charis*) abbassamento, in vista di una comunione rispettosa dell'alterità (*koinonia/perichoresis*). Ivi è la chiave di tutto il cristianesimo: non solo vittoria dell'amore sul male e sulla morte, ma anche definitiva e piena congiunzione del divino e dell'umano, un segreto ultimo del manifestarsi dell'amore crocifisso e glorioso, che Vladimir Solovëv esprime con il concetto «Divino-umanità».

Questa partecipazione mistica alla divina pericoresi d'amore trinitaria è la novità soprannaturale descritta dai santi, quando parlano della loro esperienza interiore di comunione e di amore con Dio, che fa riferimento alla teologia giovannea del «rimanere in Cristo» e del «dimorare nel suo amore». Questa verità di fede, che inizialmente è amicizia con Cristo – mediante la conformità alla sua Parola – tende a un vincolo d'amore sempre più intenso con Dio. L'esperienza cristiana non è, quindi, una semplice esperienza umana spirituale generica, giacché il suo contenuto soprannaturale, ossia la grazia santificante, oltrepassa l'ambito formale delle facoltà e dei sensi umani. Essa è, piuttosto, un cum-vivere ontologico dell'uomo con Dio, ovvero un vissuto continuo: sebbene finito, il credente acquista per grazia la capacità infinita di amare, in modo che quanto più cresce il suo *cum-vivere* con Cristo nell'amore, tanto più cresce il suo *cum-scire*, o il suo conoscere insieme a Gesù. L'evento di Gesù Cristo e l'essere umano diventano così protagonisti della storia. Ed è questo l'orizzonte onde si svolge la riflessione teologica, illuminando numerosi nodi pratici e speculativi relativi al tempo presente, in particolare quelli legati alla scienza e alla bioetica.

Ci congratuliamo con l'autore di questo libro, e facciamo i nostri migliori auguri affinché esso contribuisca a far capire al lettore, e soprattutto agli studenti, l'eccelsa dignità della persona umana, redenta dal Cristo e a Lui unita.

ADRIAN ATTARD

(Docente alla Pontificia Facoltà Teologica Teresianum
e all'Università di Malta)

INTRODUZIONE

1 | *La dialogicità come fondamento e metodo*

Questo lavoro è sostanzialmente una proposta di percorso teologico che muove da una doppia consapevolezza: uomo e Dio sono accomunati da una similitudine d'identità che è quella del mistero! Questo dato ci offre il luogo specifico d'investigazione che non può non essere l'antropologia teologica, ma prima di capire cosa tratta nella realtà questa materia della teologia è bene collocarla necessariamente da un punto di vista sia storico che di contributo inter-disciplinare. L'antropologia teologica non appartiene alle scienze del *trivio* né del *quadrivio*¹ e neppure è nata autonomamente, anzi è una scienza piuttosto recente risalente all'epoca dell'illuminismo (XVII-XVIII sec.) e il contesto della sua applicazione è stato primariamente conferito a tematiche della creazione con ovvio riferimento al libro della Genesi. L'intenzione originaria di questa disciplina, in piena sintonia illuminista, era quella di confermare una costante relazione di rapporto tra Dio e uomo con questo principio senz'altro vero ma non semplice né assoluto: l'uomo è il centro del creato!

Già verso la fine del secolo scorso, il teologo tedesco Otto H. Pesch affermava che coi dati acquisiti dalle scienze *recenti*² intorno alla persona non è più possibile per l'antropologia teologica risolvere il mistero dell'identità dell'uomo e della sua relazione con Dio partendo da lì; ora occorre coinvolgere il concetto di *Grazia* e di *Giustificazione* presente nella dinamica della rivelazione intesa, quest'ultima, non tanto come la storia del popolo d'Israele quanto come il contenuto del rivelarsi continuo di Dio e del conseguente svelamento della verità sull'uomo. La forma con cui tale rivelazione prende espressione è quella del *dialogo*, strumento in cui il manifestarsi di Dio è posto come *possibilità* per l'uomo.

1 L'insieme delle arti liberali oggetto di studio nelle scuole e negli *studia* del primo millennio dopo Cristo in occidente. La classificazione medievale delle materie d'insegnamento ebbe origine diretta dalle opere del retore Marziano Capella che, nel V secolo, fissò il loro numero a sette, dividendo in grandi linee l'ambito letterario da quello scientifico. Al primo, il *trivio*, corrispondevano i rudimenti della politica e degli studi linguistico-filosofici: la *grammatica*, la *retorica* e la *dialettica*. Il secondo, il *quadrivio*, comprendeva le materie scientifiche: *aritmetica*, *geometria*, *astronomia* (astrologia) e *musica*. Dopo la codificazione dell'insegnamento superiore nelle università cittadine, trivio e quadrivio divennero le materie propedeutiche alle lauree in diritto e, soprattutto, in teologia e furono inserite nella facoltà delle arti.

2 Per *recenti* intendiamo sia come novità disciplinare in campo scientifico come la psicologia, la sociologia ecc. e sia come applicazione di nuove metodologie d'indagine in scienze affermate quali la medicina, la filosofia ecc.

Nei vecchi manuali di teologia, l'antropologia teologica era il prodotto finale di quattro filoni confluenti: la creazione, il peccato originale, la grazia e i novissimi e si sviluppava su di una base prevalentemente logico-filosofica, secondo gli schemi della neoscolastica. A partire dal Vaticano II, essa ha subito un processo di rinnovamento e di sviluppo, al punto tale da proporsi come una scienza a parte; ciò che ha promosso tale evoluzione furono tre elementi fondamentali: un rinnovamento biblico che si stacca dalla filosofia, una maggiore attenzione alla storia percepita, ora, come un insieme di eventi da cui traspare l'azione di Dio e ne assume il luogo privilegiato di incontro e di dialogo con l'uomo, la riscoperta della centralità della figura di Cristo che diventa la nuova chiave di lettura dell'uomo e della sua storia.

La struttura dialogica assunta dall'antropologia teologica diventa così il suo fondamento epistemologico costituendone il metodo, dando a essa la possibilità d'applicazione in un panorama scientifico ampio e rientrando nei parametri d'appartenenza a una consolidata prassi teologica. La direzione obbligata di questo percorso, dunque, non può che essere quella tracciata dalla *parola* che è strumento essenziale del dialogo e che progressivamente rivela il volto di Dio espresso nel racconto della creazione, nella Bibbia e nel Verbo fatto carne. La rivelazione biblica, però, non può essere il postulato con cui l'antropologia teologica si propone al dialogo con le altre discipline; il procedere al confronto con esse, infatti, premette un'accoglienza vera e onesta dei risultati raggiunti da altri campi del sapere intorno all'uomo, per applicare solo in un secondo momento il principio della rivelazione. La chiave ermeneutica che giustifica il procedere scientifico di tale disciplina si trova proprio nello strumento del dialogo che è, appunto, il Λόγος (parola - verbo) incarnato che è l'uomo Gesù: è Dio che si fa parola per farsi uomo ed è attraverso Gesù che Dio entra intensamente nella storia degli uomini portando a compimento l'opera della Rivelazione; *al centro del Vangelo - Parola non c'è una dottrina*, afferma il teologo tedesco Klaus Bergher, *ma una persona, anzi un volto; è la fine dell'invisibilità di Dio!*

Nel contesto di una concordanza biblica tra il prologo di san Giovanni e l'inizio del libro della Genesi si nota chiaramente che l'intenzione dell'evangelista è quella di comunicare che con l'incarnazione del Verbo ha inizio una nuova creazione non nella struttura della forma ma nel contenuto esistenziale del creato che per Grazia entra e partecipa del mistero di Dio. È sempre in questo mistero di Dio che si manifesta il dinamismo dell'amore trinitario che impone il metodo dialogico come forma di conoscenza e di relazione; così la valenza teologico-relazionale propria del Λόγος plasma e dà forma non solo all'ontologia dell'essere ma anche a tutti i dinamismi autenticamente antropologici che in ogni relazione si esprimono nella ricerca onesta della verità. Illuminante è considerare che la radice tematica del termine Λόγος risale al verbo λεγο che significa *dire, parlare*, ma anche *legare, collegare*; l'evangelista Giovanni usa il termine con un'originale accezione semantica in una sorta di valenza *sim-bolica* letterale. Qui il Λόγος, a immagine del quale è stato costituito l'uomo, imprime in quest'ultimo non solo la forma ma pure questa capacità *logica e dia-logica* attraverso la quale ogni di relazione può essere autentica espressione della propria dimensione divina che, attraverso l'incarnazione

del Verbo, ci è stata costituzionalmente conferita. La dimensione dialogica, insita nel Λόγος segue il principio paolino del nesso tra i saperi che riconosce nell'uomo – immagine del Verbo incarnato – la sua convergente unità. Con straordinaria ispirazione, il teologo ebreo M. Buber dà la definizione di dialogo in riferimento alla rivelazione nella storia dell'Alleanza affermando che esso è *il principio secondo cui a partire da un tu, l'identità dell'io si precisa*³; a livello scientifico-teologico l'applicazione consapevole di questo principio di non autosufficienza è il rendersi conto che l'uomo raggiunge la sua pienezza ontologica solo nell'atto di riconoscere ovunque i segni della presenza di Dio creatore. Il Concilio Vaticano II, a sua volta, approfondisce che l'incarnazione è il centro su cui costruire la verità dell'uomo e di tutto il creato⁴; solo in Cristo, infatti, abbiamo la certezza di una sanata relazione tra l'uomo e l'intera creazione, perché basata sulla realizzazione del Regno di Dio. Pertanto a livello teologico, in ogni διά-λόγος (dialogo) vero e onesto è presente una concentrazione cristologica propria del procedere del Verbo – Λόγος che, caratterizzando un metodo, qualifica tutte le relazioni.

Il termine *metodo* (μετά-οδός) indica l'opzione di una via che sembra più conducente all'obiettivo che ci si è imposto, rispetto ad altre possibili. Secondo una precisa indicazione barthiana, il metodo scientifico deve corrispondere all'oggetto; applicando questo principio alla teologia, la via da seguire non è tanto una struttura argomentativa, quanto una persona: Gesù Cristo (cfr. Gv 14,6). Tre sono i livelli applicativi propri della dia-logicità come metodo in teologia: il primo è il *livello scientifico*; questo previene uno studio troppo circoscritto entro i confini specialistici della propria disciplina prendendo consapevolmente atto che se da una parte la Rivelazione accade unica nel suo genere è pur sempre aperta e coinvolgentemente possibile a tutti. È soprattutto a questo livello di lavoro che l'antropologia teologica applica la capacità di ascolto e di ricerca cogliendo l'indicazione metodologica propria della logica dell'incarnazione che vuole l'uomo assunto in tutte le sue manifestazioni ed espressioni per armonizzarlo col patrimonio della fede. Il secondo livello è quello *pastorale*: è relativo alla vita della chiesa e alla formazione dei credenti; esprime uno stile di relazione nello spirito del Concilio - con riferimento particolare alla Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et Spes*) - creando condizioni sempre più favorevoli per l'instaurarsi di un έτος sociale che abbia in vista il bene comune, definito tale in quanto bene più ampiamente condiviso. Il terzo è quello *culturale*: questo livello, coraggiosamente proiettato alla ricerca della verità complessa in modo assoluto a prescindere da vincoli di appartenenza, va al di là della fede ponendosi nel contesto della laicità.

La differenziazione di ambiti nei quali è applicata l'antropologia teologica non implica una diversità di obiettivo: la specificità peculiare del procedere teologico è e rimane pur sempre il fine salvifico della persona umana; tale proporsi all'intero mondo scientifico altro non è che l'esposizione sistematica dell'opera della Grazia divina e della giustificazione dell'uomo.

.....
 3 M. BUBER, *Il principio dialogico*.

4 GS 22.

2 | *Che cos'è l'antropologia teologica*

6

Premessa fondamentale a questo percorso è quella di lasciarci coinvolgere in una doppia domanda esistenziale che San Francesco d'Assisi così, in preghiera continuamente ripetendo, sintetizzava: *chi sei Tu, Signore, ... chi sono io?* Un *tu* e un *io* sono le condizioni fondamentali per cui si possa costruire un dialogo!

L'antropologia teologica si propone all'attenzione sia come disciplina che come vocazione intesa, quest'ultima, nei termini di *chiamata alla vita vera*. Intorno alla definizione di disciplina, va specificato che, in quanto antropologica, pone l'uomo al centro del suo interesse ed, in quanto teologica, riconosce Dio come fondamento della sua indagine; essa infatti ha le sue radici proprio nella Sacra Scrittura e specialmente nella rivelazione. Nell'ambito della ricerca scientifica che gli è propria, il legame tra Sacra Scrittura e rivelazione si mostra presto necessario e mutualistico non in conseguenza di una logicità sostenibile dell'annuncio cristiano ma per ovvia e naturale evoluzione dell'uno nell'altro. La Sacra Scrittura ci offre terreno fecondo nel quale Dio si fa conoscere e la rivelazione traduce questa conoscenza rendendocela accessibile. L'antropologia teologica è, dunque, quella disciplina che espone in modo unitario e sistematico la visione cristiana dell'uomo partendo dai dati della rivelazione. Da qui la giustificazione dell'atteggiamento dei teologi di ogni epoca, di ricercare ovunque i segni della presenza educante di Dio entrando nei circuiti della cultura a loro contemporanea sapendo, essi, che la rivelazione va ben oltre alle Sacre Scritture, o meglio, le sviluppa in un contesto assai più ampio del luogo a cui quest'ultime fanno riferimento. Da Bultmann a Bonhoeffer, da Rahner a Congar, da Barth a Tillich..., il risultato universalmente raggiunto è l'affermazione del cristocentrismo in teologia. La cristologia, infatti, costituisce il fondamento e il compimento dell'antropologia teologica. L'uomo creato a immagine e somiglianza del Dio *uni-trino*, è riconosciuto tale, dice san Paolo, in relazione all'*immagine* per eccellenza che è Cristo (cfr. Col 1,15; Eb 1,1-2), il Λόγος incarnato (cfr. Gv 1,1-18), specifica l'Evangelista Giovanni; *in realtà, solo nel mistero del verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo...*⁵, sintetizza la Tradizione.

L'aggettivo *teologica* dinnanzi ad *antropologia*, indica e qualifica la materia stessa che ha in Dio (θεός) la sua sorgente e il suo fine ma pure il suo continuo punto di riferimento nell'indagare; così come l'antropologia filosofica, invece, riferisce alla mediazione sull'uomo per mezzo della filosofia! Se tra antropologia teologica e rivelazione c'è dunque una relazione complementare ed esaustiva, come esiste, per esempio, tra parola e voce, tra cristologia e antropologia vi è una sorta di reciprocità ermeneutica che informa la rivelazione piena dell'uomo quale creatura che trova la sua ragione d'esistere solo in Cristo. È nella sua esperienza singolare che l'uomo sperimenta e vive la storicità stessa del Cristo: ogni persona fornisce un codice degli aspetti antropologico - esistenziali del mistero dell'incarnazione. Questa relazione tra la storia di Dio nel Figlio e la storia di ciascuno di noi ci permette

di concludere che nella verità del Λόγος incarnato, nella realtà della sua croce e nel mistero della sua resurrezione, si gioca, attraverso la nostra libertà, il senso della nostra vita e la verità sulla nostra esistenza.

Ma sbagliato sarebbe dire che Cristo si offra quale proposta per l'uomo, egli è piuttosto la sua *vocazione ultima*: “Con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo.... Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina”⁶. È lo Spirito Santo che rende universale questa chiamata concreta e divina: “ciò non vale solamente per il cristiano ma anche per ogni uomo di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia”⁷.

3 | *Da antropologia teologica ad antropologia mistica*

Possiamo definire l’antropologia teologica come il tentativo riflesso dell’uomo volto a raggiungere la comprensione di sé per mezzo della rivelazione che accade nell’esistenza di ciascuno come esperienza personale di svelamento di un Dio Creatore che accompagna l’uomo attraverso l’accadere storico di eventi e di incontri. Necessaria è dunque l’attenzione della creatura a questo continuo manifestarsi di Dio che intuito e, seppur limitatamente, gustato appaga fatica e impegno portandola al soddisfarsi non solo nel luogo delle relazioni umane ma anche e soprattutto nella mistica contemplazione. La mistica si offre come approdo più appropriato per un percorso antropologico che contempli la persona come incontro-dialogo con Dio, nella consapevolezza di una vocazione ontologica che accomuna l’uomo e il suo Creatore in un rapporto profondo d’amore; del resto la mistica considerata in tutta la sua ricchezza, è il nucleo centrale della fede cristiana, della spiritualità e della teologia.

Il riconoscimento della mistica come disciplina teologica indipendente non lo si è ancora avuto: da Jean Gerson (1363-1429) sino all’inizio del ‘900 essa era associata allo studio della morale e inquadrata come il risultato di un graduale cammino di perfezionamento personale; attraverso un lavoro di rivisitazione storica e scientifica, è di Karl Rahner il merito di averla valorizzata a tal punto da poterla legittimamente inserire nel campo più ampio della dogmatica. San Tommaso D’Aquino e San Giovanni della Croce ci mostreranno che la mistica non ha nulla a che fare con intuizione e sentimento e che la sua credibilità assunta a metodologia è accreditata dalle verità di fede di cui si serve e a cui approda. L’opera di san Giovanni della Croce è grandemente generosa di aspetti teologici profondi e impegnati e, tra questi, quello antropologico è indubbiamente il più

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

battuto e importante; proprio la sua profonda riflessione sul rapporto tra l'uomo e Dio è di efficace e costruttiva provocazione per l'uomo moderno, poiché non lo illude con la predestinazione della salvezza, ma lo stimola a rispondere alla verità della sua persona. Il Concilio Vaticano II ha con forza evidenziato l'urgenza di riprendere in considerazione il valore e il senso della trascendenza per una vita dell'uomo affinché oltre a essere concreta sia anche pienamente vera⁸. Il sistema del *dialogo* tra l'uomo e Dio sostenuto anche da san Giovanni della Croce è di grande attualità: questo fa uscire l'uomo da se stesso aiutandolo - intravedendo un luogo appetibile - a liberarsi dalle proprie passioni per incamminarsi decisamente in un rapporto *verticale* con Dio; è questo necessario autodominio di se stesso che sfocia nella conoscenza più profonda, vera, delle cose, rendendo l'uomo pienamente libero. Inoltre, favorendo l'integrazione culturale, lo educa e lo forma a una relazione col prossimo e con tutto il creato rispettosa della diversità altrui, essendo consapevole della multiforme capacità relazionale di Dio stesso. Sulla base del pensiero aristotelico-tomista, ma, soprattutto, nella consistente esperienza personale, san Giovanni traduce e contempla le profondità ontologiche dell'uomo e le sue dinamiche naturali nell'attrazione a Dio, per cui il suo obiettivo mistagogico di guidare l'uomo all'incontro con Dio passa inevitabilmente e sostanzialmente dalla sua - dell'uomo - esperienza personale⁹ che lo coinvolge pienamente senza trascenderlo dalla concretezza della sua esistenza, anzi facendo di questa l'unica via indicata per il dialogo con Dio. L'esistenza di una vocazione naturale dell'uomo a relazionarsi con la realtà che lo circonda è bene espressa da Martin Buber, il quale afferma che *si può conoscere nel modo più sicuro il volto di un'epoca, considerando i rapporti esistenti tra fede e realtà*.¹⁰ Questa innata tendenza dell'uomo a relazionarsi con ciò che lo circonda non è necessariamente giustificata a trovare risposte a dei problemi specifici, ma esiste in sé come elemento vitale che accomuna l'uomo di ogni epoca. Il processo innescato dalla tendenza alla relazione va comunque a definire nell'uomo una sorta di metodologia progressiva che lo conduce, quasi a ritroso, alla sorgente della sua identità.

La consistenza teologica della mistica è stata sovente messa in discussione e la sua credibilità scientifica spesso ridotta alla dimensione esperienziale e soggettiva, là dove non è possibile costruire e sostenere un discorso con solidità di dottrina. Tanti sono stati coloro che hanno caratterizzato la mistica come inconciliabile dal

8 Cfr. GS 33-34.

9 Diversamente da quanto sostiene Teilhard de Chardin, l'operazione umana di *aprirsi a Dio* non può essere né nascere dalla propria esperienza personale: "sebbene, infatti, concordi pienamente col santo Dottore che il processo di unione dell'uomo con Dio sia naturale e necessari un percorso di purificazione questo accada in una sorta di *avventura cosmica* e non a livello personale come sostiene san Giovanni della Croce: Non a priori, risponde, nessuna obiezione di ragione o di cuore contro le impostazioni di san Giovanni della Croce, per stabilire il regno di Dio nel mondo. Quello che non ammetto è l'abnegazione sangiovannea, tale come egli intende" [Blondel et Teilhard de Chardin. *Correspondence commentée* par H. DE LUBAC, Paris 1965, p. 25].

10 M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazione sul rapporto tra religione e filosofia*, Milano 1990, p. 25.

punto di vista scientifico, valutandola distante dalla Bibbia¹¹ e dalla Rivelazione in genere; il superamento di questo equivoco è stato tentato con l'introduzione della distinzione comunque problematica tra *mistica soggettiva* e *mistica oggettiva*. Criticando il misticismo spagnolo del XVI sec. e quello francese del XVII il teologo svizzero Balthasar sosteneva che quel tipo di esperienza mistica, pur non contraddicendo la teologia dogmatica, aveva perso il suo carattere di servizio all'elemento oggettivo e alla sua spiegazione, per diventare sempre più una mistica soggettiva dell'esperienza dello spirito¹²; questa tesi, poi addolcita dallo stesso teologo, ha comunque caratterizzato la posizione ufficiale di gran parte della teologia moderna.

Per dirsi cristiana, un'esperienza mistica dev'essere non in contraddizione col mistero rivelato e riconoscersi nei tratti di una conformazione alla verità della rivelazione che altro non è che la persona di Cristo, accolto e sperimentato dalla fede; ma lo scopo della mistica non è affatto quello di spiegare il dogma, bensì quello di affermare possibile l'esperienza del senso e del contenuto dello stesso. Il punto da superare è dunque l'equiparazione del concetto di oggettivo riferito alla forma dogmatica della verità rivelata; tale problematica coinvolge anche la riflessione filosofica di matrice fenomenologica ed ermeneutica che tanto influsso ha avuto sulla teologia del novecento. Parlare di mistica soggettiva per contrapporla a quella oggettiva è un palese controsenso che deriva da un inutile quanto sterile intellettualismo modernista; l'esperienza mistica cristiana, se è autentica, è sempre esperienza oggettiva in quanto l'oggetto dell'esperienza è una relazione tra soggetti nella quale è possibile accedere a una maggiore conoscenza dell'autorivelazione di Dio.

Poiché la mistica, per sua natura, interiorizza il mistero¹³ così nel suo esprimersi rende evidente la fede quale concetto e sostanza di quel Dio di cui si ha fatto esperienza, cosicché la mistica si rivela nel suo essere non come presa di coscienza di sé, bensì come vita di fede che concretamente accetta, tollera e gode nella condizione del mistero trascendente di Dio.

4 | *L'istanza trascendentale in teologia*

L'esigenza di porre la questione del trascendentale come obiettivo alto dell'antropologia teologica rimanda a un compito, che riguarda il vissuto effettivo e testimoniale della fede cristiana, prima ancora che al suo pensiero teorico; il modello elaborato da Karl Rahner informa, in maniera emblematica, sui guadagni e nel

11 H. KÜNG: "l'atteggiamento della preghiera mistica può essere importante per il cristiano, ma non può pretendere di essere normativo, come se la profondità mistica fosse la più alta! [...] sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento non vi è alcun ideale di una preghiera intima o di una preghiera del cuore e non si trova alcuna esigenza di osservare, descrivere e analizzare esperienze e stati mistici [...]. La preghiera mistica è carisma [...], può servire alla conformazione a Cristo ma può anche da essa distogliere" *Die Frau im Christentum*, Monaco 2002, p. 68.

12 H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, Brescia 1985, p. 211.

13 H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, p. 21.

contempo sui limiti, che accompagnano la ricerca delle condizioni di possibilità antropologiche dell'esperienza cristiana. Tale sistema prende le mosse dalla concezione del rapporto filosofia-teologia secondo il modello della *preambolarità* proprio dell'apologetica moderna ed è caratterizzato dalla concezione segnata dal principio della *reciproca interiorità* fra le due interrogazioni, appunto quella filosofica e quella teologica. Ma il pensiero di K. Rahner si comprende, comunque, a condizione che venga collocato entro l'orizzonte più generale del suo progetto di una globale ri-strutturazione della teologia secondo un profilo di tipo antropologico trascendentale. Le motivazioni che giustificano e raccomandano l'attuazione di una *svolta antropologica* da parte della ricerca teologica sono raccolte sinteticamente da Rahner nello studio *Teologia e antropologia*¹⁴. In prima approssimazione, l'attuazione della svolta viene prospettata nei termini di una riformulazione della teologia dogmatica come antropologia teologica: infatti, i problemi sull'uomo e le risposte che a essi vengono date sono riconosciuti e assunti non soltanto come un settore, bensì come il tutto della teologia dogmatica stessa. Al fine di evitare equivoci riduzionistici, l'auspicata svolta verso un metodo antropologico-trascendentale nella teologia appare ulteriormente precisata come scoperta e tematizzazione riflessa dei nessi esistenti tra i contenuti degli enunciati dogmatici e quelli propri dell'esperienza che l'uomo ha di sé. A imporre l'orientamento antropologico come esigenza ineludibile sono anzitutto ragioni dettate dal contesto storico-culturale ed evidenziate con modalità diverse dalla *Modernità*. È possibile affermare in effetti che il criterio fondamentale della *criticità*, tendenzialmente riconosciuto come imprescindibile da tutte le correnti filosofiche moderno-contemporanee, si identifica in definitiva con il requisito dell'immane mediazione antropologica di ogni conoscenza della realtà. Si tratta, insomma, della concezione per cui l'esperienza umana è intesa quale "a-priori" del sapere, proprio nel senso che qualunque sia l'oggetto sul quale ci si interroga, in ultimo è sempre dell'uomo ciò di cui si fa questione. In tale contesto, legittimare la teologia come forma del sapere critico comporta, a parere di Rahner, riflettere e valutare l'aspetto trascendentale di ogni tematica teologica.

Al di là di tali motivazioni legate al contesto culturale, Rahner appare soprattutto interessato a mettere in luce le ragioni che sorreggono la necessità della svolta antropologica sottolineando che ogni teologia della rivelazione deve comprendere, come momento costitutivo, la tematizzazione dell'orizzonte formalmente illimitato dello spirito umano in quanto unica condizione di comprensibilità di una realtà come quella di Dio.

Ma la teologia della rivelazione è da considerarsi essenzialmente come teologia della salvezza, dunque in secondo luogo si rende necessario argomentare la portata salvifica per l'uomo di qualunque oggetto teologico, poiché a parere di Rahner ogni contenuto dell'esperienza cristiana diventa teologicamente rilevante proprio a motivo di tale valenza soteriologica. Nondimeno, occorre tenere in conto che

14

K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Benziger, Einsiedeln 1967 (qui citato nella edizione italiana: tr. di A. FRIOLI, *Nuovi saggi*, vol. III, Ed. Paoline, Roma 1969, pp. 45-72).

rivelazione e salvezza sono destinate a risultare incomprensibili se non vengono inserite nel quadro più fondamentale dato dal tema della grazia che Rahner concepisce nei termini di attuazione compiuta della esistenza dell'uomo, resa possibile dall'auto-parteciparsi di Dio e culminante nell'evento di Cristo come sua manifestazione irreversibile.

I termini essenziali della problematica relativa all'intreccio di filosofia e teologia implicati nella proposta rahneriana sono rintracciabili nello studio dedicato a *Filosofia e procedimento filosofico in teologia* là dove Rahner sostiene che *nella teologia si procede filosoficamente nella misura in cui l'uomo confronta il messaggio della fede con la sua concezione dell'esistenza e del mondo*¹⁵. Non si tratta certo di presupporre una filosofia già elaborata che si possa considerare di per sé come premessa per un lavoro teologico, tale che basti tenerne conto e applicarla; nella Modernità la teologia si trova di fronte a un pluralismo di filosofie prodotte dalla ragione - o meglio dalle ragioni - le quali non si presentano affatto riducibili a una sintesi risolta, né da parte dell'indagine epistemologica né della riflessione teologica. A problematizzare ulteriormente il quadro contribuiscono tra l'altro l'imporsi delle scienze naturali e sociali, le quali contestano in radice l'egemonia nel campo del sapere tradizionalmente riconosciuta alla filosofia. Infatti le scienze oppongono alla tendenziale astrattezza filosofica la prerogativa della concretezza, considerata ineludibile per un'adeguata comprensione dell'uomo e del suo mondo.

Tenendo conto di questa obbiettiva complessità inerente alla condizione contemporanea, Rahner può legittimamente concludere affermando che *la teologia non deve solo aggiornarsi alla trasformazione della filosofia. Deve autonomamente progettare il suo rapporto al pensiero filosofico e alle altre interpretazioni umane dell'esistenza. È un compito che va preso sul serio. Solo così infatti il "pensiero" conserverà la sua grande importanza per la teologia. Si potrebbe anzi dire che una teologia, intesa come sforzo umano di rendere presente e vivo nel mondo d'oggi il vangelo, dipende, non da ultimo, dal coraggio di fronte a questo "pensiero"*¹⁶.

Il programma concernente la determinazione autonoma da parte della teologia del suo rapporto con la criticità formale della filosofia e con l'analiticità concreta delle scienze, appare ripreso e messo in opera da Rahner nello svolgimento della sua opera più sintetica, il *Corso fondamentale sulla fede*¹⁷ dove chiaramente Rahner illustra che l'unità di filosofia e teologia in ultimo scaturisce dall'interesse, comune a entrambe, per la tematizzazione del livello originario della coscienza; luogo questo in cui si attua la struttura apriorica del soggetto. Tale livello originario

15 ID., *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Benziger, Einsiedeln 1967 (qui citato nella edizione italiana: tr. di A. FRIOLI, *Nuovi saggi*, vol. III, Ed. Paoline, Roma 1969, p. 80).

16 *Ivi*, p. 97.

17 ID., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder, Freiburg in Breisgau 1976 (qui citato nella versione italiana: tr. di C. DANNA, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 19905, in particolare pp.17-43).

è indicato da Rahner come *esperienza trascendentale*¹⁸. Il livello originario della coscienza è concepito da Rahner in termini di *esperienza*, poiché è condizione di possibilità di qualsiasi percezione di un qualunque oggetto da cui ogni conoscenza trae la propria concretezza; è qualificato come *trascendentale*, in quanto fa parte della costituzione necessaria e ineliminabile del soggetto conoscente. Anche la libertà, ossia l'auto-attuazione, è da considerarsi come proprietà costitutiva nell'originario della coscienza e, come l'esperienza trascendentale, si esprime orientandosi verso la salvezza, dunque verso la definitività della vera realizzazione dell'uomo.

Una teoria dello sfondo a-tematico della coscienza qual è quella delineata programmaticamente da Rahner nell'Introduzione al *Grundkurs*, pur con tutte le sue perplessità, mira in definitiva a superare in radice l'intellettualismo razionalistico della concezione della fede tipica della manualistica moderna, individuando una struttura del sapere più originaria di quella che si realizza nell'intelletto e nel concetto. Al contempo, tale teoria suggerisce il radicamento antropologico dell'atto di fede nel dinamismo profondo della libertà umana intesa quale "spirito nel mondo"; dinamismo, che apre la coscienza verso l'iniziativa divina.

.....

18 *Ivi* pp. 40 s: "Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata esperienza trascendentale. [...] Naturalmente tale esperienza trascendentale non è limitata alla pura conoscenza, ma si estende anche alla volontà e alla libertà; anche queste posseggono il medesimo carattere trascendentale, per cui in linea di principio possiamo sempre interrogarci nel contempo sull'orientamento e sulla provenienza del soggetto e in quanto soggetto conoscente e in quanto soggetto libero".

INDICE

generale

ADRIAN ATTARD, Prefazione, 1

Introduzione, 3

1. La dialogicità come fondamento e metodo, 3
2. Che cos'è l'antropologia teologica, 6
3. Da antropologia teologica ad antropologia mistica, 7
4. L'istanza trascendentale in teologia, 9

I PARTE | *Sacra Scrittura e antropologia teologica, 13*

1 | *L'uomo nel racconto della Creazione*

- I.1.1. Il concetto di "immagine", 15
- I.1.2. Il libro del Genesi e le sue provocazioni antropologiche, 18
- I.1.3. Commento patristico di Gen 1,26, 20
- I.1.4. Commento patristico di Gen 2,7, 31

2 | *L'uomo e l'inimmaginabile Dio nella Bibbia*

- I.2.1. L'esodo: il Dio liberatore, 37
- I.2.2. L'alleanza: il prossimo come condizione, 40
- I.2.3. Il re: mediazione della giustizia del Signore, 42
- I.2.4. Il profeta: la storia come incontro tra Israele e Signore, 44
- I.2.5. Il sacerdote: il culto come testimonianza alle nazioni, 46
- I.2.6. Abramo e Giobbe: il giusto, 48

3 | *Il Cristo e la comunità dei credenti*

- I.3.1.** Vita di Gesù, Figlio di Dio, 53
- I.3.2.** Morte del Cristo, 55
- I.3.3.** Il mondo adulto, 56
- I.3.4.** Uomo giusto: sacramento della salvezza di Dio, 60

4 | *Antropologia in San Paolo*

- I.4.1.** L'uomo nuova creatura in Cristo, 65
- I.4.2.** Camminare secondo lo Spirito, 67
- I.4.3.** L'inno cristologico di Ef 1,3-12, 68
- I.4.4.** Alleanza: due caratteri di un medesimo progetto, 71
- I.4.5.** Il sacerdozio regale cristiano, 74

II PARTE | *Percorso di antropologia teologica, 77*

1 | *Nel mistero di Dio*

- II.1.1.** Fede e opere nella teologia della grazia, 79
- II.1.2.** Libertà e grazia nella teologia contemporanea, 82
- II.1.3.** Accessibilità dell'uomo alla conoscenza di Dio, 86
- II.1.4.** Dio Padre fonte della grazia, 89
- II.1.5.** Dal merito alla grazia santificante, 93
- II.1.6.** Il percorso della conoscenza di Dio, 95

2 | *Nel mistero dell'Uomo*

- II.2.1.** Dignità dell'essere umano, 101
- II.2.2.** Uomo: essere unitario e pluriforme, 103
- II.2.3.** Uomo creato, immagine di Dio, 106
- II.2.4.** La natura umana e le virtù, 109
- II.2.5.** La contemplazione e il Verbo Incarnato, 111
- II.2.6.** L'anima dell'uomo secondo la Chiesa Cattolica, 115

3 | *Dimensione immanente ed escatologica*

- II.3.1.** Storia della mistica, 121
- II.3.2.** Peculiarità della mistica cristiana, 124
- II.3.3.** L'anima di Cristo, 124
- II.3.4.** Aspetti propri dell'antropologia mistica: l'escatologia, 127

Conclusione, 131

1. Uomo e persona, 131
2. Persona e relazione, 132
3. Persona e libertà, 135
4. Persona e Dio, 138

Abbreviazioni, 143***Bibliografia, 145******Indice generale, 149***