

IL CONCILIO VATICANO II E L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA (*)

SOMMARIO: 1. L'antropologia teologica nel XX anniversario del Concilio - 2. Piste di indagine per il rinnovamento dell'antropologia teologica a partire dal Concilio - 3. La riflessione sull'antropologia teologica del Concilio - 4. Problemi metodologici per il rinnovamento dell'antropologia teologica.

La presente relazione, nel quadro dell'Incontro interdisciplinare sul «Concilio Vaticano II e la teologia», si articolerà in quattro paragrafi. L'obiettivo che intende perseguire può essere formulato, in prima istanza, come un sondaggio sulla recezione dell'Antropologia teologica conciliare nella teologia seguita a quell'evento ecclesiale. Il profilo della ricerca si è rivolto prevalentemente ai problemi metodologici inerenti al tema.

1. L'Antropologia teologica nel XX anniversario del Concilio

A 20 anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* (GS) ha subito un destino particolare. Il documento che emblematicamente esprimeva la qualità pastorale del Concilio, la sua apertura al mondo e alla storia non ha riscosso molta attenzione. La produzione teologica che si è interrogata sulla recezione del Concilio si è concentrata prevalentemente sulla rivelazione e sulla ecclesiologia ⁽¹⁾. Su quest'ultimo interesse, poi, la convocazione del Sinodo straordinario ha catalizzato il dibattito, insinuando il sospetto che l'Assemblea sinodale potesse concludersi con una «delegittimazione» del Concilio ed una restaurazione della ecclesiologia preconciliare. In ogni caso, se l'esito del Sinodo ha fugato i sospetti ricordati riproponendo la fedeltà alle fondamentali opzioni conciliari, ha del pari concentrato il dibattito sinodale intorno alle questioni ecclesiologiche e ai temi connessi. La *Relatio finalis* ha assunto come linea sintetica del lavoro sinodale il tracciato delle quattro co-

(*) Il testo riproduce, senza ulteriori modificazioni, la relazione proposta durante l'Incontro interdisciplinare su «Il Vaticano II e la teologia», avvenuto a Venegono il 4 marzo 1986, per celebrare il XX anniversario del Concilio.

(1) Mi limito a ricordare alcune iniziative editoriali di particolare rilievo per la celebrazione del XX anniversario del Concilio: G. ALBERIGO (cur.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspective. Actes du Colloque international de Bologne. (8-12 avril 1980)*, Paris 1981 (= *Théologie Historique* 61); ed originale italiana in *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 1-324; E. KLINGER - K. WITTSTADT (hrsg), *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum (Festschrift für K. Rahner)*; G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985 (con ulteriore bibliografia sugli aspetti particolari del Concilio a pag. 9 n. 1, a cui si dovrebbe aggiungere AA VV, *La Chiesa del Concilio. Studi e contributi*, Milano, Istra-Edit 1985).

stituzioni, ma incentrando significativamente sul mistero della Chiesa l'articolazione delle tematiche discusse, dei contributi offerti e dei suggerimenti proposti alle comunità ecclesiali.

Al prevalente interesse ecclesologico che ha sequestrato, per così dire, il dibattito, la pubblicistica teologica non ha apportato un allargamento cospicuo del fronte della riflessione. I volumi celebrativi, le miscellanee di studio e gli articoli che numerose riviste hanno dedicato alla celebrazione del XX anniversario del Concilio confermano questa convergenza sul tema della Chiesa, accompagnato pure da un certo rilievo — non so con quale incremento critico — dato ai temi concernenti la *Dei Verbum*. Per quanto riguarda il nostro tema — il Vaticano II e l'Antropologia teologica — la Costituzione che ha esplicitamente voluto proporre «i primi lineamenti di un'antropologia cristiana» (l'espressione è di De Lubac, che riprende Mouroux) non ha trovato una specifica recezione della dottrina concernente la visione cristiana dell'uomo.

Infatti, la GS non ha suscitato molta eco nella rivisitazione del Concilio avvenuta nel XX anniversario e le ragioni per cui è stata inevitabilmente ricordata toccano solo per transenna il tema dell'Antropologia teologica. Sinteticamente, si potrebbe dire che la GS viene ancora oggi apprezzata più per il suo valore *sintomatico* di apertura della Chiesa al trapasso civile e culturale che per le riflessioni dottrinali e le soluzioni storiche prospettate nel documento. Inoltre, a distanza di tempo, su di essa pesa il giudizio liquidatorio, espresso anche in sedi autorevoli, circa «l'ingenuo ottimismo» che inquinerebbe in radice il suo procedimento ermeneutico dei fatti di civiltà. Né basta richiamarsi, come fa Alberigo ⁽²⁾, alla necessità del confronto con la «posizione profonda del Concilio», vista come ripresa di «una lettura escatologica della storia», che supera la miopia del vecchio e nuovo «profetismo di sventura». Il richiamo al Concilio come evento carismatico non è sufficiente, se non procede ad una assunzione «critica» e ad una valutazione spassionata della sua comprensione dell'epoca.

La tendenza più vistosa dei commentatori, soprattutto quelli della GS, si produce nell'attualizzazione degli assi teologici che caratterizzano il valore *sintomatico* del documento pastorale. Il rapporto cristianesimo e storia (o mondo); il confronto critico con la secolarizzazione; il rapporto di fecondazione dialettica con gli umanesimi culturali; la ripresa più distaccata ed avveduta della tematica dei «segni dei tempi» e della teologia della storia in relazione con la categoria del discernimento; i grandi temi della pace e della guerra nel quadro della comunità delle nazioni, ecc. ⁽³⁾, queste sono le grandi direttrici attraverso cui si cerca di mantener vivo l'«effetto Concilio», cioè il fatto dell'apertura della Chiesa al mondo e della sua solidarietà col mondo stesso. L'esplorazione esclusiva di questa pista

(2) Cfr. G. ALBERIGO, *La condizione cristiana dopo il Vaticano II*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, cit., 37.

(3) Cfr. E. CHIAVACCI, *La teologia della «Gaudium et spes»*, RdT 26 (1985) 99-120; C. MOLARI, *La «Gaudium et spes» nella teologia cattolica*, *Asprenas* 31 (1984) 251-69; B. LAMBERT, *«Gaudium et spes» hier et aujourd'hui*, NRT 107 (1985) 321-346; A. ACERBI, *La chiesa nel tempo*, Milano 1984², 199-254.

porterebbe senz'altro ad un esito sterile, poiché il reticolato dei problemi appena evocato finirebbe per cercare una sorta di copertura sotto l'«ombrello» conciliare, senza avvedersi, da un lato, dell'interferenza di diverse e mutate condizioni sociali e culturali e, dall'altro, dell'introduzione di nuove impostazioni teoriche e pratiche che hanno obiettivamente mutato l'assetto della riflessione teologica postconciliare. Di qui l'impressione di desolante frammentarietà che emerge da tutta questa letteratura.

All'indomani del Concilio si recensiva la differenza di valutazioni date della GS, positive e, al limite, entusiastiche se espresse a partire dal valore *sintomatico* del testo; riservate e critiche se date in base al valore *testuale* del documento. Oggi si può ben dire, con una certa approssimazione, che la prevalente sottolineatura del valore emblematico della GS in rapporto al mutamento dell'epoca ha decretato l'obsolescenza del suo significato testuale. Infatti l'enfasi posta sulla sua funzione ermeneutica in rapporto al «mondo», non ha permesso una elaborazione critica ed un oltrepassamento dei limiti, da molti riconosciuti, dell'impostazione del testo. In tal modo l'istanza di «apertura» al mondo è rimasta come sospesa senza mediazioni critiche e teologiche. Essa, però, poteva essere stabilizzata e consolidata solo attraverso la revisione critica della *teologia della Costituzione*.

È un fatto che l'analisi critica dell'Antropologia teologica soggiacente alla GS sia stata particolarmente disattesa. Gli interventi pubblicati nella ricorrenza del XX anniversario sono per lo più muti su questo aspetto che, secondo gli estensori della Costituzione, doveva costituire la piattaforma teologica a partire dalla quale illuminare gli annessi della *Seconda parte*, intitolata appunto «Alcuni problemi più urgenti». I pochi accenni ⁽⁴⁾ che si sono potuti trovare o si ricollegano ai commenti immediatamente seguiti al Concilio o ripropongono — è il caso dell'Acerbi nella recente ripresa della GS — un evangelismo antropologico che dovrebbe fungere da pungolo critico di un'etica della civiltà, ma senza che sia istituita riflessamente la mediazione critica tra la visione cristiana dell'uomo e le figure storiche dell'autocomprensione dell'uomo stesso.

Del resto l'esame della teologia della Costituzione non ha dato in questo ventennio un'indagine critica approfondita sull'Antropologia teologica da essa professata. Una nostra ricerca bibliografica sulla produzione postconciliare non è riuscita a trovare che pochi studi sull'Antropologia teologica della GS, alcuni nella forma della dissertazione non raggiungibile ⁽⁵⁾, altri come articoli di non grande rilievo critico ⁽⁶⁾. Sotto questo pro-

(4) Mi riferisco agli interventi di ACERBI, MOLARI, LAMBERT, CHIAVACCI, citati alla nota precedente. Si deve ricordare che ACERBI propone l'idea qui appresso menzionata, nella seconda edizione del suo volume, rivedendo e aggiornando il testo su questo punto mediante l'aggiunta di un nuovo paragrafo sulla GS.

(5) P. MICCOLI, *L'antropologia cristiana alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II*, Fassano di Puglia, Grafischiena, 1972, 175 p.; A.O. ERHUE, *The Image of God in Man in Vatican II: An Inquiry into the Theological Foundations and Significance of Human Dignity in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World «Gaudium et Spes»*, Diss Fordham University 1982, 525 p. (cfr. Diss Abstr 43, 1982-3, 3: 839); G. KARAKUNNEL, *The Anthropological Foundations of Christology in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World «Gaudium et Spes»*, Excerpta diss. Univ. Gregoriana Roma, Alwaye 1984, 78 p.

(6) Cfr. J. CORDERO, *El principio antropológico en la Const. «Gaudium et spes» del*

filo, il saggio che ha prodotto una critica puntuale della teologia della GS resta ancora quello pubblicato da G. Colombo su *La Scuola Cattolica* del 1970 (7). È forse anche per questo che l'Antropologia teologica giunge alla scadenza del primo ventennio della GS senza sentire il bisogno di un riferimento autorevole al documento magisteriale. In ogni caso, il silenzio quasi generale, interrotto solo da citazioni di maniera, su questo aspetto che si riferisce all'impostazione teorica soggiacente alla Costituzione Pastorale denuncia la povertà dell'interpretazione critica condotta su questa parte non secondaria dell'insegnamento magisteriale. Essa giustifica l'impressione di genericità delle ulteriori attualizzazioni della GS che fanno leva sul carattere emblematico della svolta operatasi al Concilio. Queste riprese cercano di attuare una intenzione effettivamente presente nel Vaticano II, ma poiché non riescono a riferirsi ad una Antropologia teologica criticamente fondata pongono un'istanza ultimamente retorica ed obiettivamente disponibile agli esiti più disparati.

2. Piste di indagine per il rinnovamento dell'Antropologia teologica a partire dal Concilio

In realtà, l'Antropologia teologica si è rinnovata, o meglio, sta rinnovandosi in modo abbastanza promettente. Anche se si deve subito osservare che il consenso attorno ad un progetto di Antropologia teologica, le cui linee di struttura possano dirsi sufficientemente consolidate, non è cosa facile da ritrovare nell'attuale produzione teologica. Sotto tale profilo, la situazione della cristologia sembra aver ottenuto un consenso più ampio, perché la causa appare meglio istruita. Per questo sia la riflessione cristologica, sia i saggi e persino i manuali che quella riflessione ha prodotto, hanno guadagnato un risultato assai più consistente di quanto si possa osservare per l'Antropologia teologica. D'altro canto, il rinnovamento di quest'ultima non poteva avvenire senza la revisione della cristologia, che, in quanto «principio» e «centro» della rivelazione cristiana, costituisce la *forma* e il *criterio* ermeneutico per la comprensione cristiana dell'uomo. Tuttavia, sarebbe una tesi difficilmente sostenibile affermare che l'Antropologia teologica del postconcilio si sia rinnovata *nonostante* l'Antropologia cristiana esplicitamente proposta dalla GS, come, del resto, il rinnovamento non può giustificarsi per dipendenza diretta da quella stessa Antropologia. Esiste piuttosto una interazione dialettica tra il grado di maturazione dell'Antropologia teologica al tempo del Concilio e la sua recezione nel Vaticano II. Ciò spiega l'impulso solo relativo che l'Antropologia conciliare ha potuto imprimere alla successiva ripresa e al rinnovamento seguito anche nel campo dell'Antropologia teologica.

Vaticano II, *Ciencia Tomista* 96 (1969) 613-46; A. BANDERA, *Iglesia y vocación del hombre*, Ang 48 (1971) 3-55; S. CASTRO PALLERES, *La Dignidad de la Persona Humana (Lineas generales de una Antropología cristiana, según la Constitución «Gaudium et spes»)*, Libro Anual 1971-2, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, México 1973, 87-100; P. PAVAN, *L'uomo del Concilio Vaticano II*, Sem 20 (1980) 101-29.

(7) G. COLOMBO, *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, Sc. Catt. 98 (1970) 477-511.

La ragione di tale fatto può essere indicata anzitutto in un motivo generale: l'autocomprensione metodologica della teologia postconciliare si pensa a partire dalla rivelazione e non primariamente muovendo dal magistero. Teologia e magistero debbono comprendersi, ciascuno con leggi e finalità proprie, in rapporto alla rivelazione, la quale diventa così il principio istitutivo della comprensione della realtà dal punto di vista cristiano.

È possibile però verificare tale ragione di carattere generale seguendo la vicenda storica con cui si può documentare lo sviluppo e il rinnovamento dell'Antropologia teologica. Senza pretesa di sistematicità e completezza⁽⁸⁾, si può tracciare la geografia di questo rinnovamento, individuando i «luoghi» di emergenza del dibattito postconciliare sull'Antropologia teologica.

In questa ottica, che procede per sondaggi, le possibili aree di ricognizione del tema dovrebbero essere pressapoco le seguenti:

1. La riflessione sull'Antropologia teologica del Concilio.
2. Il superamento dell'Antropologia manualistica e la strutturazione cristocentrica dell'Antropologia teologica.
3. La svolta antropologica e i suoi effetti sull'Antropologia teologica.
4. Proposte di rinnovamento dell'Antropologia teologica a partire dalle scienze umane.
5. Nuovi progetti di Antropologia teologica realizzati nella manualistica postconciliare.

Evidentemente, in questa sede, documenterò soprattutto la riflessione emergente dalla prima «area», riservando all'ultimo paragrafo alcune segnalazioni circa le successive piste di riflessione.

3. La riflessione sull'Antropologia teologica del Concilio

Sarebbe necessaria una indagine approfondita delle interpretazioni critiche della dottrina antropologica conciliare. La stagione immediatamente seguente il Concilio ha visto una consistente fioritura di commenti sui testi conciliari e in particolare sulla GS. Per di più l'analisi della teologia soggiacente alla Costituzione Pastorale ha attirato l'attenzione di tutti i più noti teologi, che, tra l'altro, avevano dato un contributo non piccolo alla stesura della Prima parte di questo documento, assai controversa e tormentata. Del resto, la storia del testo della Costituzione, ricostruita dai protagonisti diretti della stesura⁽⁹⁾, mostra con sufficiente

(8) Esistono in proposito già pregevoli ricostruzioni di questa vicenda storica. Tra le più critiche e documentate ricordiamo: G. COLOMBO, *Problematicità dell'Antropologia teologica*, VeP 54 (1971) 586-95; L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'Antropologia teologica*, *Teologia* 1 (1976) 150-84; ID, *Uomo. Dal punto di vista teologico*, DTI, Torino 1977, III: 523-36.

(9) H. DE RIEDMATTEN, *Storia della Costituzione Pastorale*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966, 19-59; R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale*, in *Vatican II: L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1967, Tome II, 33-127 (= in AA VV, *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino 1967, 17-134); CH. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoral-Konstitution*, in LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil - Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, Freiburg i. Br. 1968, Teil III, 242-79; M.G. MCGRATH, *Note storiche sulla Costituzione*, in *La Chiesa*

chiarezza, da un lato, la fretta e a tratti l'improvvisazione con cui il testo è stato elaborato e, dall'altro, che la *Prima parte*, riguardante la dottrina generale soggiacente ai problemi della *Seconda parte*, è stata stesa con l'intento di dare un quadro di riferimento sistematico a quei problemi. Essa denuncia, dunque, il carattere di recupero successivo di questa fondazione antropologica — la quale non disponeva neppure di un supporto consolidato nel precedente insegnamento magisteriale.

La ricognizione analitica dei maggiori commentari ⁽¹⁰⁾ suggerisce i seguenti risultati. I commenti più propriamente detti si limitano ad una ermeneutica del testo volta ad illustrare il procedimento della dottrina conciliare. Il contributo critico di questi commentari è piuttosto modesto, concentrandosi per lo più in una operazione di sviluppo e di ampliamento — *eadem linea* — delle tematiche proposte dal testo. In questa direzione mi sembra di poter citare — se non vedo male — i commentari di Alszeghy, Delhay, Moeller, Lambert, McGrath, Mouroux, Congar, Sittler, Bruston, ecc. ⁽¹¹⁾, anche se non è detto che spunti preziosi non possano essere raccolti da queste analisi. Forse è più utile indicare tre piste emblematiche — la scelta, evidentemente, ha un che di schematico — che rappresentano le maggiori sollecitazioni critiche nella lettura della antropologia della GS.

Queste letture — a mio avviso — sono anche un obiettivo superamento dei limiti della Costituzione, poiché muovendo da una precisa visione teologica, inseriscono il dettato conciliare nello sviluppo più ampio della teologia recente e, in particolare, dell'Antropologia teologica. In questo modo la dottrina conciliare appare contestualizzata nel processo di superamento dell'Antropologia manualistica e dei trattati in cui la materia era tradizionalmente dispersa e la sua acerbità è un sintomo dello stato ancora interlocutorio in cui si trovava l'Antropologia al tempo del Concilio. Di qui il carattere composito e obiettivamente compromissorio del documento, anche se non è detto che l'istanza espressa esplicitamente dal relatore dello schema (Garrone) di presentare «una antropologia cristiana» non abbia di fatto innescato una concentrazione sul medesimo tema nel post-concilio. Invero, le proposte che ora ricorderemo, pur accogliendo l'autorevolezza del testo conciliare, ne propongono una ermeneutica e un giudizio critico che va al di là di esso, per inserirlo nel discorso più comprensivo di una Antropologia teologica a partire dalla rivelazione e pensata in modo cristocentrico.

nel mondo di oggi (cur. G. BARAÚNA), Firenze 1966, 141-171; B. LAMBERT, *La problématique générale de la constitution pastorale*, in *Vatican II...*, Tome II: 131-70; Ph. DELHAYE, *Histoire des textes de la Constitution Pastorale*, in *Vatican II...*, Tome I: 215-77.

(10) Ne ho raccolti una decina tra i più importanti: Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, in *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino 1967, 425-52; P. DELHAYE, *La dignità della persona umana*, in *La Chiesa nel mondo di oggi* (cur. BARAÚNA), 260-86; Ch. MOELLER, *Die Geschichte...*, 242-79; B. LAMBERT, *La problématique générale...*, in *Vatican II...*, Tome II, 131-170; M.G. MCGRATH, *L'Église dans le monde de ce temps*, in *Vatican II...*, Tome II, 17-30; J. MOURoux, *Sur la dignité de la personne humaine*, in *Vatican II...*, Tome II: 229-53; H. BRUSTON, *L'Église et la vocation humaine*, in *Points de vue de théologiens protestants*, Paris 1967, 175-203; Y. CONGAR, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, in *Vatican II...*, Tome III: 15-41; S. SITTler, *Un punto di vista protestante*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, 529-46. A questi si devono aggiungere i commentari che citeremo alle note 12-14.

(11) Cfr. le opere citate alla nota precedente.

Per facilitarci il compito, ricondurremo queste tre piste a tre autori che, interpretando direttamente il testo conciliare, pervengono ad esiti sensibilmente diversi.

3.1 E. SCHILLEBEECKX. In una serie di testi ⁽¹²⁾ che commentano il costituirsi e i problemi soggiacenti alla Costituzione Pastorale, riconduce l'antropologia conciliare al più ampio discorso su quanto la rivelazione dice circa l'uomo e il mondo. In modo singolare, il saggio inserito nella miscellanea sulla GS, dopo aver tratteggiato in una prima parte le linee essenziali di una antropologia cristiana del testo conciliare, nella seconda parte sembra concludere con la tesi contraria. In realtà S. ha inteso procedere oltre la Costituzione confrontando la sua antropologia con quella della rivelazione. In questa linea egli sostiene che «la Bibbia non ci dà né una antropologia, né una cosmologia; ci dice soltanto che l'uomo è oggetto dell'amore divino di Dio. Ciò che è l'uomo nel mondo, dovrà risultare dall'esperienza umana e di conseguenza dalla storia umana» [126]. Questa tesi si sostiene sullo sfondo della più generale interpretazione della rivelazione data da S.: in essa egli distingue tra la rivelazione-avvenimento (l'intersoggettività con Dio nella fede) e la rivelazione-parola (che si esprime attraverso le figure desunte dalla storia della rivelazione). Tuttavia a motivo della sua epistemologia che distingue tra l'intuizione implicita e la sua articolazione concettuale, S. corre il rischio di relativizzare l'espressione storica della rivelazione a favore del momento implicito della fede. Le categorie storico-salvifiche risultano, pertanto, soggette al mutamento culturale della coscienza storica e, quindi, aperte ad ogni nuova espressione culturale. La tesi di S. circa l'antropologia ne è una significativa conferma: la rivelazione fornisce una «nuova dimensione» alla nostra esperienza umana con l'affermazione dell'assoluta presenza dell'amore di Dio in Gesù, ma il contenuto determinato dell'essere-uomo-nel-mondo non proviene dalla rivelazione, bensì dalle «esperienze terrene dell'umanità, dei cristiani e dei non cristiani». La rivelazione esprime — in conclusione — l'ulteriorità e la non teorizzabilità dell'essere dell'uomo nella storia, ma non riesce a plasmare le leggi e le figure dell'autocomprensione storica. Per di più — e qui passiamo alla seconda fase del pensiero di S. — l'attuale precomprensione storica pensa l'uomo non più come natura, ma come storia, e ciò va inteso non solo nel senso che l'uomo è un essere «situato» nella storia, ma nel senso che è un essere che «fa» la storia. Di qui l'accento posto sul futuro. Per questo l'Antropologia teologica diviene il problema del rapporto tra futuro terrestre e regno escatologico finale.

Al di là del merito del pensiero di S., qui solo accennato, è interessante notare che la rivelazione cristologica funge da riserva critica nei confronti dei progetti antropologici elaborati dalla cultura contemporanea (anche se poi S. le attribuisce in concreto più di questa funzione critico-negativa). Di qui si vede come l'Antropologia teologica — è questo che mi preme

(12) *Fede cristiana ed aspettative terrene*, in AA VV, *La Chiesa nel mondo contemporaneo* Brescia 1966, 103-135 (citerò tra parentesi quadra nel testo) = or olandese: *De kerk in de wereld van deze tijd*, Nelissen 1966; cfr. anche *Kerk en Wereld*, in TvT 4 (1964) 386-99; *Chiesa e umanità*, in *Concilium* 1 (1965) 57-78.

osservare — è strutturalmente dipendente dalle scienze umane, che formulano l'attuale comprensione della coscienza storica circa l'uomo, secondo un orientamento critico-pratico.

Ho citato il caso di S. come emblematico di una linea che nel postconcilio ha avuto uno sviluppo notevole e può considerarsi egemonica — ciò non significa che sia criticamente giustificata — nello sviluppo dell'Antropologia teologica. Essa recupera il principio cristologico della rivelazione, ma poiché lo interpreta in modo prevalentemente critico-negativo o, nei casi migliori, come non determinabile, conduce in concreto alla dissoluzione dell'Antropologia teologica, proprio in quanto teologica. I nomi di Moltmann, Pannenberg, Metz e filoni consistenti della teologia della liberazione, pur con i diversissimi presupposti teologici professati, inclinano verso quello che si potrebbe definire un «apofatismo antropologico».

3.2 H. DE LUBAC. Il suo commento ⁽¹³⁾, a cui si può accostare per affinità quello di J. Mouroux, può essere considerato come il tentativo di situare l'Antropologia cristiana della GS nell'ottica dello sviluppo e approfondimento della problematica del soprannaturale e del superamento del dualismo insito in essa. In questo senso le osservazioni di De Lubac sono un punto di sintesi di moltissime osservazioni sparse in altri commentari, almeno per quanto riguarda questa tematica centrale per l'impostazione dell'Antropologia teologica. Egli intravede, a partire dalla Costituzione, due compiti fondamentali per la teologia: il *primo* sarà quello di tracciare, muovendo dalla costitutiva apertura dell'uomo al fine ultimo, il raccordo con la vocazione divina dell'uomo che è la rivelazione di Gesù Cristo, in modo che appaia corrispondente ed eccedente quella stessa apertura. Citando Barth, egli ricorda che la fede deve mostrare nelle speranze e nelle angosce dell'uomo «un'angoscia infinitamente più profonda, ma anche una promessa infinitamente più grande» [253]; il *secondo* compito è quello di dare una motivazione razionale, partendo dalla fede, all'interesse che il cristiano attribuisce al mondo. Si osservi che sono le questioni centrali delle due parti della GS. Attenendoci al primo di questi compiti, si noterà agevolmente come l'esposizione di De Lubac, ripercorra la storia della questione natura-soprannatura, di cui egli era stato, come è noto, uno dei più fini interpreti, ricostruendo il contesto della Costituzione pastorale e prendendo atto dell'esito consacrato dallo stesso Concilio. L'Antropologia della GS ha realizzato «una presa di posizione importante», mediante il superamento della teologia dei due ordini, con l'inevitabile dualismo ed estrinsecismo che essa portava con sé. In sintesi la tesi di De Lubac intende ricavare dal Concilio, da un lato, la considerazione unitaria del mistero cristiano alla luce della categoria teologica dell'alleanza incentrata in Cristo, e, dall'altro, l'affermazione che il mistero dell'uomo viene decifrato nel suo radicale riferimento cristologico, ancorché il suo compimento sia il dono gratuito della grazia che muove la libertà all'adesione.

Il senso del commentario di De Lubac, che va oltre il testo conciliare,

(13) *Ateismo e senso dell'uomo. Una doppia richiesta della costituzione conciliare «Gaudium et spes»*, in *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milano 1985, 197-290: si tratta di uno studio del 1968 rivisto e ripubblicato nel 1983.

proponendone un'ermeneutica che fa leva sugli elementi di novità indubbiamente presenti nel testo, è quello di assicurare il guadagno a cui obiettivamente tendeva la linea teologica del superamento della teologia dei due ordini e dei due fini. Su questo esito si erano subito ritrovati, al di là delle precisazioni dell'*Humani Generis*, i maggiori teologi del tempo: Rahner, Von Balthasar, Schillebeeckx, Alfaro, Bouillard, Flick-Alszeghy, ecc. In realtà, l'esito comune raggiunto riguardava il principio fondamentale di ricavare l'Antropologia teologica dalla rivelazione e, in particolare, dalla cristologia, ma la sua esecuzione produceva subito le differenze dovute ai vari orientamenti culturali dei singoli autori. Poiché, però, l'Antropologia teologica era stata bloccata dall'antropologia illuminista e ultimamente da quella greca a cui si collegava, il confronto con le differenti figure dell'antropologia culturale, per quanto necessario, non appariva così pregiudiziale come lo era per la teologia del soprannaturale che partiva dalla «natura» e, dunque, dalla comprensione che si aveva di essa. Se questo spiega l'esigenza di annodare le diverse figure dell'autocomprensione dell'uomo — personalistiche, evolutive, esistenziali, storico-pratiche, e gli autori citati si distinguono appunto per la qualità e la misura di questo riferimento — con la comprensione dell'uomo e della storia che deriva dalla singolarità dell'evento cristologico, nondimeno essa appare un'esigenza «derivata» e «seconda» rispetto a quella propriamente *teologica* di configurare la realtà di Gesù come il principio e la misura e, dunque, la forma per la comprensione dell'uomo. In realtà la chiarezza della convergenza formale perde in nitidezza nella sua esecuzione reale e propone il problema della corretta esecuzione del rapporto tra cristologia e antropologia come il nodo centrale dell'attuale antropologia teologica.

3.3 G. COLOMBO. L'indagine critica sulla teologia della GS, pubblicata su *La Scuola Cattolica* del 1970 ⁽¹⁴⁾, perseguiva l'obiettivo di andare al di là delle presentazioni celebrative della Costituzione, per esaminare il testo non solo nel suo valore sintomatico, ma anche e soprattutto nel suo significato *testuale*. Sotto questo profilo emergeva un duplice risultato. Il *primo* rilevava una tensione tra la «Esposizione introduttiva» (nn. 4-10) e il discorso sull'uomo svolto nella Prima parte della Costituzione (nn. 11-45): infatti, mentre l'introduzione apriva ad un discorso sull'uomo in prospettiva storica, nel senso più vasto di storia dell'umanità, la seguente esposizione antropologica propone un discorso sull'uomo a partire dai suoi elementi essenziali, da cui si ricavano pure i contenuti effettivi. Ne deriva la rinuncia della Costituzione a sviluppare la sua antropologia nella prospettiva aperta dalla premessa. Il *secondo* esito conduceva ad un'analisi critica dell'Antropologia teologica professata dalla GS in cui si osservava una duplice anima nella architettura del testo: da un lato, l'assunzione e la prosecuzione dell'antropologia teologica *recepta* della scuola, incentrata sull'idea di elevazione all'ordine soprannaturale; e, dall'altro, l'intenzione insistentemente affermata dai redattori di mantenere l'impostazione cristocentrica del documento, ma senza che l'esecuzione concreta ar-

(14) Cfr. articolo citato alla nota 7.

rivasse ad assumere il principio cristocentrico come forma del discorso antropologico. Esso appariva sopraggiungere in modo piuttosto esteriore ed accostato dall'esterno, nonostante le insistenti proteste dei relatori di considerare l'antropologia proposta come dinamicamente aperta al suo compimento in Cristo. La conseguenza inevitabile era che l'Antropologia teologica della Costituzione, nonostante la positiva esclusione della teologia dei due ordini, riproponesse, senza superarla, l'antropologia dei manuali, poiché nella marcia di avvicinamento alla radicale assunzione del principio cristocentrico la lasciava a mezzo il guado. L'impressione, più che fondata, di un certo grado di compromesso dell'Antropologia conciliare non poteva non essere condotta alla sua ragione: e lo studio la indica nella intenzione pastorale che sta alla radice del discorso del Concilio. Ma questa intenzione, consapevolmente assunta dai Padri, era di fatto resa operante concretamente nella linea della apologetica del secolo scorso, riproducendone le aporie emerse nella controversia successiva.

In ciò veniva ritrovata la *ragione remota* del modo di procedere della GS, cioè nella accondiscendenza alla apologetica seguita al razionalismo, la quale rappresenta *un modo*, ma non l'unico, di riprodurre l'intenzione pastorale, vale a dire di presentare il messaggio cristiano nel modo più persuasivo e credibile. Per di più il proliferare attuale dei sistemi di riferimento culturale premerebbe nel senso di moltiplicare le apologetiche. È possibile, dunque, superare la posizione apologetica, mantenendo l'intenzione pastorale, nel senso che la rilevanza del messaggio evangelico non può essere l'istanza originaria per la sua presentazione, bensì è la singolarità dell'evento cristiano che porta in sé la forza di esibire le *ragioni* della sua verità a fronte dei procedimenti con cui l'uomo accede universalmente alla verità.

Forse, però, è possibile indicare, accanto a questo motivo radicale, una *ragione prossima*: l'Antropologia teologica della Costituzione intrattiene legami assai allentati con il resto dell'insegnamento conciliare, in particolare con la DV e la LG. In un interessante studio intitolato: «La Costituzione in rapporto al magistero globale del Concilio» ⁽¹⁵⁾, G. Alberigo ha messo in evidenza i deboli legami della GS con il resto del magistero conciliare e, più a monte, con la stessa testimonianza biblica. Infatti, le citazioni bibliche sono solo 187 (contro le 399 della LG) e il loro uso rivela il metodo rudimentale del riferimento e la scarsa preoccupazione di partire dalla rivelazione. I quattro paragrafi in cui si vuole rimediare a questa deficienza, posti rispettivamente alla fine dei quattro capitoli con i quali è articolata la Prima Parte, appaiono accostati in modo posticcio e non riscattano la Scrittura dalla sua posizione subalterna, così che alla fine «il desiderio e il proposito di dare al documento una struttura cristocentrica — il giudizio è dello stesso Alberigo — sembra sia rimasto prevalentemente affettivo». Non diverso l'esito dell'analisi dei riferimenti alla LG, di cui si citano una ventina di passi soprattutto nel Cap. IV dove si parla della missione della Chiesa nel mondo (che sono assai esigui, in confronto ai 50 passi citati nell'*Ad Gentes* — di essi 30 sono della LG, — un

(15) G. ALBERIGO, *La costituzione in rapporto al magistero globale del Concilio*, in *La Chiesa nel mondo di oggi* (cur. BARAÚNA), Firenze 1966, 172-95.

testo che è un terzo della *GS*). Più grave il silenzio sul resto del Concilio, di cui si ricorda solo la *SC* in una citazione di maniera, ma soprattutto stupisce il silenzio totale sulla *DV*. La Costituzione sulla rivelazione non poteva non gettare una luce benefica sulla *GS*, precisamente sulla sua visione antropologica. A mio avviso, proprio nel carattere irrelato della teologia della *GS* rispetto ai poli principali del Concilio si trova la *ragione prossima* della insufficiente maturazione a cui è arrivata l'Antropologia teologica della Costituzione. Ma da ciò deriva anche una indicazione metodica per il rinnovamento della stessa Antropologia teologica, la quale non può ripensarsi se non raccogliendo la lezione globale dell'insegnamento conciliare, in particolare quello della *DV* circa il carattere salvifico della rivelazione, la sua forma cristologica, la sua declinazione storica.

4. *Problemi metodologici per il rinnovamento dell'Antropologia teologica*

Effettivamente, la ripresa dell'Antropologia conciliare e la sua prosecuzione postconciliare riproduce le tensioni e le aporie ravvisate nel testo e nelle linee ermeneutiche espresse a partire da esso. È normale, quindi, aspettarsi diverse tendenze che costituiscano un'attualizzazione più o meno critica del dettato conciliare. D'altra parte, il rinnovamento non può avvenire per dipendenza diretta — come si è già ricordato sopra — dall'Antropologia espressa dal Concilio, anche per una ragione più generale. La teologia postconciliare si autocomprende metodicamente — ma il ricupero affonda le sue radici già prima del Concilio — come illustrazione critico-sistematica della rivelazione, in cui il riferimento al Magistero ha una funzione vincolante — variamente graduata in rapporto al tasso di autorevolezza dei suoi pronunciamenti, — ma non direttamente istitutiva della riflessione teologica. Di qui l'istanza che il discorso teologico — e in particolare l'Antropologia teologica — si ripensi alla radice continuamente come intelligenza critica della rivelazione.

In questa ottica, sarebbe raccomandabile seguire le ulteriori piste di indagine che si sono sopra elencate: il superamento dell'impostazione manualistica dell'Antropologia teologica; la vicenda dell'ingresso della svolta antropologica in teologia e i suoi effetti sull'Antropologia teologica; l'analisi critica delle proposte che rinnovano l'Antropologia a partire dalle scienze umane; la recensione dei nuovi progetti di Antropologia teologica realizzati nella produzione dei manuali postconciliari. Non mette conto di riprendere ora queste aree di ricerca in modo analitico, dati i limiti del mio intervento. Solo vorrei far emergere alcune linee di tendenza ravvisabili in esse, per cogliere le condizioni essenziali del discorso critico sull'Antropologia teologica.

Anzitutto, si deve precisare il senso dell'esito a cui è arrivato il processo di superamento dell'Antropologia manualistica pre-conciliare. L'influsso solo relativo che, come si è visto, può aver avuto l'Antropologia conciliare in questo rinnovamento, preme ad allargare la ricerca delle ragioni complesse e ultimamente teologiche di tale superamento. Esistono in pro-

posito preziose ricostruzioni critiche di questa vicenda ⁽¹⁶⁾, le quali concludono o leggono la vicenda teologica come obiettivamente portata a concludere — di là delle stesse esecuzioni parziali — alla *tesi* della strutturazione cristocentrica dell'Antropologia teologica. Ciò nel preciso senso che l'umano cristologico, in quanto è l'umanità singolare dell'evento di Gesù, non è solo il centro e il punto di riferimento dinamico, bensì la forma e il principio e, dunque, il criterio ermeneutico dell'umano antropologico. Ora se il consenso attorno a questa tesi non vuol risolversi in un consenso nominalistico, poiché la tesi è spesso assunta nel suo aspetto formale, ma poi è concretamente declinata a partire da altre prospettive, è necessario che essa sia contenutisticamente precisata. Mi sembra che una corretta comprensione della tesi debba articolarsi in quattro asserti, dei quali primi tre la illustrano analiticamente, mentre il quarto la difende da alcune esecuzioni riduttive. Possiamo brevemente enunciarli nel modo seguente:

1. L'Antropologia teologica si struttura nel riferimento alla singolarità di Gesù, in quanto evento storico ed assoluto insieme. Per questo non è possibile identificare il senso cristiano dell'uomo se non *nel rapporto* costitutivo all'evento singolare di Gesù di Nazaret, così che i due termini del rapporto non siano dati e compresi previamente al rapporto medesimo. Ma ciò in modo palesemente asimmetrico, nel senso che l'umano singolare di Gesù si dà nella *differenza* specifica con cui appare eccedente e tuttavia capace di dar attuazione al senso dell'umano, poiché lo attua precisamente oltrepassandolo; d'altro lato, l'umano antropologico riconoscendo la propria origine nella libertà creatrice di Dio che l'ha costituito, si attua e si determina per rapporto all'evento di Gesù, mediante il libero affidamento al senso della sua libertà, donato gratuitamente in Gesù. In sintesi si può dire: la *differenza* specifica dell'umano cristologico appare il fondamento, la forma e il fine dell'*appartenenza* determinata dell'umano antropologico. E ciò consiste precisamente nel dono e nella missione dello Spirito.

2. A partire di qui sarà necessario porre in relazione costitutiva i *singoli temi* antropologici con il riferimento cristologico. Grazia, creazione, uomo, peccato originale, giustificazione, compimento escatologico della libertà non possono e non debbono ricevere una previa teologizzazione, a partire ad es. dal *locus* veterotestamentario, in modo tale che i loro contenuti siano in qualche modo presupposti e non determinati dalla forma cristologica. La conseguenza inevitabile sarà che le categorie utilizzate riceveranno una sovradeterminazione indebita a partire dall'analisi storico-culturale.

3. Inoltre, più radicalmente, il riferimento cristologico dovrà informare il *progetto generale* con cui dare ordine organico ai singoli temi antropologici. Il principio di composizione dell'Antropologia teologica dovrà essere capace di dire il senso globale e la logica intrinseca che collega i

(16) Cfr. quelle citate alla nota 8, a cui si possono aggiungere i contributi di G. COLOMBO, P. WATTÉ e H. MUEHLEN in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, III: 44-66, 67-88, 161-210.

vari temi antropologici, se si vuol superare la dispersione delle singole parti con cui la teologia tradizionalmente si riferiva all'uomo.

4. Il quarto asserto difende la tesi da alcune sue esecuzioni riduttive. In particolare due sono da segnalare: la *prima* si riferisce ad un ricupero solo parziale della cristologia, per cui l'azione cristologica è tendenzialmente ridotta alla sola redenzione e, quindi, la cristologia è posta in connessione prevalentemente con la storia dell'uomo peccatore, lasciando così obiettivamente scoperta dal riferimento a Cristo la più complessiva storicità dell'uomo; la *seconda* riguarda un certo modo moderno di ricupero della cristologia in vista del discorso antropologico. L'assunzione della cristologia è fatta nella sua valenza critico-negativa di fronte ai progetti antropologici elaborati dalla cultura. Il riferimento alla cristologia non comporta il riferimento a contenuti determinati, bensì esprime l'attitudine della teologia alla critica verso le pretese totalizzanti delle visioni culturali sull'uomo.

Alla radice di queste due riduzioni — a volte solo tendenziali e variamente graduate nel dibattito teologico — sta un comune difetto: la cristologia risulta incapace di dire alcunché sull'uomo e sulla sua storia, se non per la funzione — indubbiamente vera, ma insufficiente — della reintegrazione dell'uomo dal peccato o della indicazione di una ulteriorità, indefinità dell'uomo alla luce di Cristo. Si può concludere che una cristologia «insufficiente» non può non allungare le sue ombre sul discorso antropologico, ma una cristologia integrale deve riferirsi alla tesi della singolarità di Gesù come forma del discorso antropologico.

Una significativa conferma della bontà della nostra conclusione potrebbe derivare anche dalla indagine su almeno due delle altre piste di sviluppo dell'Antropologia postconciliare: da un lato, i progetti di rinnovamento dell'Antropologia teologica a partire dalle scienze umane; dall'altro la recensione critica della produzione manualistica postconciliare che nel frattempo è andata infoltendosi.

Nella prima direzione, l'esame delle proposte sarebbe particolarmente istruttivo, anche perché rappresenta l'orientamento culturalmente egemonico dell'Antropologia teologica. I nomi più sopra ricordati come appartenenti a questo orientamento, nonostante le variazioni assai sensibili convergono nel professare una visione antropologica, determinata da un orientamento storico-pratico o storico-politico, in cui il riferimento cristologico interviene ad indicare l'ulteriorità dell'umano escatologico apparso in Cristo. Questa schematizzazione unificante, che non deve togliere le differenze e le diverse ascendenze dei modelli teoretici soggiacenti, più che liquidare questo orientamento con una caratterizzazione caricaturale, vuole indurre ad una ermeneutica paziente e ad un accostamento critico di tale filone.

Nella seconda direzione, la produzione postmanualistica di nuovi manuali rivela un consenso abbastanza di maniera sull'impostazione cristocentrica dell'antropologia, ma poi nell'esecuzione si riferisce alla storia di Cristo nella linea di una *storicità cronologica*, poiché si limita a riprodurre le tappe della storia della salvezza, ponendo sì Cristo al «centro», ma in-

tendendolo in modo geometrico come il punto centrale di una linea di eventi (creazione, peccato, redenzione, escatologia) senza valorizzare il carattere peculiare della storicità di Gesù. Anche qui un'analisi puntuale dei traguardi acquisiti, ma insieme uno smascheramento spassionato delle modalità regressive del discorso antropologico, appare particolarmente istruttiva.

La mappa dell'Antropologia teologica postconciliare che ho tracciato ha inteso maggiormente mettere in evidenza i problemi metodologici che la completezza dei percorsi praticabili. Da quanto detto, emerge che il nodo teorico più interessante dell'attuale antropologia teologica consiste nell'istituire sistematicamente il rapporto cristologia-antropologia. Le indicazioni date dianzi non sono ancora la soluzione del rapporto, ma le condizioni per la sua corretta istituzione: la sua elaborazione riflessa costituisce il momento più importante dell'attuale ripensamento sistematico dell'Antropologia teologica. Le possibilità di vie concrete di esecuzione vanno oltre i limiti di questo incontro e rimandano alle sedi istituzionali in cui il discorso viene, se non svolto, almeno impostato ed abbozzato (17). Tuttavia il ricavo della lezione proveniente dalla storia ci mette al riparo da pericolose regressioni, al di qua degli esiti ormai raggiunti (18).

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

4 marzo 1986

(17) Rimando per questo alla presentazione del discorso sistematico sull'Antropologia teologica, apparsa sul fascicolo precedente di Sc. Catt.: F.G. BRAMBILLA, *Antropologia*, Sc. Catt. 114 (1986) 601-618.

(18) Quando la relazione era già in bozze, ho ricevuto il volume: N. GALANTINO (ed.), *Il Concilio vent'anni dopo. 3. Il rapporto Chiesa-mondo*, Roma 1986, dedicato alla GS. Oltre alla riproduzione del testo di E. CHIAVACCI (nota 3), debbo segnalare come attinente al nostro tema: V. Fusco, *È biblico l'ottimismo della "Gaudium et Spes"?*, *Ibid.*, 59-105. Si tratta di uno studio documentato che tenta di sottoporre a verifica l'accusa di "eccessivo ottimismo" della GS, confrontandola con la testimonianza biblica. In questo contesto, l'autore tratta, per transenna, del cristocentrismo della GS e tenta di fornire una legittimazione biblica del procedimento della Costituzione (75-87). Debbo dire che la lettura del saggio, anche se invita ad un giudizio più cauto sul mancato cristocentrismo della GS, nondimeno non riesce a scagionare del tutto il testo dall'obiezione di un riferimento più intenzionale che effettivo ad una rigorosa visione cristocentrica. Fusco rimanda anche al testo di R. Russo, *Cristo nel mondo. La cristologia nella Costituzione Pastorale "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II*, (Bibl. teol. napoletana, 3), Napoli 1983. Infine, è ora disponibile anche una vasta raccolta bibliografica: N. CIOLA, *Il dibattito ecclesiologico in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)*, Roma 1986, spec 10-43.