

ANTROPOLOGIA

SOMMARIO: I. Approccio storico. — II. Abbozzo sistematico. 1. Momento problematico: la questione dell'antropologia teologica. 2. Momento fenomenologico: la figura dell'uomo spirituale. 3. Momento fondativo: il mistero della predestinazione. 4. Momento analitico: libertà creaturale e grazia dell'incorporazione. 5. Momento ermeneutico: la storia della libertà.

I. APPROCCIO STORICO

La riconduzione sintetica del discorso sull'uomo ad un'unica trattazione di antropologia teologica (= ATh) non appare né evidente né consensuale nell'attuale riflessione teologica. Essa esige, dunque, di essere giustificata. La progressiva diffusione della dicitura «Antropologia Teologica» nella manualistica postconciliare nasconde, infatti, diversità di intenti e proposte sistematiche diversamente strutturate (1). È necessario, pertanto, dichiarare i principi istitutivi che orientano il discorso cristiano sull'uomo verso una sintesi unitaria. In realtà non è possibile raggiungere un tale scopo se non ricollegandoci alla produzione teologica nella quale il discorso sull'uomo era tradizionalmente disseminato. Solo una critica puntuale e interna agli orientamenti espressi nei manuali approdati al rinnovamento postconciliare consente un reale superamento dei limiti riscontrabili in essi. È forse per la mancanza di questa «relazione spezzata» col discorso precedente, che molti tentativi producono un rinnovamento, la cui sistematica ricalca i motivi e le linee di forza della trattatistica pregressa, nonostante i risultati positivi ottenuti nel ripensamento dei singoli temi antropologici. Il ricentrimento biblico e la indagine storica hanno condotto la riflessione ad esiti diversi e, sovente, apprezzabili nella rivisitazione dei

(1) Una panoramica sintetica e organizzata per tipologie teologiche si trova in L. SERENTHÄ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, in *Teologia* 1 (1976) 150-84; in particolare 153-65. In quest'ultimo decennio segnalò, a mia conoscenza, le seguenti trattazioni di valore assai diverso: B. MONDIN, *Antropologia teologica*, Roma 1977; W. PANNENBERG, *Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983; O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983; G. GRESHAKE, *Gottes Heil. Glück des Menschen*, Freiburg-Basel-Wien 1983; L.F. LADARIA, *Antropologia Teológica*, Madrid-Roma 1983, Analecta Gregoriana, A.24; tr. it., *Antropologia Teologica*, Roma 1986; I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa*, Roma-Napoli 1983; G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale*, Torino 1985.

classici temi propri della visione cristiana sull'uomo (grazia, creazione, libertà, peccato, giustificazione, escatologia), ma non sempre sono stati capaci di rimettere in discussione l'impianto sistematico, ripensandone il disegno unitario. La convinzione, tenacemente ribadita nell'insegnamento a Venegono, che anche le linee sintetiche possono e devono rifluire sull'intelligenza più corretta dei diversi temi antropologici, ha prodotto una sorta di tradizione che si è espressa, al di là della legittima differenza degli insegnamenti, nella comune ricerca di convergenze verso una sintesi unitaria. D'altra parte, non deve spaventare più di tanto l'insistenza posta nel perseguire una «sistematica» antropologica, qualora si configuri questo intento non come organica riconduzione ad un «sistema» chiuso, bensì come sforzo di ritrovare le linee di forza del discorso rivelato sull'uomo per raggiungerne una intelligenza critica.

Perciò il senso di una visione sintetica sull'uomo, dal punto di vista della rivelazione cristiana, si struttura in riferimento a due poli. Da un lato, si tratta di mettere in evidenza le tensioni all'unità organica, emergenti dalla ricostruzione biblico-storica del dato cristiano sull'uomo. Appartiene alla tradizione di insegnamento della scuola di teologia a Venegono un'ampia e documentata indagine sul momento biblico e sul seguente sviluppo patristico-storico di ogni tema teologico, al fine di mettere in evidenza le spinte verso la sintesi obiettivamente presenti nell'analisi storica. Dall'altro lato, è necessario cogliere la relazione tra le forme *specifiche* della visione sintetica cristiana (che, ultimamente, fa riferimento alla tesi della singolarità di Gesù e della strutturazione cristocentrica del discorso teologico) e le condizioni epistemologiche *universali* con cui l'uomo accede alla verità e, dunque, all'unità di ogni visione organica del reale. Qui è necessario sottolineare che queste condizioni epistemologiche universali esistono solo storicamente attuate nella cultura di un'epoca, e che è pertanto indispensabile una critica determinata dei procedimenti, delle figure e delle forme della coscienza contemporanea, per cogliere le istanze di sintesi e, in definitiva, di verità, intrinsecamente inerenti ad ogni forma della coscienza storica. Solo in tal modo è possibile raggiungere una reale intelligenza critica della fede: in questo senso il riferimento all'attualità è sempre stato visto, nel lavoro teologico della nostra scuola, non come un'opera di adattamento superficiale o di inculturazione frettolosa nelle figure sempre cangianti della coscienza storica, bensì nel riferimento all'istanza di un sapere critico fondato sulla struttura originaria del sapere la verità. La vicenda del ripensamento dell'ATh testimonia la costante presenza della bipolarità qui accennata, anche se con accentuazioni diverse. Ricostruendola brevemente, si darà ragione del suo sviluppo.

In un primo tempo, infatti, il lavoro teologico si è mosso alla ricerca del principio istitutivo del discorso antropologico. L'esito sembra ormai consolidato attorno alla tesi della *strutturazione cristocentrica dell'ATh*. Ciò comporta l'acquisizione metodologica della rivelazione come «principio» della ragione teologica. Ne consegue che svolgere l'antropologia secondo la rivelazione equivale a pensarla in riferimento alla cristologia. Di qui l'acquisizione comune che l'antropologia deve essere ricostruita assumendo la cristologia come «principio» e «forma» del discorso cristiano sull'uomo, perché l'ATh è l'antropologia della rivelazione (e non della na-

tura) e la rivelazione propriamente è Gesù Cristo. Questo esito, che ovviamente dovrà essere precisato nel suo senso, è emerso in relazione a due aree di riflessione.

La *prima*, e più cospicua, si riferisce all'ampia regione in cui tradizionalmente la teologia sviluppava il discorso sull'uomo, in particolare la teologia manualistica. Il rilievo mosso nei confronti di essa, facilmente documentabile, segnalava la mancanza di una *ATh organica*. Il manuale contemplava l'esame di vari tempi antropologici disseminati in trattati diversi per ispirazione e per tradizione storica: *De gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De novissimis*. Evidentemente non mette conto di ricostruire la storia e le ragioni che hanno prodotto il costituirsi di trattazioni così diverse nell'intento e nel tono. Le ricerche già condotte ⁽²⁾ hanno ormai chiarito i motivi della frammentazione del discorso sull'uomo e del risultato prevalentemente filosofico dei suoi pronunciamenti antropologici. E i motivi sono sostanzialmente due, tra di loro strettamente connessi. Per un verso, la riflessione teologica sull'uomo è stata per lo più estranea al processo di costituzione dell'antropologia nella cultura contemporanea. Immunizzata dinanzi a questo processo a causa della particolare ispirazione filosofica della teologia manualistica, ultimamente risalente alla sistemazione del sapere operata da Ch. Wolff, e dunque ad una forma di pensiero di ascendenza greca che pensa l'uomo in termini di «natura», la riflessione cristiana sull'uomo ha potuto presentare la *specificità* cristiana della visione antropologica sul referente della propria visione «naturalistica». Così lo schema dualistico con cui quello strumento filosofico pensava il rapporto ragione e fede e, corrispondentemente, la relazione natura e soprannatura, ha innescato il processo secondo il quale lo specifico cristiano era visto in termini aggiuntivi, estrinseci, esteriori. La storia si è poi incaricata, attraverso un processo difficilmente precisabile, ma di cui appare chiaro l'esito finale, di risignificare la tesi tradizionale della gratuità del soprannaturale nella tesi della sua accidentalità e sopravvenienza nei confronti della natura. Lo sbocco di una concezione estrinsecista della grazia appariva un esito persino drammatico nella storia spirituale dell'Occidente. In stretta connessione, per l'altro verso, era agevole denunciare la carenza di riferimento cristologico delle tesi sull'uomo; una mancanza le cui ragioni risalgono assai lontano. Invero, non è che mancasse il riferimento a Gesù Cristo, ma il suo intervento era spesso ricondotto alla sua funzione *redentrice*, cioè in rapporto alla storia dell'uomo peccatore, nonostante le diverse e più sfumate concezioni dei grandi pensatori della tradizione cristiana. Il disegno appariva lineare e per di più apparentemente confermato dallo svolgimento della *historia sa-*

(2) Ricordo le preziose ricostruzioni di M. FLICK, *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»*, Greg 36 (1955) 284-90 e le voci *Creazione*, *Antropologia* e *Amartiologia*, *Grazia*, rispettivamente di G. COLOMBO, P. WATTÉ, H. MÜHLEN, in *Bilancio della teologia del XX° secolo*, Assisi 1974, vol. III; e con maggior intento ermeneutico G. COLOMBO, *Grazia*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970, I: 1612-46: part 1629-32; Id., *Problematività dell'antropologia teologica*, in VeP 54 (1971) 586-95; L. SERENTHÀ, a.c., *Teologia* I (1976) 165-79; Id., *Uomo. Antropologia dal punto di vista teologico*, DTI; Torino 1977, III, 523-30; G. COLOMBO, *Creazione*, in NDT, Roma 1977, 184-210; G. COLZANI, *Creazione*, in DTI, Torino 1977, I, 601-14.

lutis: l'uomo come creatura era visto nei termini della sua costituzione «naturale» e poi «elevato» all'amicizia con Dio; ma, in conseguenza del peccato dell'uomo (originale e personale), l'intervento di Cristo era pensato in riferimento alla sua condizione peccaminosa; in tal modo la grazia come *gratia Christi* restava determinata dal punto di partenza. In conclusione si poteva trarre come conseguenza indubitabile che il rinnovamento dell'antropologia dovesse passare attraverso il recupero del discorso cristologico integrale, di là dalla sua tendenziale risoluzione amartiocentrica.

In realtà, il recupero del discorso cristologico integrale — e qui entriamo nella *seconda* area di riflessione — non va senza difficoltà nella teologia successiva alla stagione manualistica, poiché l'insufficienza cristologica tende a riproporsi sotto mentite spoglie: o mantenendo il riferimento alla storia di Gesù Cristo nella linea di una *storicità cronologica* o assumendo il senso dell'evento di Gesù nella linea di una *concentrazione escatologica*. Nella prima direzione Cristo è visto come il «centro» dello svolgersi della storia della salvezza, ma poiché tale centralità è intesa in modo geometrico come il punto medio di una serie di eventi (creazione, peccato, redenzione, escatologia), non riesce a dire il carattere peculiare della storicità di Gesù. Nella seconda direzione, il recupero della cristologia è fatto prevalentemente sottolineando il valore escatologico della storia di Gesù e, dunque, il suo carattere ulteriore, ultimo, critico-negativo dinanzi ai progetti antropologici elaborati dalla cultura. Il riferimento alla cristologia non comporta l'assunzione di contenuti determinati, bensì esprime l'ulteriorità e la non teorizzabilità dell'evento cristiano a fronte delle pretese totalizzanti delle visioni culturali sull'uomo.

Da ogni parte si impone la medesima conclusione: la vicenda teologica porta obiettivamente a concludere alla tesi dell'impostazione cristocentrica dell'ATH, al di là delle stesse esecuzioni parziali, operate attraverso un recupero non integrale del riferimento cristologico. Perché il riferimento a Gesù Cristo come «principio» e «forma» del discorso cristiano sull'uomo non si risolva, però, in un rinvio formale alla cristologia, mi sembra necessario declinare la tesi in alcuni asserti essenziali: 1) il riferimento alla cristologia deve essere inteso secondo la tematica della singolarità di Gesù, nel senso che l'umanità singolare dell'evento di Gesù non è solo il centro e il punto di riferimento dinamico, ma il principio e la forma e, perciò, il criterio ermeneutico dell'umano in noi; 2) Di conseguenza, i singoli temi antropologici devono essere posti in relazione costitutiva con il referente cristologico, in modo tale che i loro contenuti non siano in qualche modo presupposti e sovradeterminati teologicamente, a prescindere dalla loro figura cristologica; 3) più radicalmente, il riferimento cristologico deve informare il progetto generale (la sintesi organica) con cui dare ordine sistematico ai singoli temi antropologici (3). Evidentemente, il primo asserto è quello decisivo e dipende da una corretta impostazione e svolgimento del-

(3) Cfr. la mia relazione su *Il Concilio Vaticano II e l'Antropologia teologica*, che verrà pubblicata sul fascicolo 6° di *Sc. Catt.*, dove sviluppo brevemente questi tre asserti.

la cristologia (4); il secondo e il terzo ne sono l'applicazione e l'estensione. Ora, per quanto riguarda il primo asserto, la tesi della singolarità di Gesù rende possibile identificare il senso cristiano dell'uomo, non perché sia possibile definire l'uomo previamente come «natura» o, in modo aggiornato, come «storia» e su questa base inferire e/o aggiungere lo specifico cristiano, ma perché tale senso è definito nel rapporto costitutivo all'evento singolare di Gesù di Nazaret. Ma in tal modo, la storicità singolare, perché assoluta, della vicenda di Gesù non deve essere pensata come sostitutiva o risoltrice della storicità irriducibile degli uomini (giacché si cadrebbe così nel pericolo, più volte deprecato, di cristomonismo), bensì dovrà essere intesa come differenza specifica e compimento determinato del senso dell'umano. Per questo, sotto il profilo *teologico*, che è quello della rivelazione, non è possibile significare l'umano in noi, se non *all'interno* della sua attuazione cristologica. Questa attuazione apparirà come il compimento eccedente dell'umano antropologico rinvenuto nella differenza dell'umano singolare di Gesù. Il nesso essenziale tra l'universale umano — se è consentito esprimerci così — e lo specifico cristiano costituisce l'architrave portante dell'impostazione sistematica dell'ATH, che verrà appunto chiarito nel capitolo fondamentale della proposta di trattato.

Negli anni più recenti si è presa maggiormente coscienza dell'importanza di pensare a fondo questo nesso. Ciò, evidentemente, non nel senso di mettere in discussione la centralità del principio cristologico, che resta il principio istitutivo del discorso antropologico, bensì nel senso di mettere in evidenza che lo specifico cristiano apparso in Gesù è il compimento e l'attuazione consistente e, anzi, definitiva dell'apertura dell'uomo alla ricerca della verità. Così l'A. cristiana può e deve apparire come l'attuazione ineducibile e il compimento corrispondente di un'*antropologia fondamentale della fede*, attuazione e compimento manifestati nella figura storica, libera e definitiva, con cui il mistero di Dio si rivela in Gesù e nello Spirito. Diviene sempre più chiaro che la fecondazione reciproca tra il momento dogmatico-sistematico e il momento fondamentale risulta benefica per la stessa trattazione sistematica dell'ATH. Chi confrontasse l'indice sistematico proposto alla fine dello studio di L. Serenthà del 1976 (5) con quello che sarà svolto poco più avanti, ispirato e tracciato da una bozza dello stesso autore, si accorgerà di questo significativo spostamento d'accento. Esso istituisce criticamente la bipolarità tra le forme specifiche della visione cristiana sull'uomo e le condizioni universali con cui l'uomo si apre e accede alla verità. Questo spostamento d'accento deve evitare, egualmente, una risoluzione fondamentale dell'antropologia teologica né può costituirsi come un discorso previo e chiuso in se stesso su cui si edifica o in forma dualistica o in forma alternativa la trattazione propriamente sistematica sull'uomo. Tale sottolineatura attraversa, piuttosto, in manie-

(4) Si veda per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù: G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in Sc. Catt. 103 (1975) 725-777 e la sua esecuzione sistematica in Id., *Cristologia. Proposta sistematica*, Pubblicazioni della Fac. Teol. Italia Sett., Milano 1978, 41ss., e anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo. Ieri, oggi e sempre*, Torino 1986².

(5) Si confronti l'abbozzo proposto da L. SERENTHÀ, a.c., *Teologia* 1 (1976) 181-3, a conclusione della sua esposizione.

ra trascendentale l'esame dei contenuti specificamente antropologici. Ciò che importa, allora, è la corretta esecuzione della relazione bipolare, testè ricordata, di modo che l'antropologia fondamentale della fede non appaia una esecuzione regionale e derivata della dimensione antropologico-trascendentale, ma appartenga originariamente alla struttura del sapere critico come sapere la verità. Si dovrebbe poter mostrare, così, da un lato, che appartiene alla struttura originaria dell'esperienza un rapporto tra la coscienza storica e la verità tale da comportare intrinsecamente l'aprirsi della libertà, e dall'altro, che la fede cristianamente determinata è l'attuazione eccedente di quella medesima struttura dell'esperienza. Apparirebbe, in tal modo, la *corrispondenza* della visione cristiana sull'uomo alla più generale esperienza credente, senza però che sia tolta la sua specifica *gratuità*. La coordinazione della gratuità e della corrispondenza interiore, che la tradizione ha sovente contrapposto, consente di evitare lo scoglio dell'estrinsecismo senza cadere sullo scoglio opposto dell'immanentismo. In questo caso l'ATh risulterebbe solo una variabile dell'antropologia trascendentale. Del resto non è necessario svolgere oltre il discorso, poiché tale questione è precisamente a tema nel primo momento dello sviluppo sistematico. È perfettamente coerente e logico che la storia dei trattati antropologici approdi a istituire il problema da cui prende avvio la sistematica.

II. ABBOZZO SISTEMATICO

La giustificazione del tentativo di trattazione sistematica che qui viene proposto, rimanda alla vicenda storica sopra accennata. Se la nostra ricostruzione è plausibile, può fornire la base di partenza per un'indagine biblico-storica, da cui emergano gli orientamenti verso la sintesi organica circa la visione cristiana sull'uomo. Tali orientamenti dovranno poi essere messi in confronto critico con le figure contemporanee della coscienza storica. Benché nell'insegnamento la ricostruzione biblico-tradizionale occupi di fatto molta parte della trattazione, e non possa essere qui evocata, ritengo che l'abbozzo che sarà di seguito tratteggiato, non solo si fondi su quella, ma si giustifichi interiormente per la coerenza logica che lo sostiene.

La proposta delinea cinque momenti (o livelli), attraverso i quali viene svolta criticamente la relazione cristologia-antropologia o, più in particolare, viene indagato il procedimento con cui l'uomo accede alla verità di se stesso, affidando la propria libertà al senso dell'umano apparso in Gesù. Potremmo denominare i cinque momenti nel modo seguente:

problematico
fenomenologico
fondativo
analitico
ermeneutico

In realtà, la proposta sistematica si sviluppa in tre passaggi logici, di cui il primo istituisce la questione nei suoi termini metodologici (m. problematico), mentre i rimanenti due la articolano contenutisticamente nei suoi aspetti essenziali: 1. La struttura normativa dell'uomo secondo la predestinazione (m. fenomenologico, m. fondativo, m. analitico); 2. La storia dell'uomo in rapporto alla predestinazione (m. ermeneutico). Colta in questo modo, la coerenza logica di questa sintesi rivela ancor meglio — mi sembra — il suo procedimento e le ragioni che la sostengono.

1. *Momento problematico: la questione dell'antropologia teologica*

Affronta il *problema* della relazione tra cristologia e antropologia. Si tratta di sviluppare il rapporto esistente tra la singolarità dell'accesso credente (cristiano) alla realtà dell'uomo e la sua continuità con le altre forme di accesso scientifico e filosofico alla medesima realtà umana. Perché ciò avvenga in modo corretto, occorre mostrare come l'accesso dell'uomo — esperienziale e intuitivo — alla realtà di se stesso, su cui le scienze ritornano dal loro punto di vista metodico, esige come condizione di possibilità l'elaborazione di una antropologia fondamentale. In essa, l'apertura originaria dell'uomo al Mistero trascendente comporta l'aprirsi della libertà alla possibilità che quel mistero, rivelandosi storicamente, attui in un evento quella medesima apertura, compiendola e oltrepassandola intrinsecamente. In tal modo, l'essere credente appartiene alle condizioni antropologiche originarie, mentre la figura cristiana del credere appare l'attuazione storica e reale di questo credere. La questione potrà essere svolta almeno in tre passaggi:

1. *Decantazione critica.* L'ATh deve rendere ragione riflessamente dei pronunciamenti che la fede cristiana propone a proposito dell'uomo. Parlare dell'uomo dal punto di vista della fede esigerà, dunque, di porre in relazione i pronunciamenti comuni sull'uomo, offerti dall'esperienza, dalle scienze e dalla filosofia, con la specificità degli asserti propugnati dalla fede cristiana. A questo proposito è necessario superare una definizione del problema che imponi pregiudizialmente la questione del rapporto tra il comune antropologico e lo specifico cristiano in termini o aggiuntivi o alternativi o di semplice compimento.

Alla base di queste impostazioni pregiudiziali sta un comune vizio metodologico, che potremmo definire una concezione «oggettivante» della comprensione dell'uomo. La comprensione che l'uomo ha di sé — pre-flessiva, scientifica, filosofica — viene reificata e intesa in modo chiuso, conclusivo, oggettivato e predefinito. Su questo presupposto, l'accesso della fede — e di quella cristiana — non potrà che apparire o in modo aggiuntivo, accidentale e estrinseco rispetto a una realtà già consistente e intelligibile, o in modo alternativo e critico rispetto a quella stessa comprensione, giudicata negativamente, o, infine, nei termini di semplice compimento sulla base di una struttura predefinita da cui inferire le possibilità del senso. È necessaria una corretta impostazione del rapporto in

cui l'accesso teologico alla realtà dell'uomo, che si fonda sulla fede cristiana, non venga determinato genericamente per rapporto all'essere credente, ma alla forma di quel credere che si qualifica nella relazione a Gesù Cristo. Una giusta focalizzazione della problematica deve rendere possibile il pensare l'esperienza credente come di necessità appartenente alle condizioni originarie dell'accesso dell'uomo alla trascendenza.

2. *Impostazione storico-teoretica.* Il problema, istituito concettualmente, dovrà essere svolto in una serie di configurazioni che ne illustrino la portata. Tralasciando di percorrere la più ampia prospettiva storica, che potrà essere recuperata retroattivamente dal momento biblico e patristico-storico, in una sistematica è certo utile indicare la portata del problema, seguendo almeno tre configurazioni.

2.1 Conf. epocale. L'esame delle singole figure storiche, in cui nell'epoca moderna e contemporanea è venuto delineandosi il rapporto tra l'originalità della fede e il costituirsi autonomo dell'antropologia dei sistemi culturali ha condotto ad un duplice esito. Da un lato, la fede ha interpretato il suo rapporto con la cultura in termini di depotenziamento della propria originalità cristologica; dall'altro lato, la concezione autonomista dell'uomo moderno ha inteso la propria autonomia come una messa tra parentesi del proprio riferimento a Gesù Cristo. Emblematica la vicenda teologica del nostro secolo nel tentativo di porre rimedio a questo difetto: al ricupero di cristocentrismo è corrisposta una tendenziale vanificazione del patrimonio antropologico, poiché la cristologia interviene prevalentemente nella sua valenza critico-negativa, escatologica. La radice della difficoltà sta nella più volte richiamata «insufficienza cristologica», poiché la cristologia oscilla tra l'istanza cronologica e l'istanza escatologica, non riuscendo a raggiungere quella storicità complessiva che si esprime nella tesi della «singolarità di Gesù». All'insufficienza cristologica corrisponde, sul piano fondamentale, una non sufficiente considerazione della forma della trascendenza cristiana ed una non pertinente riflessione antropologica che renda pensabile il darsi di *questa* forma della trascendenza.

2.2 Conf. teoretica. A livello teorico, appare ormai evidente il duplice impegno della riflessione: superare l'estraneità del credere alla struttura originaria dell'uomo e del suo sapere critico; superare l'indeterminatezza cristologica della fede cristiana. Pertanto sarà possibile sciogliere il nodo teorico quando si potrà articolare la figura cristianamente singolare della fede come l'attuazione eccedente ed ineducibile di quell'essere credente che appartiene alle condizioni antropologiche originarie di accesso della verità. Questa dimostrazione dovrebbe svolgere prevedibilmente le tesi seguenti:

— la natura «simbolica» del rapporto tra coscienza storica e verità del senso, vale a dire della struttura originaria dell'esperienza. La struttura originaria mediante la quale l'uomo si apre alla realtà/verità deve correlare come coappartenenti tre dimensioni: la intuitiva anticipazione simbolica, la riflessiva mediazione concettuale, la libera decisione storica.

— Il principio dell'ineducibilità dell'attuazione dalla struttura originaria. Le condizioni antropologiche sopra nominate stanno sospese tra la *necessità* del compimento e la *ineducibilità* della loro attuazione. La coscienza

storica appare così una sintesi di necessità e libertà: l'effettiva esecuzione della necessità del compimento del volere non può avvenire che nell'autoaffidamento al fondamento che la coscienza non pone, ma da cui è costituita, cioè attuandosi come *libertà*. Corrispondentemente, la portata reale dell'eccedenza del senso non può essere formulata a priori, bensì viene solo rintracciata a posteriori nella storia in un evento in cui la struttura originaria si riconosce attuata precisamente secondo una figura che la supera e la oltrepassa.

— La singolarità e l'universalità dell'evento cristiano. L'evento della rivelazione/fede cristiana appare a posteriori — indeducibilmente — come l'attuazione eccedente, escatologica e normativa delle condizioni antropologiche originarie, proprio in quanto evento storico reale. La singolarità storico-simbolica di Gesù e dello Spirito, che realizza in un evento l'assoluta autocomunicazione di Dio stesso, si dimostra un compimento indeducibile e normativo della storia (di qui la sua definitività/singolarità) che è tuttavia l'attuazione veritativa delle strutture a priori della coscienza storica (di qui la sua fondazione/destinazione universale). In tal modo l'evento di Gesù e dello Spirito configura e attua geneticamente la verità dell'uomo, realizzandolo appunto come libertà.

2.3 Conf. metodologica. Si tratta di mettere in luce l'epistemologia propria dell'ATH e la relazione dell'antropologia al più ampio discorso teologico. Anzitutto il sapere proprio dell'ATH deve precisare il suo procedimento riflessivo in rapporto alle diverse figure del sapere critico. La relativa autonomia e plausibilità del sapere scientifico e filosofico circa l'uomo sarà così correlabile col sapere della fede e la sua mediazione critica, che è appunto l'ATH. In secondo luogo, si dovrà collegare l'antropologia alla totalità della riflessione teologica, riconoscendo insieme come essa sia un «orizzonte» e un «tema» della teologia. Infatti, il discorso teologico sull'uomo ricorre in diversi trattati, nel momento fondamentale, nel momento cristologico e, infine, nelle successive articolazioni della missione dello Spirito. D'altra parte si può e si deve proporre anche un discorso regionale sull'uomo, come oggetto specifico di affermazioni teologiche. L'ATH si pone nel campo di tensione individuato da queste due linee di forza.

3. *Articolazione sistematica.* Il trattato di ATH mostrerà la sua coerenza logica delineando i successivi momenti come articolazioni dell'impostazione qui sopra tratteggiata. Poiché l'antropologia cristiana consiste in quell'attuazione/compimento della libertà storica, manifestati nell'evento di Gesù e dello Spirito, la configurazione degli uomini a Cristo dovrà essere precisata, prima nelle figure storiche che la esprimono, successivamente nel suo polo ontologico, cioè la partecipazione degli uomini alla predestinazione di Gesù Cristo, infine, nelle categorie — creazione, libertà, grazia — che la mediano. Se questi momenti definiscono la struttura normativa dell'uomo secondo la rivelazione, sarà poi possibile dare un'interpretazione credente della storia della libertà nelle sue tappe: stato originario, peccato originale, giustificazione, compimento escatologico. La visione obiettiva dell'uomo, secondo il disegno economico-trinitario, consente un'ermeneutica *cristiana* della storia della libertà.

2. *Momento fenomenologico: La figura dell'uomo spirituale*

Questo capitolo va alla ricerca delle *figure* dell'antropologia teologica. Poiché, come si è visto ora, l'elemento specifico dell'ATH risiede nell'esperienza credente, determinata dal riferimento alla singolarità di Gesù, ne consegue che occorre cercare la verità dell'uomo in una particolare forma storica di libertà. La libertà credente, che si attua nell'evento di Gesù che dona lo Spirito, si dà anzitutto come figura storica di cui occorre trovare gli elementi normativi. La fenomenologia del credente cristiano è, dunque, il compito del capitolo. Il suo esito ci fornirà le coordinate di quella che si potrebbe chiamare una «teologia della sequela». È abbastanza chiaro il rapporto esistente con il procedimento riflessivo della teologia spirituale, intesa specificamente come la riflessione critica sulle leggi, le modalità, le figure, i linguaggi dell'esperienza cristiana.

1. Lo scopo del capitolo consiste nell'individuare una criteriologia teologica dell'esperienza cristiana. Si tratta di elaborare una fenomenologia dell'uomo cristiano, come colui che è animato dallo Spirito di Gesù, istituendo lo spazio ermeneutico per la comprensione della figura del credente cristiano. Questo spazio si apre come un campo di tensione tra due poli: da un lato, la singolare umanità di Gesù (studiata in una fenomenologia della vicenda storica di Gesù; cfr. la Cristologia) e, dall'altro, le varie espressioni e figure della vita spirituale (nel NT e nella storia, studiate dalla Teologia spirituale). Tra questi due poli si avverte l'esigenza di collocare una visione organica della figura dell'uomo spirituale. Potremmo denominarla una tipologia teologica dell'esperienza cristiana, la cui funzione vorrebbe sintetizzare queste istanze: mettere in luce la singolarità cristologia come compimento e insieme come capacità innovativa di un'autentica figura umana; offrire alle indagini della teologia spirituale gli strumenti per una mediazione concettuale ed una comprensione unitaria delle figure spirituali concretamente esistenti; costituire la premessa fenomenologica per la successiva riflessione ontologica sulla realtà dell'uomo. Il profilo peculiare per cui questo discorso entra di diritto in una sistematica antropologica e che trattiene lo svolgimento da una spinta dispersiva è quello di elaborare una figura *normativa* degli atteggiamenti antropologici che delineano l'esperienza cristiana, in quanto appropriazione credente del dato cristiano. Con questo taglio dovranno essere letti l'abbondante e ricco materiale neotestamentario e la molteplice esperienza della storia cristiana, nonché le molte suggestioni sparse nella riflessione teologica di questo secolo sulla figura del cristiano (si confronti, a titolo di es.: Guardini, Mouroux, Balthasar, Rahner e la sterminata letteratura spirituale).

2. Precisamente per la funzione specifica che un tale capitolo deve avere, non si vuole raggiungere la completezza materiale della descrizione fenomenologica, ma offrire l'indicazione dei criteri teologici che legittimano gli atteggiamenti antropologici — di una antropologia cristiana — del credente. I possibili momenti di questo discorso appena abbozzato in teologia sembrano essere i seguenti:

2.1 *Analisi del linguaggio* singolare dell'esperienza credente. Il lin-

guaggio dell'appropriazione dei contenuti oggettivi del credere ha una sua struttura e originalità che non può essere compresa solo in termini di ortodossia, poiché attiene al carattere simbolico anticipativo dell'esperienza credente. Il NT e, in misura massiccia, la stessa storia delle figure ed esperienze cristiane ne è una significativa conferma. Si esige di istituire la condizione di possibilità dello stile, del contenuto, delle figurazioni di tale linguaggio, per operare su di esso un discernimento del linguaggio spirituale *autentico*: esso apparirà così omogeneo anche se non identico al dato cristiano obiettivo, ma con una funzione inversa e complementare rispetto al linguaggio concettuale che istituisce l'oggettività del dato di fede.

2.2 *Abbozzo di una tipologia* teologica degli atteggiamenti del cristiano. Tradizionalmente le diverse circostanze di esistenza (il discorso sui «gradi» o «vie» e quello sugli «stati di vita») e alcune costanti antropologiche (la triade fede, speranza, carità e le modalità storiche e teologiche della sequela) fornivano il materiale per l'analisi fenomenologica. Se, però, non si vogliono privilegiare alcuni schemi o retroproiettarne altri, di provenienza diversa, sul NT, sarà forse più prudente e produttivo cimentarsi nella elaborazione di una tipologia che faccia attenzione alla diversità dei contesti semantici e ideologici che la originano e al diverso carattere normativo che hanno, ad es., alcune costanti e figure del NT e della storia della esperienza cristiana. Sarà così possibile illustrare le tensioni e le dialettiche tipicamente cristiane in riferimento ad altre figure religiose con cui l'esperienza cristiana entra in un rapporto di assunzione critica. Dovrebbe emergere una serie di criteri per il «discernimento» dell'autenticità dell'uomo secondo lo Spirito.

2.3 *Riconduzione sintetico-fondativa* alle singolari condizioni della libertà cristiana. L'esito dell'itinerario sarà la fondazione delle singolari condizioni del credente cristiano, come particolare determinazione della figura dell'uomo «religioso». Da ciò emerge la paradossale figura della libertà cristiana e della sua singolare storicità: delineabile tra le coordinate di memoria/fedeltà e creatività/novità. Per questo la libertà cristiana si connota come «filiale» e «spirituale» e, pertanto, «ecclesiale». Una giustificazione di queste caratteristiche, da un lato, mostra la singolarità cristiana come compimento storico di quell'affidamento al mistero che appartiene alla costituzione antropologica, compimento possibile solo per l'autocomunicazione del Mistero di Dio nel dono di Gesù (di cui il cristiano è memoria) e per l'azione dello Spirito (da cui il cristiano è animato) e, dall'altro lato, dischiude verso il polo ontologico dell'essere cristiano che sarà illustrato nel momento successivo.

C. Momento fondativo: Il mistero della predestinazione

Tratta del *fondamento* dell'antropologia teologica. A questo punto va messo a tema il polo ontologico della figura del credente cristiano, cioè la realtà dell'uomo secondo la rivelazione. La teologia ha messo in luce il carattere «soprannaturale» del destino dell'uomo e ha identificato questa realtà nella tesi della predestinazione. Ora la tesi del soprannaturale e

quella della predestinazione non si distinguono adeguatamente, in quanto la prima indica il carattere indebito e gratuito e, pertanto, non dovuto della predestinazione rispetto ad ogni referente previamente determinato. La soprannaturalità indica, in conclusione, la gratuità della predestinazione antecedentemente ad ogni considerazione indotta dalla struttura antropologica.

1. La tematica biblico-teologica del *mistero* appare l'esito logico e il superamento necessario della vicenda del soprannaturale. Il processo di emarginazione e di progressiva obsolescenza a cui è andato incontro il termine nella teologia cattolica più recente appare in evidente contrasto con l'ingombro che il termine e la questione aveva nella teologia approdata agli anni '50. L'analisi critica della vicenda conduce a ritrovare la fortuna di questo schema interpretativo (naturale-soprannaturale) nell'antropologia del duplice fine, progressivamente consolidatasi nella teologia seguente alla controversia baiana, la teologia dell'ipotesi della «natura pura». In questa teologia, di impostazione apologetica, lo schema interpretativo intendeva esprimere il «mistero» dell'uomo in rapporto all'autocomunicazione trinitaria. Di questo mistero, lo schema voleva affermare la gratuità del dono soprannaturale sul referente della consistenza dell'uomo, pensato nei suoi elementi costitutivi (ontologici). Poiché non c'è piena identità tra lo schema interpretativo e la realtà del mistero, quest'ultimo può e, forse, deve essere ripensato e riespresso in altra ottica. La denuncia del dualismo che affliggeva quel modo di comprendere e la constatazione dell'indeterminatezza cristologica della categoria hanno spinto nella linea del ricupero del soprannaturale concreto, che è l'ordine voluto da Dio incentrato su Gesù Cristo, cioè l'ordine della predestinazione. Con essa si afferma che Dio ha predestinato, gratuitamente, efficacemente, l'universalità degli uomini a diventare suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo, mediante lo Spirito.

2. In realtà, l'esame del *tema della predestinazione* si presenta carico di complesse e stratificate sedimentazioni storiche, che hanno sovente ridotto l'ampiezza del problema. In particolare sarà necessaria una rivisitazione della tradizione agostiniana che sul presupposto della gratuità ed efficacia ha, di fatto e con diverso esito, limitato l'universalità della predestinazione. Il ricupero oggettivo dell'universale destinazione della volontà salvifica di Dio, manifestata in Gesù, esige poi di rendersi compatibile con la possibilità della dannazione, senza che per questo il criterio della discriminazione possa essere retroproiettato sul volere divino. Effettivamente, la storia del tema sembra arenarsi nell'insolubile dilemma proposto dalle classiche soluzioni sulla predestinazione: «ante vel post praevisa merita». Né i tentativi di superamento (cfr. ad es. Scheeben, Billot) dell'aporetica insita nelle due posizioni simmetriche, anche se storicamente conseguenti, possono dirsi soddisfacenti. L'analisi critica conduce ad identificare in esse un comune vizio di fondo: quello di pensare i termini del problema (la grazia di Dio e la libertà dell'uomo) come precostituiti e preconosciuti rispetto all'ordine effettivo in cui esistono e, di conseguenza, quello di proiettare su Dio la successione antropologica degli atti di conoscenza e/

o volontà, che in lui sono coappartenenti. La possibilità di disincagliare la questione dagli scogli del dilemma si dà solamente qualora si pensi la predestinazione come essenzialmente riferita all'ordine voluto da Dio, che è Gesù Cristo e, perciò, si comprendano le caratteristiche della predestinazione in funzione del referente cristologico.

3. Da ciò consegue che la predestinazione non è direttamente la *predestinazione degli uomini*, ma questa avviene quando gli uomini si lasciano associare a Gesù Cristo, cioè incorporare a lui. Ciò spiega perché la predestinazione non sia incompatibile con la possibilità della dannazione degli uomini. Ora la tesi della predestinazione svolta in un'ottica cristocentrica deve ricondurre l'aspetto antropologico alla tesi della predestinazione di Cristo e in Cristo, senza però identificarsi con essa. Infatti la tesi cristologica della predestinazione si attua secondo quella dialettica tra cristologia e antropologia che metodologicamente si è descritta nel primo momento. Ma questa dialettica si svolge concretamente nella trattazione della incorporazione/giustificazione che riordina e sintetizza i classici temi della vita di grazia, così come saranno svolti nel momento successivo.

4. *Momento analitico:*

Libertà creaturale e grazia dell'incorporazione

Studia le *categorie* dell'antropologia teologica. Le due parti di questo capitolo sviluppano in modo analitico il mistero della predestinazione. La prima fa riferimento ad una realtà (la storia umana come creazione e libertà) che manifesta una «alterità» nei confronti di Dio: essa è la manifestazione del mistero trascendente nell'«altro» da sé, totalmente da lui dipendente e a lui aperto e disponibile. L'ATh deve illustrare questa «alterità» (storia/libertà creaturale), ma come capace di essere ricondotta da Cristo e in Cristo, senza togliere la differenza, alla comunione con Dio. La seconda dice il senso dell'alterità (l'incorporazione gratuita), ed essa si realizza come una attuazione eccedente ed ineducibile (la grazia) della libertà creaturale nella figura singolare di Gesù Cristo e nelle figure storiche dell'umano da lui determinate. L'ATh deve illustrare questa «riconducibilità» della storia a Cristo, che la plasma come comunione (Chiesa) con la grazia dell'incorporazione, pur senza annullare l'«alterità» della realtà creata. Si intravedono così i temi/categorie essenziali dell'ATh.

1. *La creazione.* Il tema esprime l'alterità della realtà creata rispetto al suo principio. La tradizione teologica, in seguito alla dissociazione tra il Logos e la creazione, iniziata con la riflessione postnicena, ha innescato un processo di cosmologizzazione e filosofizzazione del discorso sulla creazione, attestandosi attorno alla tesi della creazione come origine delle cose da Dio, mediata dallo strumento concettuale della causalità efficiente. La sostanziale evanescenza storica della tesi del primato di Cristo in rapporto alla creazione ha prodotto conseguentemente la perdita della rilevanza antropologica del tema della creazione. Spinte diverse e conver-

genti (bibliche e culturali) hanno orientato verso il recupero della dimensione cristologica e antropologica della creazione. Così lo schema dell'origine è parso impoverente in rapporto alla ricchezza della prospettiva biblica, la quale pensa la creazione come azione salvifica in stretto rapporto con l'alleanza. La nozione più comprensiva di creazione-alleanza, con la mediazione concettuale della causalità esemplare e finale, definisce la creazione come un momento posto in vista dell'alleanza, poiché il senso della creazione è l'autocomunicazione ad extra della vita di Dio e questa si attua in Cristo. L'esemplarità cristologica della creazione conduce alla sottolineatura della sua connotazione antropologica — poiché il senso della creazione si attua per il medio della libertà chiamata alla dignità filiale — e della sua caratteristica rilevante — poiché il rapporto a Cristo non è dato solo con la storicità peccaminosa, ma previamente con il rapporto obiettivo alla condizione filiale di Gesù.

2. *La libertà.* La duplice sottolineatura ricordata, riguardo al tema della creazione, configura un passaggio senza soluzione di continuità con la trattazione della libertà. L'acquisizione del significato storico-cristologico della creazione comporta il recupero del significato antropologico, poiché la creazione appare come il luogo e la dimensione intrinseca per l'esercizio della libertà: la libertà creaturale. La strenua difesa della consistenza della libertà all'interno della grazia, nella tradizione cattolica, ha avuto il merito di salvare uno spazio di autonomia dell'uomo, anche quando egli dovesse soccombere al peccato, come polo di libertà in vista dell'alleanza con Dio. Così la sottolineatura della relativa autonomia dell'uomo deve essere coordinata con l'esigenza della libertà come apertura e disponibilità all'autocomunicazione divina. È forse per questo che il rapporto della libertà con le sue componenti infrastrutturali è stato spesso indagato in una prospettiva statica ed essenzialistica, tutta volta ad una definizione degli elementi del composto umano, delle loro caratteristiche e del problema della loro unità. In parallelo col discorso della creazione, soprattutto l'aspetto analitico ha avuto un peso sempre maggiore nella riflessione antropologica. Anche il classico tema dell'*imago Dei* è stato sovente identificato con una componente antropologica, piuttosto che riletto biblicamente in modo cristologico e relazionale. Ragioni simili a quelle sopra ricordate hanno prodotto un consistente ripensamento del tema della libertà e del rapporto con le sue componenti infrastrutturali. In questo senso deve prevalere il discorso sintetico sulla *libertà creaturale*, pur nella legittima distinzione dei suoi momenti. Una rinnovata riflessione antropologica sulla libertà dovrà considerare due aspetti: la natura allocentrica della libertà aperta all'alleanza e le infrastrutture della libertà. La categoria biblica di «immagine di Dio» in Cristo può fare da sfondo a questa riflessione. Infatti, un'analisi teologica della libertà non deve essere intesa come descrizione delle forme psichiche, interpersonali, mondane, sociali, ecc. della libertà, ma come istituzione della relazione simbolica tra l'uomo, in quanto è l'altro del manifestarsi divino (creaturalità) da lui dipendente e a lui disponibile, e l'attuazione indeducibile di questa apertura che è data nella vicenda singolare di Gesù, accolta in obbedienza e responsabilità (libertà). Per questo si può dire che non c'è identità tra l'uomo e la libertà, poiché

se l'uomo è libertà, lo è però nella forma «responsoriale» dell'accoglienza di un dono che lo raggiunge in una situazione data, che determina le condizioni della libertà. Di conseguenza, le componenti infrastrutturali, la corporeità, la cosmologicità, l'interpersonalità sono il luogo di espansione della libertà, in cui però si manifesta anche un'autotrascendenza della libertà (spiritualità) in rapporto alle sue condizioni reali. Lo studio teologico di queste componenti (con gli sviluppi della signoria dell'uomo sul creato e dell'interpersonalità come segno della comunione divina) deve tuttavia essere mantenuto nella luce della concezione più tipicamente cristiana della libertà come capacità di star davanti a Dio quale *partner* dell'alleanza. Solo questa visione relazionale della libertà mostrerà che essa è strutturalmente aperta ad un riferimento che la compia, cioè alla singolare libertà di Gesù. Questo riferimento a Gesù Cristo è appunto l'incorporazione.

3. *L'incorporazione.* Questa categoria con profonde risonanze ecclesologiche ed eucaristiche indica la modalità con cui la predestinazione si attua negli uomini, come comunione a Gesù Cristo. Ora la teologia ha definito questa modalità di attuazione con diverse dizioni derivanti da differenti contesti problematici: lo stato di grazia (che sottolinea l'*origine* di tale stato, nel contesto della riflessione agostiniana) e lo stato di giustizia (che si sofferma sull'*esito* reale di questo stato nell'uomo, acquisito nel contesto scolastico-tridentino). In realtà, ambedue le nozioni manifestano un comune punto di vista che è quello di tracciare la relazione tra Cristo e l'umanità nell'ottica — necessaria, ma insufficiente e parziale — della giustificazione dell'uomo peccatore. Per di più la nozione di incorporazione veniva studiata in diversi ambiti: sacramentale, ecclesiologico, grazziologico, ma la non chiara connessione e osmosi tra questi ambiti finiva per esporre le singole trattazioni ad ermeneutiche devianti (si pensi ad una concezione cosificata e societaria rispettivamente dell'Eucarestia e della Chiesa). Inoltre il tema dell'incorporazione interveniva solo successivamente all'analisi dei temi del dono increato, della grazia santificante, della filiazione divina e della remissione dei peccati, i quali perdevano così di spessore storico-salvifico e di calibratura cristologica. Il recupero dell'orizzonte più comprensivo della predestinazione consente di indicare lo stato di giustizia e/o lo stato di grazia come quello della comunione a Cristo e del dono dello Spirito, che è espresso nella metafora dell'incorporazione. Questa diviene, dunque, il quadro ermeneutico delle successive nozioni. Di questa unione a Cristo si indicheranno poi gli elementi costitutivi (il dono increato/Spirito Santo e il dono creato/grazia santificante) e gli effetti formali (la filiazione divina e la remissione dei peccati). Per quanto riguarda la remissione dei peccati si deve aggiungere che essa appartiene alla struttura dell'uomo secondo la predestinazione non in modo assoluto (come gli altri elementi), o, più precisamente, appartiene alla volontà antecedente di Dio solo per l'aspetto della remissione e non per l'aspetto del peccato, il quale, sotto questo profilo, possiede solo il carattere di eventualità. In ogni caso, la possibilità di rileggere i temi della grazia nell'ottica dell'incorporazione farà acquistar loro maggior concretezza storico-sal-

vifica, collegandoli ai grandi momenti della cristologia, della sacramentaria e dell'ecclesiologia.

5. *Momento ermeneutico: La storia della libertà*

Sviluppa il *progetto* dell'antropologia teologica. Dopo aver delineato la struttura della libertà creaturale nel quadro della predestinazione cristologica diviene ora possibile una ermeneutica *cristiana* della storia della libertà. A questo riguardo la dottrina della predestinazione afferma che la situazione storica dell'uomo, in linea di principio, non può che essere determinata dalla configurazione/incorporazione a Cristo. La predestinazione crea degli esseri liberi, il cui destino non ha altra meta che quello di creare una storia conforme a quella di Cristo (ciò è espresso nel tema dello *stato originario*). Poiché, di fatto, la situazione storica risulta divaricante rispetto a questa meta, la dottrina del *peccato originale* dice che, in effetti, la storia attuale della libertà non è quella conforme alla volontà di predestinazione. Tuttavia questa situazione non può stravolgere il senso della predestinazione, ma le fa assumere una formalità particolare che è quella della remissione/conversione (la *solidarietà nella redenzione*), attuata dalla Pasqua di Cristo. Infine, sul presupposto dell'adesione della libertà, la medesima grazia dell'incorporazione condurrà la storia della/e libertà al compimento finale (l'*esito escatologico* della storia della libertà). Sono questi i grandi paragrafi di quest'ultimo momento della sistematica antropologica. Il loro percorso dovrà essere qui solo brevemente indicato.

1. *Lo «stato» originario.* La teologia della condizione originaria ha subito una duplice aggressione critica: l'una derivante dalle odierne concezioni scientifiche sull'origine dell'umanità, l'altra conseguente ad una lettura più affinata del documento biblico. Questa messa in questione ha consigliato a molti di accantonare sia sotto il profilo critico che teoretico la dottrina della «santità e giustizia» originaria. Questo esito sembrava ribadito anche dalla annosa difficoltà della teologia cattolica a stabilire la natura dello stato originario. Sembra, tuttavia, che la *intentio profundior* di questa teologia, da là dalle esecuzioni parziali, è quella di affermare il senso della creazione che ha il suo termine nell'alleanza, cioè in una storia conforme al destino di Gesù Cristo. Se si esclude la reificazione di uno «stato» o «condizione», la teologia dello «stato» originario indica il rapporto obiettivo della libertà creaturale — da sempre — con l'alleanza in Cristo. In questa linea cadrebbero le pregiudiziali a ritrovare nella «grazia santificante» il senso dell'uomo creato.

2. *Il peccato originale.* Conseguentemente anche la dottrina del peccato originale, lungi dal conferire un valore mitico alla caduta delle origini, riceverebbe maggior luce da questa centratura cristologica. La connessione del dogma del peccato originale col mistero di Cristo redentore, inteso in tutta la sua pienezza di capo e modello dell'umanità, produce una ricomprensione della solidarietà degli uomini in Adamo: questa solidarietà

non deve essere vista come una storicità precostituita alla nostra solidarietà in Cristo. Emerge con chiarezza la subordinazione del rapporto dell'umanità con Adamo al rapporto dell'umanità in Cristo. Il secondo spiega il primo: la solidarietà salvifica con Cristo non elimina, ma rende più acuto, nel senso che lo illumina, il problema di una previa solidarietà degli uomini — positiva e negativa — in Adamo. Proprio perché il senso della storia-libertà è la predestinazione cristologica e l'incorporazione a Cristo avviene in quell'intreccio di condizioni in cui la libertà consiste, ne consegue che anche la peccabilità e l'effettiva peccaminosità si colloca in un tessuto di reciproche influenze, dove gli elementi prepersonali (che non vanno intesi come antipersonali) e quelli personali della libertà si intrecciano, invitandoci ad un uso analogico della nozione di peccato.

3. *La solidarietà nella redenzione di Cristo.* Il paragrafo continua a seguire la dinamica storica della libertà, la quale in positivo mette in luce i gesti e il cammino che essa deve compiere per raggiungere la conformazione a Cristo, una volta persa con il peccato. La libertà storica potrà superare il peccato, grazie alla Pasqua di Cristo, ma il superamento avverrà attraverso le condizioni reali della libertà, sopra ricordate. I classici temi del *De gratia* sulla preparazione alla giustificazione, sulla grazia attuale, sulla vita di grazia (crescita, perdita, recupero, ecc.) e sul merito sottolineeranno la collaborazione dell'uomo alla giustificazione. Il recuperato quadro della predestinazione/incorporazione permetterà, da un lato, di affermare simultaneamente le tesi, sovente contrapposte, della necessità della grazia e del concorso della libertà in un'ottica più comprensiva e, dall'altro, di pensare la storicità della partecipazione della libertà (con gli aspetti appena elencati) in un contesto più concreto, riferito alla Pasqua, ai gesti sacramentali e al luogo ecclesiale in cui questa avviene. Anche la nozione di merito, oggetto di aspra contestazione, ne trarrà beneficio e si potrà mostrare la plausibilità della sua interpretazione cattolica.

4. *L'esito escatologico della storia della libertà.* Qui si dovranno riprendere i temi del *De novissimis*, che affermano l'inserimento definitivo della storia dei singoli e dell'umanità nel mistero del Signore risorto. La trattazione non vuole esaurire certo la tematica escatologica, ma percorrerne il versante antropologico. Si tratta di studiare l'esito escatologico della vita cristiana, cioè la modalità con cui il nostro rapporto con Cristo raggiunge la sua meta escatologica. La Pasqua di Cristo nell'escatologia si rivela definitivamente portando a compimento e realizzando la definitività a cui la libertà tende, ma che da sé sola non può raggiungere. La libertà creaturale postula come esigenza la definitività, ma la sua effettiva attuazione si dà nella Parusia di Cristo. Una trattazione antropologica dovrà, perciò, fornire una visione sintetica del finire dell'uomo, inteso come raggiungimento della definitività in Cristo. Di qui una possibile comprensione sintetica dei diversi temi escatologici: la *morte*, vista come il finire dell'uomo davanti a Dio, può diventare una reale possibilità di vita se vissuta in Cristo e come Cristo (in quest'ottica l'immortalità dell'anima può essere vista come l'infrastruttura filosofico-antropologica della partecipazione alla risurrezione di Cristo); la *beatitudine* è lo stare con il Cristo

risorto definitivamente davanti a Dio (dove deriva l'esigenza di purificazione precisamente secondo la modalità con cui la libertà si affida al Dio santo, definitivamente e nell'amore sofferente, in una misteriosa solidarietà con l'interpersonalità e la mondanità delle libertà che sono ancora *in statu viae*); la *dannazione* esprime la grandezza della misericordia di Dio che, avendoci dato tutto nel Cristo come evento di libertà, esige la libera accoglienza da parte dell'uomo ed è quindi misteriosamente compatibile con la drammatica possibilità dell'uomo di autoescludersi dalla pienezza della dedizione cristologica; infine, il *giudizio*, particolare e universale, sta ad indicare la duplicità con cui la libertà personale si colloca definitivamente in Dio ed è nondimeno aperta al destino universale della storia umana con la quale rimane solidale. In conclusione, poiché l'escatologico concreto è l'uomo nella Parusia di Cristo è possibile comprendere teologicamente il mistero di una persona concreta già nella definitiva comunione della risurrezione: *Maria*. In lei, l'esito escatologico della libertà creaturale si suggella nella singolarità di una figura personale, anticipo e simbolo reale del destino della Chiesa e dell'umanità.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

6 settembre 1986