

L'ANTROPOLOGIA SOTTESA A *GAUDIUM ET SPES* Invito alla lettura

SOMMARIO: I. UN'ANTROPOLOGIA DEL CONCILIO? – II. PREAMBOLI INTERPRETATIVI: GENESI DEL TESTO E CONTESTO STORICO TEOLOGICO: 1. *Genesi del testo*; 2. *Il contesto teologico* – III. IN ASCOLTO DEL TESTO: L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA NELLA *GS*: 1. *Schema*; 2. *Proemio (1-3): L'uomo, tema della costituzione*; 3. *Esposizione introduttiva (4-10)*; 4. *Cap. I: La dignità della persona umana (12-22)*; 5. *Il n. 22: De Christo novo homine*; 6. *Cap. II: La comunità degli uomini*; 7. *Cap. III: L'attività umana nell'universo*; 8. *Cap. IV: La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo* – IV. L'ANTROPOLOGIA DI *GS* NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI – V. TRACCE DI UN'ANTROPOLOGIA CONCILIARE: 1. *Il principio cristologico: Cristo verità dell'uomo*; 2. *Il contenuto: la vocazione divina*; 3. *L'uomo: imago Dei*; 4. *La duplice solidarietà: con Cristo e tra gli uomini*; 5. *Alcuni nodi problematici* – VI. CONCLUSIONE

I. UN'ANTROPOLOGIA DEL CONCILIO?

Esiste un'antropologia del Concilio? E, più precisamente, esiste un'antropologia di *Gaudium et Spes*? L'interrogativo, insinuato dal titolo, che invita a ricercare nei «meandri» del testo lascia aperto il dubbio. Del resto, un autorevole interprete dell'antropologia teologica attuale, il p. L.F. Ladaria, così introduce la sua indagine:

«Il Concilio Vaticano II non ha dedicato espressamente nessun documento all'uomo. Però è ugualmente chiaro che la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla chiesa nel mondo contemporaneo ci offre, soprattutto all'inizio, una valida sintesi di antropologia»¹.

¹ L. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 21-38: 26; Un'analisi dettagliata si può utilmente ritrovare: ID., «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, Ed. Cittadella, Assisi 1987, 939-951.

L'osservazione, comunemente condivisa, indirizza la nostra ricerca, identificando come riferimento privilegiato la Costituzione pastorale su *La chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et Spes*», 7 dicembre 1965². Per quanto non possa considerarsi il riferimento unico ed assoluto per un'analisi dell'antropologia nel concilio, ne è indubbiamente quello principale³. Perciò, non si può prescindere dalla conoscenza analitica del documento.

II. PREAMBOLI INTERPRETATIVI: GENESI DEL TESTO E CONTESTO STORICO TEOLÓGICO

Per comprendere adeguatamente il testo, riteniamo indispensabili quantomeno due preamboli che, per brevità, possiamo solo indicare.

1. Genesi del testo

In primo luogo, la ricostruzione critica della redazione del testo⁴ costituisce un presupposto indispensabile per l'interpretazione del messaggio, se è vero che «il processo è il risultato» – come stigmatiz-

² Per una presentazione sintetica della Costituzione si veda lo studio di L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla "Gaudium et spes"*, Ed. Messaggero di Padova, Padova 1995, con bibliografia. Segnaliamo il numero monografico di *Credere Oggi*: *Ripensare la Gaudium et spes* 85 (1995). Tra i commentari classici: *L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale "Gaudium et spes"* (= Unam Sanctam 65b) Cerf, Paris 1967, 3 voll.; *La Chiesa nel mondo contemporaneo: commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Queriniana, Brescia 1966², *L'Église dans le monde de ce temps: Constitution "Gaudium et Spes", commentaires du schéma 13*, Mame, Tours 1967; G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi: studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, Vallecchi, Firenze 1966; E. CHIAVACCI, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes*, Ed. Studium, Roma 1967.

³ Per l'antropologia nel Vaticano II: F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 663-676; P. CODA, «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della "Gaudium et spes"», *Lateranum* (1988) 164-194; G. COLZANI, «Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella "Gaudium et spes"», *Rivista del Clero Italiano* 75 (1994) 339-354; P. MICCOLI, *L'antropologia cristiana alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II*, Grafischiena, Fasano di Puglia 1972; M. APARICIO VALLS, *La plenitud del ser humano en Cristo. La Revelación en la "Gaudium et Spes"*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

⁴ J. GROOTAERS, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II. Una grande svolta della Chiesa Cattolica*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 140-147; G. TURBANTI, *Un con-*

za Pesch –, in quanto precisamente «nel corso dell'elaborazione della costituzione pastorale si verificò la “apertura al mondo” che in essa doveva essere documentata»⁵. Ma per questo rimandiamo ai numerosi studi esistenti.

2. Il contesto teologico

In secondo luogo, riteniamo sia necessaria una contestualizzazione di tale vicenda sia entro l'orizzonte globale del concilio – secondo l'indicazione del Sinodo del 1985⁶ – sia in riferimento al modello teologico dell'epoca, per comprendere continuità e discontinuità e per apprezzarne novità e limiti. Non esiste semplicemente un'antropologia di GS, a prescindere dal resto.

Per gli spazi del nostro studio ci limitiamo a richiamare lo sfondo teologico e culturale del tempo, segnato dall'assenza di un trattato unitario sull'uomo, che denuncia il ritardo della teologia rispetto all'epoca moderna, con la conseguente dispersione della riflessione antropologica nei vari trattati (*De Deo creante et elevante, De Gratia, De Peccato originali...*). Inoltre, la matrice comune di tale pensiero è riconducibile alla cosiddetta teologia del duplice ordine, in cui l'antropologia è segnata dal dualismo natura-sopranatura. Non si deve dimenticare una certa funzionalità, di taglio apologetico, insita in questo modello, che ne consacrò il «successo», poiché risultava efficace nel contesto culturale.

In realtà, precisamente questo dualismo risultava pericoloso per la comprensione dell'uomo, scisso tra un fine naturale e uno soprannaturale, una visione puramente «umana» e una propriamente «cristiana», in cui Gesù Cristo entrava, ma solo «in seconda battuta», «autorizzando l'idea che l'uomo possa vivere e più radicalmente possa essere pensato staccato dalla relazione con Gesù Cristo e quindi in perfetta autonomia. [...] È una dicotomia da cancellare senza rimpianti»⁷.

cilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et spes” del Vaticano II, Il Mulino, Bologna 2000.

⁵ O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (= BTC 131) Queriniana, Brescia 2005, 369.

⁶ Cf i criteri puntualizzati nella *Relazione finale del secondo sinodo straordinario*. 9 dicembre 1985, nn. 18-19 e la recente indicazione del papa BENEDETTO XVI, *Il concilio Vaticano II quarant'anni dopo*, LEV, Città del Vaticano 2006, 11-22.

⁷ G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, 14-15.

Un simile modello è stato già ampiamente discusso e criticato. Introduce, infatti, una pericolosa separazione tra un'ipotetica visione naturale di uomo e una soprannaturale che è gravida di conseguenze. In particolare, per la *giustapposizione* che lascia tra i due momenti: il soprannaturale resta letteralmente *sopra* la natura, viene aggiunto, accostato ad una realtà pensata, però, già completa in se stessa. Dunque, alla fine gli rimane *estrinseco*. Sostanzialmente natura e soprannatura, fede e ragione sono pensate come realtà separate e definibili autonomamente. Di conseguenza il soprannaturale risulta pure *non-necessario*: per quanto, ci si sforzi di giustificarne la necessità, rimane un «di più», un qualcosa di aggiuntivo, fino al punto che se ne potrebbe tranquillamente fare a meno. In sostanza, l'uomo può definirsi anche a *prescindere* da Dio e da Gesù Cristo. È già sufficientemente descritto dalla ragione: la fede, semmai, aggiunge qualcosa in più!

In questo episodio, la giustapposizione di fede e ragione arriva a compromettere la comprensione della persona, soprattutto per la paradossale assenza del riferimento a Gesù Cristo: come se si potesse parlare dell'uomo – o persino impostare un'antropologia teologica – sostanzialmente «a prescindere» da Lui. Ne consegue che il rapporto con Gesù Cristo rimane un «di più», un qualcosa di separato rispetto all'umano e difficile da giustificare.

Inevitabile la necessità di una revisione. È precisamente il cambiamento di questo modello la «novità teologica» che *GS* inizia ad introdurre

«l'abbandono, in sintonia con gli altri grandi documenti conciliari (in particolare DV), del classico schema dei “due ordini” (naturale-soprannaturale), abbondantemente in uso nella teologia dei manuali e l'adozione, al suo posto, della nuova prospettiva cristocentrica, lungamente preparata, nel corso del XX secolo, dal rinnovamento biblico, patristico, liturgico e teologico. Un cambio di paradigma assolutamente chiaro nella sua intenzione, anche se non sempre, come vedremo, la *GS* ha saputo attuarlo con rigore sistematico»⁸.

Vediamo come.

⁸ A. RIVA, «Attualità della “Gaudium et Spes”», *Rivista del Clero Italiano* LXXXIII/5 (2002) 342-358: 342.

III. IN ASCOLTO DEL TESTO: L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA NELLA *GS*

Alla luce di queste premesse, entriamo nel merito del contenuto, prendendo in considerazione in particolare la prima parte, mentre la seconda, pur non potendo essere separata né ridotta ad un puro livello applicativo, ha una portata esplicitamente meno sistematica⁹.

1. *Schema*

PROEMIO (1-3)

ESPOSIZIONE INTRODUTTIVA: *la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo* (4-10)

PARTE I LA CHIESA E LA VOCAZIONE DELL'UOMO

proemio (11)

cap. I *La dignità della persona umana* (12-22)

cap. II *La comunità degli uomini* (23-32)

cap. III *L'attività umana nell'universo* (33-39)

cap. IV *La missione della chiesa nel mondo contemporaneo* (40-45)

PARTE II ALCUNI PROBLEMI PIÙ URGENTI

proemio (46)

cap. I *Dignità del matrimonio e della famiglia e la sua valorizzazione* (47-52)

cap. II *La promozione del progresso della cultura* (53-62)

cap. III *La vita economico-sociale* (63-72)

cap. IV *La vita della comunità politica* (73-76)

cap. V *La promozione della pace e la comunità dei popoli* (77-90)

CONCLUSIONE (91)

I commentatori, alla luce della genesi del testo e delle varie inserzioni operate nel dibattito, fan notare le «tensioni» evidenti sin nell'impostazione. In particolare, A. Scola¹⁰ evidenzia in negativo la giu-

⁹ Z. ALSZEGHY, «La dignità della persona umana», in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 425-452; J. MOUROX, «Situation et signification du Chapitre I: Sur la dignité de la personne Humaine», in *Vaticano II*, vol. II, 229-253; P. DELHAYE, «La dignità della persona umana», in *La Chiesa nel mondo di oggi*, 264-285.

¹⁰ A. SCOLA, «“Gaudium et Spes”: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», in *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000, 82-114: 95.

stapposizione tra il *Proemio* e l'*Introduzione* rispetto alle altre due parti. Da un lato si offre una visione induttiva e un'antropologia dinamica, storicamente situata, dall'altra invece si torna a una definizione statica e atemporale della natura umana. Conseguentemente ciò mette in luce l'assenza di unità tra le varie parti del testo. Ma più precisamente ciò vale per i quattro capitoli della prima sezione: essi potrebbero offrire le principali dimensioni di un percorso antropologico unitario, mentre invece si presentano frammentarie e sostanzialmente irrelate tra di loro.

Inoltre, da uno sguardo panoramico alla struttura della costituzione si nota che i riferimenti testuali all'antropologia si ritrovano quasi totalmente nella prima parte, ed in specie nel cap. I: «la visione dell'uomo che ci viene offerta nei primi capitoli della *GS* costituisce la trattazione più esaustiva che su questo punto troviamo nei documenti conciliari»¹¹. Per questo ci affacciamo alla lettura di questa sezione (1-45), pur cercando di tenerla collegata con l'insieme.

2. *Proemio (1-3): L'uomo, tema della costituzione*

Nonostante il concilio non esponga un'antropologia cristiana organica, qui si dichiara, sin dall'inizio, che l'uomo è l'interesse centrale della costituzione:

«è l'uomo dunque, ma l'uomo singolo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto il santo sinodo, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e affermando la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della chiesa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione» (*GS* 3).

Sartori dà molta importanza alla novità dell'atteggiamento, ossia del metodo più ancora che dei contenuti. In questo riconosce il valore della *GS*, nonostante tutte le ambiguità e le critiche cui è andata incontro.

«Il nodo sta nel tentativo di mettersi "dalla parte dell'uomo" ... di ripensare, reinterpretare, rileggere e riesprimere i dati teologici nello specchio dell'uomo, nel loro riflesso sull'uomo, sul versante del loro valore per l'uomo»¹².

¹¹ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 939.

¹² L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 10.

Rispetto alla *LG* non si assume un metodo deduttivo, discendente, ma uno induttivo «che cerca di salire, insieme con l'uomo: dall'uomo a Dio, dalla natura al Creatore». Con questo sforzo, la *GS* intende recepire il contributo della cosiddetta «svolta antropologica» per superare la frattura tra teologia e cultura moderna, passando dalla separazione al dialogo: «la chiesa ha dovuto porsi sulla difensiva ed è stata quasi costretta ad aggravare il distanziamento e la separazione nei confronti del «mondo moderno». Ma con il concilio è giunta finalmente l'ora del dialogo»¹³. A proposito dei contenuti, invece, va notata l'insistenza su una visione sintetica di uomo: «uomo integrale», pur nella dialettica costitutiva delle sue dimensioni (anima e corpo, intelletto e volontà, ecc.). Non si perde il linguaggio classico del trattato, ma si intuisce lo sforzo di integrarlo con le acquisizioni moderne, pur senza legarsi ad una opzione filosofica. Il programma di tale discorso antropologico è sintetizzato nell'annuncio della *vocazione* umana, da cui emergerà la visione cristiana di uomo.

Di essa troviamo un duplice accenno, quasi un anticipo dei possibili risultati. Da un lato, il riconoscimento di un «seme divino» nell'uomo e l'altezza della sua vocazione (l'indeducibilità dell'elevazione soprannaturale). Dall'altro, la sua apertura alla fraternità universale che gli è propria, suggerendo che la solidarietà universale è intrinseca e costitutiva all'uomo.

Accenni illuminanti di cui occorrerà verificare, poi, gli sviluppi. Tuttavia, non si può tacere una sorprendente assenza: non si fa alcun riferimento esplicito a Gesù Cristo. Forse, è giustificabile in un paragrafo introduttivo, ma nell'insieme del decreto riapparirà come limite.

3. *Esposizione introduttiva (4-10)*

L'*esposizione introduttiva* su «la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo» delinea «le caratteristiche più rilevanti del mondo» d'oggi: speranze ed angosce (n. 4), profonde mutazioni (n. 5), mutamenti sociali (n. 6), mutamenti psicologici, morali e religiosi (n. 7),

¹³ L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 11. Il tema che si apre porterebbe lontano dal nostro, ma va tenuto sullo sfondo per la novità di approccio. Rimandiamo ai nostri: «La chiesa nel mondo. Attualità di alcuni principi ispiratori della *Gaudium et Spes*», *La Rivista del clero italiano* 84/10 (2003) 701-722; «Gesù risorto speranza del mondo. Speranza cristiana e forme di testimonianza in *Gaudium et spes*», *La Scuola Cattolica* 134 (2006) 355-373.

squilibri del mondo contemporaneo (n. 8), le aspirazioni più diffuse dell'umanità (n. 9), fino agli interrogativi più profondi dell'uomo (n. 10). L'ampio sguardo panoramico intende raccogliere il dato fenomenologico, «i segni dei tempi» che riguardano tutti, credenti e non credenti.

La scelta di tale approccio giustifica la mancanza in questi inizi di un immediato riferimento al mistero di Cristo, a favore dell'analisi dell'esperienza umana comune e per l'intento «pastorale» di dialogo con il mondo. Il vertice va ritrovato, però, nel n. 10, il «testo programmatico»¹⁴ che evoca gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo e che risvegliano *gli interrogativi capitali* dell'uomo, a cui risponde con forza:

«Ecco, la chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché l'uomo possa rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini in cui possano salvarsi. Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana. Inoltre la chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli. Così nella luce di Cristo, immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, il concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo».

Qui, ormai alla fine della prima sezione del documento, troviamo il primo riferimento esplicito a Gesù Cristo in relazione all'uomo: lo sguardo alla storia contemporanea rilancia – rendendola ancor più acuta – la densità delle domande esistenziali che descrivono l'esperienza storica di ogni uomo e trovano nella luce di Cristo il luogo di comprensione e di soluzione. La qualità della risposta non appare solo «teorica», ma anche pratica, poiché aiuta a comprendere ma pure a rispondere attivamente. I due versanti risultano indissolubili. In questo richiamo, si evidenzia ancora il tono pastorale del concilio, preoccupato non solo di «illustrare», ma anche di «risolvere» i problemi sociali. Soprattutto se ne deve concludere che «la questione dell'uomo che viene posta al n. 3 deve essere risolta alla luce di Cristo»¹⁵.

Va notato che anche questo paragrafo non esplicita direttamente quale sia la «suprema» vocazione dell'uomo, ma rimanda a Cristo, seppure con pochi riferimenti biblici (3 nel caso).

In quest'ottica appare importante il recupero del ruolo cristologico nell'interpretazione della storia. Tuttavia, il passaggio risulta an-

¹⁴ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 940.

¹⁵ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 941.

cora incompleto: Cristo è il centro e il fine della storia, ma non la sua origine. Questo, almeno, non è esplicitato. Ladaria afferma che si può al massimo riconoscere come «insinuata»¹⁶ la relazione di Cristo con la creazione. Manca, dunque, la protologia. Così il testo non afferma ancora come né perché Lui illumini tutto!

Un ultimo tratto è la presentazione di Cristo in una duplice veste: in relazione a Dio, quale *imago Dei*, e in rapporto all'uomo, quale primogenito di tutte le creature, secondo le parole di Paolo (Col 1). Il primo riprende un tema squisitamente antropologico, proprio già dei trattati: ma con chiarezza lo interpreta in chiave cristologica. L'*i-mago Dei*, cioè, è attribuita a Gesù Cristo, non all'uomo. Il secondo dato, pur solo accostato a questo, è l'introduzione del Suo legame con tutti gli uomini. Potremmo dire che la figura di Cristo, collocata al vertice di questa prima sezione della *GS*, viene introdotta nel duplice versante teologico e antropologico.

Tra queste sottolineature, emerge alla fine quella che per noi costituisce l'affermazione fondamentale del nesso cristologia-antropologia: la chiesa «nella luce di Cristo [...] illustra il mistero dell'uomo». L'insieme di questi spunti permette di riconoscere come un dato di fatto il riferimento cristologico per comprendere l'uomo, pur nella complessità ed articolazione del loro nesso. Il limite, semmai, rimane il fatto che al di là della dichiarazione di principio, non si precisa come Cristo illumini la condizione dell'uomo. Ciò per il fatto che non si è ricondotto il legame antropologia-cristologia sin alla sua radice originaria, ossia fin alla creazione in Cristo.

4. Cap. I: *La dignità della persona umana (12-22)*

Il cap. I (*La chiesa e la vocazione dell'uomo*) è la sezione prevalentemente antropologica. Ne è prova l'esordio (n. 11) che riprende nuovamente la domanda iniziale: che cos'è l'uomo? La risposta data al n. 12, a diversità dell'approccio fenomenologico dell'introduzione, muove dalla rivelazione:

«Le sacre lettere insegnano che l'uomo è stato creato «a immagine di Dio», capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio» (*GS* 12b-c).

¹⁶ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 941.

L'uomo, dunque, si comprende come *imago Dei*, nella duplice valenza: da un lato nella sua relazione a Dio (capace di amarlo), e dall'altro come signore del creato (superiorità e dominio, cf *sal* 8,5-7). Il riferimento è evidentemente alla creazione, secondo la narrazione genesiaca, da cui il concilio ricava anche la costitutiva natura sociale dell'uomo, in quanto creato nella comunione di uomo e donna.

Ci interessa evidenziare che una tale descrizione dell'uomo fa riferimento diretto alla rivelazione (non si parte da una definizione filosofica), pur però in forma graduale, in relazione solo all'AT: non appare nessun riferimento al ruolo di Cristo nella creazione, né tantomeno alla sua identità di *imago Dei*. Se ne deve concludere che «non si è seguito un metodo puramente induttivo ma neppure si è iniziato con l'esporre il nucleo centrale della fede in Cristo Signore»¹⁷. «È il primo concilio che ha parlato dell'uomo come immagine di Dio. Ma lo fa con citazioni dell'AT» (Gen 1,26; *sal* 8,5; Sap 2,23). Il primo testo che cita il NT è il n. 22. Ne sono una chiara conferma i paragrafi intermedi, che trattano di diverse questioni antropologiche: il peccato, che oscura l'immagine di Dio nell'uomo ed impedisce la perfetta armonia con sé, con gli altri e col mondo (n. 13); i costitutivi dell'uomo: unità di anima e corpo (n. 14); intelligenza e sapienza (n. 15); coscienza morale (n. 16); libertà (n. 17); il mistero della morte (n. 18); l'ateismo (nn. 19-21).

Si tratta di rilevanti temi antropologici, esposti però in ordine sparso, senza costituire un'antropologia organizzata né completa. Lo stesso capitolo sull'ateismo risulta da un'inserzione successiva, non amalgamata col resto.

Si noti, soprattutto, che in nessuno di questi capitoli si trova un riferimento a Cristo, eccetto al n. 18, dove al dramma umano della morte si oppone la vittoria di Cristo. Significativo, inoltre, il fatto che al n. 17 la libertà sia presentata quale *eximium divinae imaginis in homine signum*. Torna il tema dell'*imago Dei*, però, senza alcun fondamento nel NT e in Cristo. Anche l'aiuto della grazia di Dio per l'attuazione della libertà ferita è condotto senza un esplicito richiamo a Cristo, ma solo a una generica *gratia Dei adiuvante* (GS 17).

Il riferimento a Cristo compare, invece, al termine del capitolo, con un numero indimenticabile che costituisce uno dei vertici del documento. Il n. 22, *De Christo novo homine*, merita un'attenzione a sé per l'importanza capitale che ha nella riflessione antropologica.

¹⁷ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 942.

Qui, secondo l'intento iniziale del n. 10, «esplicitamente si pone in relazione con Cristo tutto quello che finora è stato detto»¹⁸. Da un lato, per alcuni commentatori può sembrare ancora comprensibile che di Cristo si parli solo nell'ultimo paragrafo del capitolo, visto l'intento di dialogare con il mondo e, dunque, la scelta per un andamento più induttivo ed esperienziale del discorso. Tuttavia, resta ancora una volta la constatazione che il riferimento cristologico, per quanto dichiarato, compaia di fatto, sempre «dopo», in un secondo momento, lasciando il sospetto di una linea ancora «di compromesso». Lo stesso Ladaria, prudentemente, conclude:

«malgrado tutto ciò, non si vede con chiarezza perché, ogni volta che la risposta conciliare espressamente si fonda sulla rivelazione divina, si lasci alla fine il riferimento a Gesù»¹⁹.

5. Il n. 22: De Christo novo homine

Partiamo anzitutto dal testo conciliare, la cui portata è ben evidenziata dal giudizio di Ladaria, secondo cui, rispetto ai numeri precedenti, qui «senza dubbio si tratta di un testo di elevata statura teologica, che contrasta con l'evidente timidezza con cui la *GS* affronta le questioni più strettamente teologiche»²⁰.

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è l'Adamo definitivo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice».

Titolo del numero

L'interrogativo originario «chi è l'uomo?» (nn. 11 e 12) ha aperto un cammino di ricerca che trova finalmente la propria risposta, qui, al n. 22, in Cristo uomo nuovo. Si noti che nei primi schemi preparatori il titolo del numero era *De Christo homo perfecto*. In seguito fu cambiato (benché nel testo l'idea permanga chiara) perché non coglieva sufficientemente la dimensione travagliata del peccato. L'espressione paolina «uomo nuovo» evoca, invece, la corrispondente

¹⁸ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 942.

¹⁹ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 942.

²⁰ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 942.

espressione «uomo vecchio» con la sua realtà di peccato e la fatica del rinnovamento, costato la croce di Cristo.

§ 1 Principio fondamentale: il nesso Cristo-uomo

Fondamentale è il paragrafo iniziale, in cui si enuncia il criterio *ermeneutico essenziale*: «solamente nel Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo».

Dunque, nella persona di Gesù di Nazareth appare la verità dell'uomo: è Lui che «svela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Solo in Cristo, l'uomo comprende in pienezza e definitivamente la propria identità. L'antropologia, in definitiva, viene indissolubilmente legata alla cristologia. Una volta affermato il criterio si comprende che vada applicato «retrospettivamente»: tutto ciò che è stato descritto in precedenza sulla dignità e l'esistenza dell'uomo dovrà essere reinterpretato alla luce di Cristo. Il nesso cristologia-antropologia viene ormai affermato come il criterio ermeneutico per l'antropologia cristiana.

È importante, però, anche la precisazione che segue immediatamente: Adamo, il primo uomo era figura di quello futuro, cioè Cristo Signore, sulla scia di Rom 5,14. Due le indicazioni incluse in questo passaggio.

In primo luogo, si ribadisce ulteriormente la relatività dell'uomo a Cristo, radicandola sin dall'origine: Adamo fa riferimento a Cristo e si comprende a partire da lui, non viceversa, né muovendo da una visione filosofica del soggetto o della sua natura. «Non è Adamo che spiega Cristo, ma Cristo che spiega Adamo. Perciò, solo per mezzo di Cristo possiamo sapere che cos'è l'uomo»²¹. Questo è il criterio che si va chiarendo: da Cristo ad Adamo. O meglio, da Cristo all'uomo.

In secondo luogo, va richiamato l'accento al fondamento proto-logico del legame Cristo-uomo: un nesso che si dà fin dall'origine. Ciò emerge ponendo attenzione alla nota a piè pagina che commenta l'affermazione conciliare. Il testo riporta un passo del *De carnis res.* 6 di Tertulliano: *quodcumque limus exprimebatur Christus cogitabatur homo futurus*. La citazione conciliare si ferma qui. Il testo di Tertulliano però continua affermando che in quel fango che rivestiva già l'immagine di Gesù nella carne non c'era solo l'opera di Dio, ma la caparra (*pignus*) dell'incarnazione. In questo caso, dunque, avremmo finalmente un recupero del riferimento a Cristo sin dalla creazione: il legame Cristo-uomo non è ricondotto unicamente

²¹ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 943.

al peccato, né è proiettato al futuro, ma è riconosciuto sin dalle origini. Adamo è figura del Cristo che deve incarnarsi. Ladaria insiste molto su questo possibile sviluppo contenuto nella nota a piè pagina del testo. Anzi, lo amplifica ricorrendo anche a sant'Ireneo: poiché è preesistente il Salvatore – affermava Ireneo – dovevano venire all'esistenza coloro che dovevano essere salvati. Per Ladaria il Concilio va nella direzione di un collegamento protologico tra antropologia e cristologia, anche se, poi, in realtà, non sviluppa questo itinerario. Il rapporto di Cristo con la creazione rimane aperto.

Un ultimo particolare va ancora evidenziato. Il testo afferma che «proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Con questo passaggio si anticipa, in qualche modo, il contenuto della verità sull'uomo. O meglio, apre il discorso a *possibili sviluppi*. Infatti, non si fa semplicemente un'affermazione formale, ma precisa che la rivelazione del Padre è inseparabile da quella sull'uomo. Più concretamente se ne può ricavare che Cristo rivelando Dio come Padre (e con esso il Suo Amore) manifesta se stesso come il Figlio. Di conseguenza, rivela anche il contenuto «dell'altissima vocazione dell'uomo»: la filiazione. «Da sempre siamo stati chiamati alla comunione con Dio, ad essere suoi figli nel Figlio»²². Conferma di questa affermazione si ha esplicitamente più avanti: «il cristiano, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli» (22d) e «affinché, figli nel Figlio, esclamiamo nello Spirito: Abba, Padre» (22f).

Per quanto solo in maniera germinale, il testo conciliare introduce a riconoscere la realtà più profonda della vocazione umana: la filiazione. Questo darebbe contenuto esplicitamente cristologico alla vocazione umana. Ribadiamo, però, che pur con agganci nel testo, si tratta di uno sviluppo della teologia successiva.

Ciò tende a superare il tradizionale dualismo della teoria del duplice ordine. Ma le tensioni – al di là delle dichiarazioni, pur ripetute – restano. Per questo, ci si affretta a recuperare, a ritroso, il senso cristiano dell'intero discorso precedente: «Nessuna meraviglia quindi se tutte le verità suesposte (GS 12-21) trovino in Cristo la propria sorgente e tocchino il proprio vertice». Cristo rivelando la filiazione mostra di essere Colui dal quale tutte le verità sull'uomo traggono origine. Con questo, il Concilio non va inteso in modo massimalista, come se non possiamo sapere niente dell'uomo se non in Cristo. Piut-

²² L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 943.

tosto, qualsiasi conoscenza sull'uomo alla luce di Cristo viene profondamente reinterpretata. Conoscenze valide e preziose vengono anche da altre forme del sapere, ma in Lui trovano l'ultimo senso ed acquisiscono piena interpretazione. O – più semplicemente e senza che l'affermazione venga ulteriormente chiarita – si dice che Cristo è un elemento essenziale per sapere cosa siamo noi.

§ 2. L'*imago Dei* è Cristo, uomo perfetto

Il secondo paragrafo evidenzia almeno due note della relazione Cristo-uomo: il tema dell'*imago-somiglianza* e quello dell'uomo perfetto.

In primo luogo, il tema dell'*imago Dei*, definita in riferimento a Col 1,15 come già in GS 10: Cristo nuovo Adamo, è «l'immagine dell'invisibile Dio». Come già in GS 10 il tema dell'immagine viene compiutamente letto in chiave cristologica. Tuttavia, l'affermazione pare non avere l'attesa ricaduta sul versante antropologico. Ci si attenderebbe, in effetti, la coscienza che l'uomo è creato non genericamente ad immagine di Dio, bensì del Figlio. In realtà, pur non escludendolo, anche in questo caso viene perlomeno «persa» la possibilità di esplicitare il riferimento cristologico sin dalle origini. Ne è prova il fatto che parlando subito dopo della somiglianza restituita, non viene posta in relazione a Cristo. Commenta Ladaria: «qui non si indica (anche se il primo paragrafo può farlo supporre) se l'originaria immagine e somiglianza che il peccato ha deformato abbia qualche rapporto con Cristo». Questa conclusione si chiarisce ricordando che, nel pensiero patristico, l'idea di immagine è tipicamente protologica, mentre la nozione di somiglianza ha una valenza più dinamica, progressiva, destinata a trovare compimento solo in una prospettiva escatologica. Il testo conciliare, invece, affermando che in Cristo ci viene restituita la «somiglianza» risulta in discontinuità col pensiero patristico. Sembra qui che il Concilio abbia fatto allusione alla terminologia patristica senza seguirla rigorosamente, accogliendo piuttosto la terminologia di età post-agostiniana in cui immagine e somiglianza diventano sinonimi (endiadi). Tutto ciò alimenta la constatazione di una lacuna nel riferimento delle origini a Cristo. In ogni caso, manca ancora con chiarezza l'affermazione esplicita della creazione in Cristo, la tesi della predestinazione. Pertanto, ancora una volta il ruolo di Cristo viene ricondotto prevalentemente alla restaurazione dal peccato.

La seconda nota riguarda l'affermazione di Gesù quale *homo perfectus*. Anche qui il testo ha subito molte modifiche. In origine reci-

tava: «Lui è come Dio, l'immagine dell'invisibile» contro il senso evidente del testo paolino. Questa forma fu giustamente modificata. Cristo non è immagine solo come Dio, ma anche nella sua umanità. Più ricco è il testo rimasto che parla di «uomo perfetto». Il fine uso del latino permette di evidenziare la sottile ma decisiva differenza tra *homo perfectus* e *perfectus homo*. Questa seconda formula (cf GS 38 e 45) indica che Gesù è perfettamente uomo, come i Concili di Efeso e Calcedonia in poi hanno ribadito. Definirlo, invece, *homo perfectus* (GS 22.41) accentua un progresso: Gesù è non solo perfettamente uomo, ma l'uomo perfetto. Ciò non si riduce alla sola sfera morale, nel senso che Gesù sia privo di peccato, dunque, moralmente perfetto. In realtà il testo vuol proporre un'idea più radicale che vede in Cristo l'umanità perfettamente compiuta e realizzata. In Lui l'umanità realizza pienamente il proprio essere: è perfetta, cioè esemplare, paradigmatica. Se il titolo del n. 22 è stato modificato da Cristo uomo perfetto a Cristo uomo nuovo, l'idea forte di perfezione dell'umanità in Cristo è rimasta.

Fondamento di tale perfezione risiede nel fatto che «in Lui la natura umana è stata assunta... senza per questo venire annientata». L'umanità di Cristo non è oscurata o annichilita dall'ipostasi divina, ma è elevata, pienamente realizzata. La maggiore prossimità a Dio non significa la distruzione o la diminuzione della creatura. Al contrario, ne è l'attuazione piena e definitiva al punto tale che i padri oseranno dichiarare con forza che in Gesù l'uomo «si fa più uomo», si realizza pienamente: «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo» (GS 41). Questa frase unisce profondamente e inscindibilmente cristologia e antropologia. E così commenta Ladaria: «la crescita in Cristo significa, quindi, crescita in umanità. L'essere cristiani non ci separa dall'essere uomini, ma ci aiuta ad esserlo con maggior pienezza»²³.

All'interno di questo nesso Cristo-uomo, viene insinuato un altro particolare: la solidarietà di Cristo è con l'intera umanità, «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo». Da un lato, il Concilio riprende il linguaggio dalla tradizione, quello dell'unione ipostatica. Dall'altro, rimane volutamente vago: «in un certo modo». Si avverte la consapevolezza di essere di fronte a una realtà profonda per esprimere la quale, però, manca una formula precisa. La dimensione comunitaria della salvezza offerta all'umanità verrà ripresa in GS 32.

²³ L. LADARIA, *Introduzione*, 28.

§ 3 La Redenzione

Il terzo paragrafo presenta il mistero della redenzione operata con la morte in croce di Cristo. In questa si coglie un altro aspetto dell'unione tra Cristo e l'uomo, l'aspetto mistico: «ha amato me ed ha sacrificato se stesso per me (Gal 2,20)». Nella solidarietà tra Lui e l'umanità, manifestata dalla sua sofferenza vicaria, si dischiude un nuovo senso anche all'esperienza umana della morte. Va notato, però, che tra i passi citati dalla nota 25 nel testo (2Cor 5,18-19; Col 1,20-22) manca un testo fondamentale: 1Cor 15,49: «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste», in cui Paolo instaura un parallelismo tra gli inizi e la fine.

§ 4 L'uomo *imago Dei*

Questo paragrafo è di particolare importanza, poiché, come nel secondo, torna il riferimento all'*imago Dei*. In questo caso, però, si tratta del versante antropologico e, soprattutto, per la prima volta viene riferito esplicitamente, secondo il NT, a Gesù Cristo: «il cristiano reso conforme all'immagine del Figlio». Va collocato qui lo sviluppo della riflessione biblica che dal NT rilegge l'AT, riconoscendo che Cristo è l'*imago Dei*, mentre l'uomo – successivamente e relativamente a Lui – è *ad imaginem*, o potremmo dire è «immagine dell'immagine». I testi di riferimento, citati in nota, sono Rm 8,29 e Col 3,10-14. Nuovamente Ladaria nota che manca il possibile richiamo di 1 Cor 15, 45-49 che avrebbe potuto mettere in relazione la protologia con l'escatologia. Nonostante alcuni progressi, dunque, rimane una certa fatica ad esplicitare il riferimento a Cristo sin dalla creazione²⁴.

Da rilevare, invece, il richiamo allo Spirito Santo. Si annuncia *in nuce* l'opera della grazia nell'uomo: la conformazione a Gesù Cristo e il dono dello Spirito che «rende capace» l'uomo di compiere il bene. Questo invita a recuperare il dinamismo trinitario dell'antropologia.

§ 5: L'unica vocazione universale

Il successivo paragrafo estende il discorso a tutti gli uomini. Decisiva, in questo senso, l'affermazione che la vocazione dell'uomo è una sola, con l'intento di superare ogni dualismo tra natura e so-

²⁴ «La dimensione cristologica dell'immagine di Dio nell'uomo sin dal primo istante non è messa in evidenza che implicitamente», L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 945.

prannatura: «non possiamo pensare all'incarnazione come al perfezionamento, più o meno estrinseco, di un ordine naturale o di creazione chiuso in se stesso»²⁵. L'aggettivo «divina» per definire l'unica vocazione dell'uomo è molto più adeguato dell'aggettivo «soprannaturale». Tuttavia, si perde l'occasione di qualificare tale qualità divina nel suo riferimento cristologico, né si esplicita il ruolo di Cristo nella creazione, che avrebbe fornito il fondamento originario del suo legame con l'umanità. «Viene di nuovo sottolineata la rilevanza universale di Cristo ma insistendo di più sulla Redenzione e sull'escatologica che sulla Creazione»²⁶.

Resta importante la sottolineatura del legame tra Cristo e gli uomini tutti, anche se tale solidarietà universale risulta più affermata che argomentata. Per questo l'enunciazione resta molto prudente e aperta («nel modo che Dio conosce»), così come il ruolo dello Spirito Santo che viene introdotto ma meriterebbe di essere ulteriormente valorizzato.

§ 6 Sintesi: la grandezza del mistero dell'uomo

La finale del n. 22 riprende la tesi centrale: la grandezza del mistero umano si dischiude pienamente e definitivamente solo in Cristo e per Cristo. La conclusione, più che un'affermazione di principio, ha un'intenzione pratica, in quanto si apre sul senso nuovo della vita rivelato ed attuato da Gesù Cristo. In questo emerge la dimensione trinitaria della salvezza: «l'uomo raggiunge la sua pienezza quando, in virtù dello Spirito Santo, è figlio nel Figlio e partecipa alla relazione unica che Gesù ha con il Padre. Questa salvezza ha un aspetto comunitario»²⁷.

Questa sezione è indubbiamente la parte centrale e più consistente del contributo conciliare all'antropologia. I capitoli successivi dilateranno la visione cristiana della persona alla sua dimensione comunitaria e al suo ruolo nel mondo. Ne raccogliamo sinteticamente i nodi centrali, indicando però il ripetersi di due tratti sin qui emersi: il ritorno del riferimento cristologico alla fine del discorso e la mancata esplicitazione della relazione Cristo-creazione. Vediamone per accenni i temi.

²⁵ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 946.

²⁶ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 945.

²⁷ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 945.

6. Cap. II: La comunità degli uomini

Il secondo capitolo sviluppa il discorso antropologico aprendolo alla dimensione comunitaria, al di là di uno sguardo restrittivo solo sul singolo individuo. Potrebbe esser pensato come un efficace sviluppo della descrizione cristiana della «persona» che si dilata alla sua dimensione sociale e comunionale, così come una declinazione dell'antropologia a partire dalla cristologia. Ma «il legame con la parte precedente e con la cristologia è piuttosto estrinseco»²⁸.

Per sé, infatti, il legame tra gli uomini viene riconosciuto in riferimento a Lui, ma purtroppo solo in seconda battuta: «tale indole comunitaria è perfezionata e compiuta dall'opera di Gesù Cristo» (GS 32,2). Nuovamente l'impressione è che Cristo giunga a dare compimento ad una solidarietà umana che sta prima di Lui o che comunque vi prescinde. La «solidarietà tra gli uomini» appare non fondata nella «solidarietà in Cristo». Manca ancora la relazione Cristo-creazione e la stessa solidarietà tra gli uomini non viene argomentata come una dimensione originaria e costitutiva della persona, al punto che Ladaria lascia aperto l'interrogativo: «Potremmo chiederci se Cristo e il disegno divino costituiscono il vincolo primario e originario tra gli uomini, o se invece in Gesù si perfeziona una solidarietà esistente già per qualche altro motivo»²⁹.

7. Cap. III: L'attività umana nell'universo

Lo stesso capitolo terzo introduce un'ulteriore dimensione dell'antropologia: la posizione dell'uomo nel mondo. Per quanto riguarda il nostro interesse va notato anzitutto che al n. 34 torna il te-

²⁸ A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*»: dialogo e discernimento», 94. Un recente studio di F. Brancaccio ha dato un particolare risalto a questo capitolo, in particolare al § 32 che definisce «il fulcro dell'antropologia di comunione del Concilio Vaticano II». Così facendo si propone di dimostrare che «l'antropologia conciliare possiede una sua costitutiva dimensione comunionale, a partire dal suo fondamento cristologico» L'A., oltre a ritrovare sviluppata nel testo tale prospettiva, la indica come «chiave di lettura unitaria del documento». Per quanto suggestiva tale lettura riteniamo costituisca il possibile (e successivo) sviluppo di virtualità contenute nella costituzione, mentre a livello dell'analisi conciliare parrebbe più una retroproiezione che ne forza l'intenzionalità. Evidentemente la sottolineatura non è di certo esclusa o tantomeno negata: rimane una pista aperta ma che, a quell'epoca, chiedeva ancora un radicale sviluppo, senza che si pretendesse di trovarla già attuata nel concilio stesso (F. BRANCACCIO, *Antropologia di comunione. L'attualità della "Gaudium et Spes"*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006).

²⁹ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 946.

ma dell'immagine, ma senza riferimento a Cristo. Inoltre il n. 38 afferma per la prima (ed unica volta) il ruolo di Cristo nella creazione, aprendo la via ad una lettura unitaria dell'opera salvifica³⁰. Nuovamente, però il riferimento cristologico appare nel penultimo numero e l'azione di Cristo pare intervenire in un secondo momento per perfezionare l'attività umana, nel mistero pasquale.

8. *Cap. IV: La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*

La prima parte di *GS* si chiude con un capitolo sintetico che mostra il senso del percorso compiuto. Il discorso antropologico condotto sin qui costituisce il fondamento del dialogo Chiesa-mondo (*GS* 40).

Ciò offre un'indicazione metodologica preziosa per *GS*: l'antropologia è indicata come la base su cui costruire il rapporto col mondo e per impostare le varie questioni etiche, come avverrà nella seconda sezione. Non a caso Giovanni Paolo II sceglierà per la *dottrina Sociale della Chiesa* il metodo della mediazione antropologica, additando «l'uomo come via fondamentale della Chiesa» (*RH* 13-14)³¹.

Tutto ciò conferma l'importanza della visione antropologica del documento e ne indica le prospettive di sviluppo.

Al di là delle indicazioni di metodo e di contenuto, però, occorre dare una valutazione equilibrata del testo, per non sovradeterminarne la portata, retroproiettando istanze o questioni che non si poneva ancora. Una valutazione che mantenga il documento inserito nel suo contesto storico e teologico permetterà di apprezzarne meglio la portata, i limiti e le punte di novità, così come aprirà la possibilità di portare in avanti la sua eredità senza rendere l'autorevole riferimento al concilio uno sterile ritorno al passato.

IV. L'ANTROPOLOGIA DI *GS* NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI

Diversi protagonisti si sono cimentati nell'interpretazione del testo e della sua antropologia, sia nella ricezione immediata (E. Schil-

³⁰ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 947.

³¹ Cf. ARCIDIOCESI DI MILANO, *I cristiani nella città: per dare forma a un sogno*, Centro Ambrosiano, 2005; E. COMBI - E. MONTI, *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*, Centro Ambrosiano, Milano 2005, 99-105.

lebeekx³², H. De Lubac³³, G. Colombo³⁴, sia in successive riletture sintetiche (ad es., i già citati studi di F.G. Brambilla³⁵, L.F. Ladaria, G. Colzani, A. Riva³⁶, A. Scola, ecc.), cui si aggiungono le costanti riprese negli anniversari, anche se frequentemente con un intento celebrativo, più che non interpretativo.

Superfluo ripetere il confronto tra le principali riletture già operate da Brambilla. Merita piuttosto rilevare la disparità delle valutazioni, pur autorevoli, che mostrano come la lettura del testo non sia immediata e resti ancora nel «conflitto dell'interpretazione». Oltretutto, va denunciato il fatto che lo studio dell'antropologia non costituisce il tema principale né il più affrontato nei commenti a *GS*: ne è prova uno sguardo bibliografico, che si concentra soprattutto sulla questione Chiesa-Mondo, su «i segni dei tempi» o sulle singole questioni morali della seconda parte³⁷. Per questo Brambilla – in linea con G. Colombo – giudica che l'apprezzamento ancora diffuso per la *GS* è relativo «più al suo valore sintomatico di apertura al mondo, al trapasso civile e culturale, che non per il valore testuale, ossia per le riflessioni dottrinali e per le soluzioni storiche prospettate nel documento»³⁸. Ciò anche nella recezione da parte della teologia, per cui conclude laconicamente che «l'analisi dell'antropologia teologica soggiacente alla *GS* e del suo significato per il rinnovamento della teologia, invece, è rimasta in secondo piano sia durante il concilio sia nel periodo immediatamente seguente»³⁹.

³² E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966, 103-135.

³³ H. DE LUBAC, «Ateismo e senso dell'uomo. Una doppia richiesta della costituzione conciliare "Gaudium et spes"», in *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1985, 197-290 (lo studio è del 1968, poi rivisto e pubblicato nel 1983).

³⁴ G. COLOMBO, «La teologia della "Gaudium et Spes" e l'esercizio del magistero ecclesiastico», *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 477-511.

³⁵ Cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 24-35; ID., «Il Concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 663-676; dove denuncia in realtà la scarsità di studi specifici sull'antropologia di *GS*, aggravata da uno scarso rilievo critico (ivi, 665, n.5 e 6).

³⁶ A. RIVA, «Attualità della "Gaudium et Spes"», 344-345.

³⁷ Ne è esempio, l'evidente assenza nell'ampio studio di O. Hermann Pesch, di ultima pubblicazione in italiano; ma già la completa dimenticanza anche in un autorevole commentario dell'immediato postconcilio: *La Chiesa nel mondo contemporaneo: commento alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, Queriniana, Brescia 1966.

³⁸ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 664.

³⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 26.

Una simile constatazione rilancia l'importanza del ritorno al Concilio per una miglior comprensione del suo messaggio e per impostare adeguatamente un'antropologia che nasca da quella radice. Precisamente per chiudere raccogliendo l'eredità che ci è consegnata riteniamo merita sia ripresa l'interessante rilettura di L. Sartori che interpreta l'analisi dei capp. 1-3 come il tentativo del concilio di mettere la visione cristiana dell'uomo a confronto coi vari umanesimi, nell'intento di recepire la svolta antropologica e dialogare con la cultura contemporanea:

«Possiamo leggere i tre capitoli nello specchio dei tre principali umanesimi laici emersi nel mondo moderno: quello che fa appello alla rivoluzione liberale (francese o delle libertà individuali); quello che ha preso forza con la successiva rivoluzione socialista (o collettivista; o meglio della giustizia sociale e della prospettiva comunitaria); e quello più recente (vissuto di fatto e massificato più che non teorizzato da specifiche ideologie) della rivoluzione scientifico-tecnica»⁴⁰.

In dialogo con queste istanze Sartori rilegge i tre capitoli di *GS* come l'emergere di un umanesimo cristiano sia nei punti di contatto che nella specificità. Concretamente, alla rivendicazione dei diritti individuali dell'illuminismo, la tradizione cristiana risponde definendo l'uomo come persona (cap. 1: *La dignità della persona umana*). Alla visione opposta che passa dall'individualismo al collettivismo, quasi dissolvendo o confondendo il singolo nella massa, i padri rispondono recuperando la sua dimensione comunitaria, che apre la persona alla comunione ma senza perderne l'indissolubile singolarità. Sartori però denuncia che, pur avendo «solide radici nel pensiero e nella prassi della Chiesa», la riflessione teologica sul tema appare ancora «sprovvista» e così il cap. 2 (*La comunità degli uomini*) resta «il più povero e il meno vigoroso rispetto agli altri due». Infine, il confronto con la tecnica e lo sviluppo delle scienze moderne, riporta in primo piano l'annuncio del ruolo unico dell'uomo nel mondo, ripensando il lavoro come opera creatrice (cap. 3 *L'attività umana nell'universo*). Anche questo dimostra tutta la sua «giovanile novità», che ha fatto ritrovare ai critici «un segno vistoso di quell'ottimismo ingenuo di cui soffrirebbe tutta la *GS*»⁴¹.

Una simile lettura chiarirebbe l'intenzione dei padri, confermando una certa «occasionalità» dei capitoli, legati alla contingenza dei modelli culturali più che non a delineare una visione sistematica e or-

⁴⁰ L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 36.

⁴¹ L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 37.

ganica di uomo. Il nesso tra i tre capitoli, o meglio tra le tre dimensioni costitutive dell'antropologia, viene consegnato alla teologia come compito da attuare. In questo senso, veniamo istruiti a continuare lo studio del concilio nella raccolta di un'eredità che indica la direzione ma che chiede ancora di essere portata a pieno sviluppo.

V. TRACCE DI UN'ANTROPOLOGIA CONCILIARE

La lettura analitica del documento conciliare, sin qui condotta, porta a raccogliere alcune conclusioni sulla visione antropologica conciliare.

1. *Il principio cristologico: Cristo verità dell'uomo*

Viene indicato ormai con chiarezza, in linea di principio, quale deve essere il criterio ermeneutico su cui impostare l'antropologia cristiana: il punto di partenza cristologico. È Gesù Cristo la verità dell'uomo. All'interrogativo dell'uomo su di sé, Gesù non solo dà una risposta, ma lui stesso è la risposta! L'antropologia teologica va fatta a partire da Gesù e dalla Rivelazione e non da un previo concetto di natura.

Ciò va inteso non solo dal punto di vista teorico, ma anche pratico: «Cristo dà sempre all'uomo luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione» (GS 10c). In Lui, cioè, non solo si comprende, ma pure trova via di realizzazione, al punto da affermare che «chi segue Gesù, l'uomo perfetto, diventa lui pure più uomo» (GS 41).

Questo si impone come il riferimento imprescindibile per la teologia postconciliare: «l'antropologia che qui viene presentata ha il suo fondamento e il suo culmine nella cristologia»⁴². Coerentemente, il primo contributo conciliare non è dato dai vari sviluppi tematici, bensì dal principio base di GS 22: il nesso antropologia-cristologia.

Ciò vale in primo luogo per i singoli contenuti, poiché «tutte le verità su esposte trovano in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice», come chiosa GS 22a. Le diverse questioni antropologiche trovano in Lui il criterio per formularne una visione autenticamente cristiana.

⁴² L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 948.

In secondo luogo, il criterio vale per l'antropologia teologica, come imprescindibile indicazione di metodo. Il nesso cristologia-antropologia si impone come l'architrave su cui strutturare in forma sistematica il discorso cristiano sull'uomo: «il concilio ha indicato una via per la costruzione di un'antropologia teologica completa e per il consolidamento della disciplina in una forma unitaria»⁴³, nel superamento, anzi nella «dissoluzione» del trattato precedente⁴⁴.

Evidentemente, nel dopo concilio, tale criterio è raccolto più come una direzione da seguire che non una sua esecuzione. Lo dimostra il fatto che tutti vi si rifanno, ma gli esiti non sono assolutamente omogenei⁴⁵.

2. Il contenuto: la vocazione divina

Risultato di questa scelta è l'affermazione chiara dell'unica vocazione divina di ogni uomo. Si supera così – almeno nell'intento – il modello dualistico di natura e soprannatura, a vantaggio dell'originaria unità del piano divino o dell'unico ordine cristiano.

Tuttavia, bisogna riconoscere che non si esplicita adeguatamente quale essa sia. In particolare si è notato quanto, pur non utilizzando mai la terminologia natura-soprannatura, il rischio di un superamento solo verbale resti reale. In particolare l'ambiguità del mancato riferimento cristologico sin dalla creazione comporta una non del tutto chiara interpretazione della vocazione alla figliolanza. Giustamente Ladaria ha messo in luce la dinamica della rivelazione attraverso la quale si giunge alla verità dell'uomo: Gesù è il rivelatore del Padre, dunque, di se stesso come il Figlio. Insieme rivela anche l'identità dell'uomo quale figlio adottivo. Tuttavia, tale logica emerge, forse, più a posteriori. Il testo oscilla ancora tra questa formulazione e una definizione ancora troppo «generica» di vocazione «divina». «Cristo ci fa conoscere che noi stessi siamo fatti per Dio»⁴⁶, deve concludere lo stesso Ladaria. Ma ciò non chiarisce ancora la «forma filiale» del rapporto a cui siamo chiamati. Prova ne è il fatto che anche là dove si definisce l'uomo quale *imago Dei*, lo si faccia senza esplicita relazione a Cristo.

⁴³ L. LADARIA, *Introduzione*, 29.

⁴⁴ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 101.

⁴⁵ Basterebbe uno sguardo panoramico ai principali manuali di antropologia teologica postconciliare per notare la varietà di modelli adottati.

⁴⁶ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 949.

3. *L'uomo: imago Dei*

In questo orizzonte, acquista un particolare rilievo il ruolo che assume per l'antropologia il recupero della categoria biblico-patristica di *imago Dei*. Questa si rivela capace di esplicitare la verità della persona, il suo esser «paradosso e mistero» (come direbbe De Lubac).

All'interrogativo «chi è l'uomo?», *GS* risponde anche con categorie tradizionali come anima e corpo, ecc., ma la categoria di immagine si dimostra più insistita e decisiva. Soprattutto è in grado di esplicitare la «qualità cristologica» della vocazione umana, anche se l'analisi testuale ne ha mostrato un uso incerto. Si oscilla da una definizione dell'uomo quale *imago Dei* in riferimento al solo AT (*GS* 12.24.26.29.34.41) a due soli passaggi in cui è correttamente sviluppata a partire da Cristo, e uno nella conseguente ricaduta antropologica.

4. *La duplice solidarietà: con Cristo e tra gli uomini*

Infine, un ulteriore tratto che merita di essere valorizzato è la duplice solidarietà che il concilio riconosce tra Cristo e gli uomini e degli uomini tra di loro. Purtroppo anche questa intuizione gravida di sviluppi fecondi per l'antropologia risente dei limiti già indicati sul piano generale.

Il legame di Cristo con gli uomini è dichiarato espressamente: «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo». Una simile impostazione, però, si apre nuovamente al rischio di intendere la solidarietà Cristo-uomini come qualcosa di successivo al mistero dell'uomo poiché la colloca in un secondo momento della storia, insinuandone l'assenza prima dell'incarnazione. Senza risalire alla creazione dell'uomo in Cristo non si arriva a fondare tale legame, mostrandolo come una relazione originaria ed intrinseca della libertà creata. Tant'è che l'affermazione conciliare stessa resta prudentemente vaga («in qualche modo»). Ne è ulteriore conferma il cap. II dove la solidarietà tra gli uomini pare qualcosa di già dato e «perfezionata e compiuta dall'opera di Gesù Cristo» (*GS* 32) solo successivamente.

Ciò vale anche per la dimensione «orizzontale» di tale solidarietà: tra gli uomini. Pur riconosciuta come costitutiva dell'uomo, non è condotta al suo fondamento ultimo che ne avrebbe indicato la qualità fraterna.

5. *Alcuni nodi problematici*

Insieme ai punti decisivi della lezione conciliare, la rilettura condotta ha già evidenziato alcuni nodi problematici, che ora possiamo enucleare.

1. *L'insufficienza cristologica*

Tra i limiti più rilevanti, va sottolineato il fatto che il recupero del legame tra Cristo e l'uomo non è ricondotto sino alle origini, alla creazione o, come afferma la teologia, alla predestinazione. Il riferimento a Cristo viene ancora «dopo», lasciando un'impressione di «aggiunta» successiva ed estrinseca. Perciò, pur non usandone il linguaggio, pare funzionare ancora il meccanismo del duplice ordine.

Pur non negandola, una relazione originaria tra Cristo e l'umanità, fondata sin dalla protologia non appare una tesi esplicita e convinta in quel momento. Tutt'al più si potrà riconoscerla insinuata. Di certo, il concilio non la pregiudica, anzi la suggerisce come feconda, ma non la sviluppa compiutamente. In definitiva, la centralità di Cristo per comprendere l'uomo è indubbiamente affermata, ma la seguente declinazione della cristologia e del nesso con l'antropologia rimane limitata e non sviluppa ancora tutte le sue potenzialità.

2. Una visione legata allo schema *natura-sopranatura*

L'impostazione generale del testo che colloca Cristo costantemente al termine dei singoli capitoli può esser giustificata per il destinatario scelto e per l'obiettivo di dialogare col mondo, ma insinua che al di là delle parole e degli intenti, il funzionamento del discorso sia condotto ancora dal modello del duplice ordine. Lo conferma, ad es., il fatto che GS 22 debba poi recuperare con una veloce virata «tutto quanto sin qui detto», suscitando un capovolgimento notevole nel percorso. Anche da questo punto di vista si conferma quanto a fronte di un'insistita dichiarazione del principio cristocentrico, l'esecuzione concreta non arrivi ad assumerlo come forma del discorso teologico. In questo senso si comprende la valutazione critica di G. Colombo secondo cui «la conseguenza è che l'antropologia teologica della Costituzione, nonostante la positiva esclusione della teologia dei due ordini, ripropone, senza superarla, l'antropologia dei manuali. Nella marcia di avvicinamento al principio cristocentrico lascia il suo progetto in mezzo al guado»⁴⁷.

⁴⁷ G. COLOMBO, «La teologia della "Gaudium et Spes"», 489.

3. Un'ulteriore accusa mossa alla *GS* riguarda la *pneumatologia*. Per alcuni autori sarebbe stato necessario un ricorso più abbondante alle testimonianze dell'azione dello Spirito. Per quanto si possa e si debba valorizzarlo maggiormente ci sembra, tuttavia, che *GS* richiami il ruolo dello Spirito nei momenti fondamentali della storia della salvezza. Semmai anche la pneumatologia del testo risente dei limiti più generali della teologia della grazia ereditata dalla manualistica. Ma ancor di più, occorre declinare la visione antropologica entro tutta la sua dinamica trinitaria che coglie meglio i nessi all'interno del mistero⁴⁸.

Al di là dei singoli contenuti, infine, il limite che viene maggiormente denunciato è l'impressione di *compromesso* nell'antropologia emergente dal testo. Sono evidenti, infatti, le incongruenze tra dichiarazioni di principio e declinazioni contenutistiche, o persino tra posizioni divergenti. La storia della redazione della costituzione ha mostrato «con 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»⁴⁹.

A questo proposito, una lettura non ideologica del documento e il rispetto dei testi supportano il giudizio di G. Colombo. Tuttavia, ciò, a mio giudizio, non ne inficia il valore e chiede, anzi, di essere criticamente interpretato. Infatti, occorre tenere conto di una pluralità di elementi che, pur non negando i reali compromessi, spiegano le ragioni di questo esito⁵⁰. Ne indicherei almeno i seguenti quattro.

In primo luogo, la consapevolezza che se negli anni '60 si impone il cristocentrismo, tuttavia, il suo recupero resta ancora iniziale. Prima che la teologia si rinnovi nel suo complesso occorre tempo e la pazienza di assimilare linguaggi e metodi. Semmai, risulta già un merito l'aver riconosciuto e accolto tale apporto in forma autorevole e convinta da parte dei padri. Inoltre, non si deve dimenticare l'obiettivo pastorale del testo e la ricerca di dialogo con il mondo. Insieme, per una corretta ermeneutica, occorre ricordare il genere proprio di un testo magisteriale che non ha la preoccupazione di offrire una sintesi sistematica e uno sviluppo che è invece proprio della teologia. Si deve dunque evitare di «chiedere troppo» al documento stes-

⁴⁸ P. CODA, «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità», 165.

⁴⁹ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 668.

⁵⁰ Cf A. SCOLA, ««Gaudium et Spes»: dialogo e discernimento», 95-97.

so, poiché una simile pretesa ne snatura il contenuto e ne equivoca la lettura. Non ultimo, si ricordi l'indicazione esplicita di Paolo VI che, nella votazione dei testi conciliari, chiedeva la maggior unanimità possibile, anche a costo di inevitabili compromessi⁵¹.

La formula di compromesso, in altri termini, non va intesa in senso negativo, ma nasce da un intento di sintesi, anzi di comunione, e apre lo spazio alla responsabilità della recezione postconciliare.

VI. CONCLUSIONE

Tutto questo dice il punto a cui è arrivata la *GS*. Limiti obiettivi, ma da non leggere anacronisticamente – retroproiettando attese e sviluppi dell'attualità – ma da contestualizzare nelle reali possibilità della teologia dell'epoca. Alla luce del rapporto di continuità-discontinuità col modello dei manuali, si potrà apprezzare meglio la novità introdotta dalla costituzione, senza esagerare il peso delle lacune e dei compromessi che si offrono come pista di sviluppo per il prosieguo. Riteniamo equilibrato il giudizio di Ladaria secondo cui «forse non si è voluto prendere posizione a favore di una scuola teologica e può darsi che questo abbia impedito una maggior chiarezza su alcuni punti. Malgrado ciò il cammino indicato dal concilio appare sufficientemente chiaro»⁵².

Il percorso, a questo punto, rilancia ulteriormente l'interrogativo iniziale: esiste un'antropologia della *GS*? O: un'antropologia conciliare?

Se si vuole dare un'adeguata risposta all'interrogativo sull'uomo alla luce del Vaticano II, non si può non ricordare la necessità di collocare *GS* entro l'orizzonte complessivo dell'intero concilio: l'antropologia di *GS*, per quanto prioritaria, non è sufficiente per argomentare l'antropologia conciliare⁵³. Anzi, per G. Alberigo i deboli legami con il resto dei documenti conciliari e con la Scrittura costituiscono la ragione radicale dell'insufficienza antropologica cui si è rimasti. Brambilla, però, tramuta questa critica in un'indicazione positiva, che traccia la strada:

«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 deri-

⁵¹ A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*»: dialogo e discernimento», 95, nota 56.

⁵² L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», 951.

⁵³ Ladaria, ad es., propone di allargare il discorso anche agli altri documenti conciliari: *AG* 8, che richiama la tesi di fondo dell'unica vocazione rivelata in Cristo, e *NA* 5 che parla della filiazione e della fraternità.

va 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»⁵⁴.

In particolare, secondo l'indicazione di Schillebeeckx, si deve tener conto di più di quella costituzione capitale che fu DV che innovò la visione di rivelazione, il concetto di teologia e il suo metodo, riportando Cristo al centro dell'attenzione, ancor più compiutamente che non GS. Da questo approfondimento esce rafforzata la visione antropologica di GS. Infatti, poiché la Rivelazione non è altro che Cristo stesso, questo si impone come prioritario per il rinnovamento dell'intera teologia: «la cristologia, in quanto "principio" e "centro" della rivelazione cristiana, costituisce la forma e il criterio ermeneutico per la comprensione cristiana dell'uomo»⁵⁵. Coerentemente, è in questo complesso movimento di rinnovamento della teologia stessa che si trovano le basi per l'impostazione della moderna antropologia teologica, nella sua strutturazione cristocentrica.

In definitiva, GS, coi suoi pregi e i limiti, ha fatto solo un tratto di cammino. Decisivo e imprescindibile, ma che ora esige di essere proseguito. Di qui si può trarre la conclusione che, con il Concilio Vaticano II, l'antropologia teologica ha trovato un punto di non ritorno: il principio cristocentrico. Al di là, però, dell'indicazione di principio, rimane un compito da attuare affidato alla teologia postconciliare.

FRANCESCO SCANZIANI

Seminario Arcivescovile Pio XI

Via Pio XI, 32

Venegono Inferiore 21040 (VA)

17 settembre 2007

SUMMARY

The paper introduces to the anthropology of *Gaudium et Spes*. The reading of the text (n. 22 in particular), in the background of the historical context and of the whole conciliar event, reveals the novelty of the Fathers' message, based on the christocentric principle as the criterium for anthropology and presents a new setting of the treaty. It does not deny the limits and the sense of compromise which, nevertheless, deliver the inheritance of the Council as a task to carry on for postconciliar theology.

⁵⁴ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 673.

⁵⁵ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 666; ID., *Antropologia teologica*, 35.