

Angelo Scola

Per un'antropologia drammatica*

1. *La Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e il ripensamento del trattato di Antropologia Teologica*

1.1. *Avere il "pensiero di Cristo"*

Ho sempre seguito con interesse la produzione scientifica della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, della quale è ormai parte significativa l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di cui celebriamo oggi cinquanta anni di fondazione. La Facoltà, nel panorama italiano, rappresenta infatti, da tempo, un punto di riferimento per la riflessione sul compito della teologia e sul metodo teologico, condotta in dialogo critico con le istanze emergenti della odierna travagliata condizione culturale.

Peraltro, già la cosiddetta "scuola di Venegono" – al di là di tutte le precisazioni che si rendessero necessarie, credo si possa definirla in questo modo –, con i suoi illustri protagonisti, aveva costituito un centro di riflessione, ben radicato nella tradizione del pensiero cristiano, capace di affrontare problematiche decisive di cui poi il Concilio Vaticano II si è fatto interprete.

Il confronto critico con la modernità e i suoi sviluppi più recenti, la rilettura del rapporto tra natura e grazia e la cosiddetta *quaestio* del soprannaturale, la ricezione ed elaborazione attenta del cristocentrismo e della singolarità dell'evento di Gesù Cristo, l'ampia riflessione sull'epistemologia teologica e le questioni chiave legate al ripensamento delle tematiche teologico fondamentali e teologico spirituali, come anche a quelle della teologia biblica, dogmatica, morale e pastorale, sono solo alcuni dei temi affrontati in questi anni con competenza e coraggio, dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

L'attenzione alla complessità dei processi culturali e sociali che hanno segnato la modernità e al travaglio che caratterizza il nostro tempo – chiamato con espressione perlopiù condivisa, anche se tutt'altro che chiara, "postmoder-

* Il testo riporta la Prolusione tenuta il 30 novembre 2011 da S. Em.za Card. Angelo Scola, Arcivescovo di Milano e Gran Cancelliere, in occasione dell'Inaugurazione dell'anno accademico 2011-2012 della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose.

no” (Deleuze) – non può ridursi ad una inconcludente rincorsa alla mera “attualizzazione” del discorso teologico.

Al contrario si tratta di lasciarsi interrogare dall’attuale condizione, della quale si è pienamente partecipi, perché questo ci permette di comprendere più profondamente il valore originario dell’evento cristiano in rapporto con la storia, con ogni storia.

A ciò autorizza la stessa storia della salvezza di cui la Bibbia è attestazione normativa, ed in particolare la storia singolare di Gesù di Nazareth, nel quale la Verità trascendente del *Deus Trinitas* si offre alla libertà dell’uomo. Nella sua alterità la chiama a compiersi.

Farsi carico della condizione dell’uomo contemporaneo vuol dire offrire quel contributo che sarà «*decisivo solo se l’intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà, chiave di giudizio e di trasformazione*»¹.

Un tale confronto non si deve arrestare davanti a nulla, nemmeno di fronte alle obiezioni più radicali che venissero poste alla fede stessa. A ciò conduce quello che san Paolo indicava come «*il pensiero di Cristo*» (cfr. 1Cor 2,16). L’evento Cristo consente di accedere allo stesso pensiero di Cristo che dà un particolare sapore, da cui viene un particolare sapere della realtà. Scrive nelle sue *Centurie*, San Massimo: «*Anch’io, infatti, dico di avere il pensiero di Cristo – “nous Christou”, il pensiero di Cristo, oppure il senso di Cristo, nella Vulgata –, che pensa secondo Lui e pensa Lui attraverso tutte cose*»². Quindi il pensiero di Cristo non è un oggetto particolare tra altri, ma una chiave che consente di attraversare tutta la realtà e tutti saperi per pensare Cristo sempre più in profondità.

1.2. Il ripensamento del trattato di *Antropologia Teologica*: «Teologia» 2009-2011

La condizione non di rado dolorosa dell’uomo contemporaneo è ben descritta da un’espressione poetica di Karol Wojtyła: «*Da tanti anni ormai vivo come un uomo cacciato dal più profondo della mia personalità e nello stesso tempo condannato ad indagarla fino in fondo*»³.

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti alla XXIV Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 21 maggio 2010.

² MASSIMO CONFESSORE, *Il Dio-uomo*, a cura di A. CERESA-CASTALDO, Jaca Book, Milano 1980, 103.

³ K. WOJTYŁA, *Raggi di paternità*, in ID., *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, 887. Possiamo in breve dire che la condizione umana si trova oggi quasi sospesa tra l’affermazione pascaliana che l’uomo per sua natura supera infinitamente se stesso (con un esplicito riferimento all’autotrascendenza del soggetto stesso verso Dio, cfr. B. PASCAL, *Pensieri* 122), e quella tragica di Nietzsche con l’ingiunzione all’uomo di superare se stesso come tale, nel senso tragico della abolizione del soggetto stesso (cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in ID., *Opere scelte*, a cura di L. SCALERO, Longanesi, Milano 1964², 242-43). Il fatto che l’uomo contemporaneo si trovi perlopiù nella linea delineata dall’autore di *Also Sprach Zarathustra* ci sembra trovare tragica

Come la riflessione teologica può contribuire a mostrare a questo uomo concreto la *convenienza* dell'annuncio cristiano?

In questo quadro mi pare si collochi il lavoro di ripensamento del trattato di Antropologia Teologica messo in atto dalla Facoltà, che ha trovato significativa espressione in tre numeri monografici della rivista «Teologia», pubblicati dal 2009 al 2011⁴. Tale ricerca ha evidenziato la necessità di una nuova svolta in antropologia che va ben oltre l'attualizzazione terminologica in vista di una migliore efficacia comunicativa⁵. Tanto più che la riflessione antropologica messa in atto dalla teologia che maggiormente si è imposta nei decenni passati, ha certamente dato maggior spazio al dato antropologico in quanto tale, ma non ha sempre saputo rendere conto della singolarità di Gesù Cristo. Non di rado si è esposta alla deriva che von Balthasar aveva identificato come “riduzione antropologica” della rivelazione stessa⁶.

È stimolante l'intento dichiarato dal primo dei tre quaderni citati. Mostra come la fede in Gesù Cristo, rivelazione storica di Dio, non solo è in grado di apprezzare il valore del soggetto umano, ma si documenta come condizione per la sua concreta ed universale realizzazione.

L'attenzione rivolta ad autori come Husserl, Ricœur, Beauchamp, Marion, Henry, Chrétien ed altri ancora, rivela una feconda apertura alle istanze fenomenologiche ed ermeneutiche, senza perdere di vista, tuttavia, la necessità di un adeguato discorso trascendentale e fondativo, fino a giungere all'esigenza irrinunciabile di una attestazione ontologica.

conferma in alcune proposte di carattere etico e filosofico in cui si mette in discussione il classico senso dell'essere personale riferito all'uomo nella sua inviolabilità (Singer) e alla considerazione dell'essere umano come ormai privo di una essenza propria, arrivandosi a definire, in forza delle ultime scoperte della tecno-scienza, unicamente come l'esperimento di se stesso (Jongen).

⁴ Cfr. *Antropologia e Teologia: un ripensamento urgente*, «Teologia» 34/3 (2009) 319-519; *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, «Teologia» 35/3 (2010) 323-504; *Lineamenti di Antropologia Teologica: interpretazioni*, «Teologia» 36/3 (2011) 315-520.

⁵ Siamo tutti ben consapevoli che il discorso sull'uomo è sempre stato implicato nell'*intellectus fidei* proprio in ragione dell'evento cristiano stesso che è essenzialmente *pro nobis et pro me*. «Tuttavia – come è stato ricordato – un'attenzione sintetica e organica all'uomo è un portato della modernità che, nella scia dell'umanesimo e rinascimento, colloca l'uomo al centro di tutto il sapere. Anche se si dovrà attendere la svolta antropologica in filosofia, maturata sul crollo della sintesi hegeliana, perché l'uomo diventi oggetto adeguato della filosofia», in *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*, «Teologia» 34/3 (2009) 319.

⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Jaca Book, Milano 2010.

Altrettanto importante è il progetto che si profila nel quaderno successivo, in cui prende corpo la scelta di un'antropologia della libertà incentrata sul tema dell'atto⁷.

Oltre ad evitare nuovi dualismi/estrinsecismi tra il teologico e l'antropologico, ciò implica il superamento di ogni forma di positivismo della rivelazione.

Solo a queste condizioni, infatti, l'evento di Gesù Cristo può mostrarsi come il momento fondativo ontologico dell'antropologia.

In buona sintesi, si tratta di tematizzare il carattere originario dell'evento di Cristo. Esso fonda la possibilità per ogni uomo di compiere la propria libertà nella scoperta del legame indissolubile tra verità e storia. È questa la strada di cui si fa carico il terzo dei fascicoli citati, per giungere a ripensare l'architettura fondamentale del trattato di Antropologia Teologica⁸.

In questa prospettiva diviene manifesto che un'antropologia adeguata sarà sempre un'antropologia "drammatica".

2. *Elementi per un'antropologia drammatica*

A questo punto vorrei offrire, senza alcuna pretesa, qualche elemento attinguto dalla riflessione in merito ad una antropologia drammatica da me elaborata ai tempi del mio insegnamento⁹.

2.1. *Antropologia drammatica ed esperienza*

La correlazione tra "storia" e "verità", ossia, per quanto concerne l'ambito in esame, la correlazione tra antropologia e teologia, che trova nella cristologia il suo nesso costitutivo, impone di considerare l'*esperienza umana comune*, che io qualifico con un duplice aggettivo come esperienza "*integrale*" riferendomi al piano ontologico (non taletiano, per dirla con Bontadini), ed "*elementare*" relativa al piano ontico (taletiano).

Sono consapevole della complessa problematica che accompagna da lungo tempo l'elaborazione del tema dell'esperienza e di tutto il dibattito che ne consegue. Un prezioso contributo in proposito è stato certamente dato proprio

⁷ Cfr. *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*, «Teologia» 35/3 (2010). Occorre, tuttavia, non dimenticare la ricca riflessione dell'Aquinate sul carattere riflessivo delle facoltà, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 22, a. 12.

⁸ Cfr. *Lineamenti di Antropologia Teologica: interpretazioni*, «Teologia» 36/3 (2011).

⁹ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2000; A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica. Seconda edizione ampliata*, PUL-Mursia, Roma 1997.

dalle riflessioni rigorose operate da alcuni docenti di questa Facoltà nei decenni passati.

Al di là dei rilievi critici di Ratzinger¹⁰, ma anche della difesa dell'imprescindibilità del riferimento all'esperienza sostenuto da Balthasar¹¹, mi ha fatto molto riflettere l'icastica affermazione di Karol Wojtyła, contenuta in *Persona e atto*. Allo stanco problematicismo contemporaneo l'allora vescovo di Cracovia rispondeva: «Eppure esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza dell'uomo»¹².

È l'incrollabile convinzione che l'esperienza comune dell'uomo, nella «sua sostanziale semplicità», supera qualunque «incommensurabilità» e qualunque «complessità»¹³.

Questa esperienza è capace di fondare la conoscenza della persona a partire dall'irriducibile fatto che l'«uomo agisce» – continua Wojtyła – e «l'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si rivela... sperimentiamo il fatto che l'uomo è persona, e ne siamo convinti, perché egli compie atti»¹⁴. Per questo, secondo il mio punto di vista, una *antropologia dell'atto* ha bisogno di tematizzare, al suo interno, l'esperienza umana comune nella sua integralità ed elementarietà. È in essa infatti che il soggetto si determina nei confronti della verità, in se stessa indisponibile, ma offerta alla libertà che ad essa si schiude e si affida (fede).

Una riflessione sull'esperienza come contributo primario ad una antropologia drammatica si giustifica, quindi, per il fatto che in essa la persona coglie la sua libertà in atto¹⁵.

Provo ora ad indicare i fattori imprescindibili dell'esperienza umana, in modo assai schematico.

2.2. I caratteri della comune esperienza umana

2.2.1. Esperienza integrale e struttura originaria

Facendo riferimento anzitutto al lavoro di prima ripulitura della categoria di esperienza elaborato da Jean Mouroux già negli anni '50, possiamo accettare

¹⁰ «Non si può in nessun modo pensare che l'esperienza sia costitutiva dell'evento», cioè «l'esperienza non può produrre una relativizzazione dell'evento», J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 88-93.

¹¹ La categoria di esperienza resta «indispensabile se la fede è l'incontro di tutto l'uomo con Dio», H.U. VON BALTHASAR, *Gloria 1*, Jaca Book, Milano 1975, 203.

¹² K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. REALE - T. STYCZEN, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, 35.

¹³ *Ivi*, 45.

¹⁴ *Ivi*, 53.

¹⁵ Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza umana elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Milano 2003, 21-59.

che il piano proprio dell'esperienza umana non è riducibile né al suo livello *empirico*, né a quello *sperimentale*, identificando con essi rispettivamente il momento del *vissuto* non ancora vagliato – di indole meramente passiva – e quello dell'*esperimento*, che evidenzia per lo più il controllo attivo del soggetto. Mouroux afferma che «c'è esperienza quando l'uomo si coglie in relazione col mondo, con se stesso e con Dio»¹⁶. È questo il piano propriamente *esperienziale* (o *esistenziale*), che individua l'esperienza della persona nella sua totalità, «un'esperienza colta e costruita, in tutti i suoi elementi strutturali e in tutti i suoi principi di movimento, da una coscienza che si possiede e dalla lucidità di un amore che si dona»¹⁷.

L'esperienza descritta dal Mouroux sia pur in termini generali apre tuttavia la strada per individuare il soggetto antropologico a partire dalla “coscienza” chiamata ad agire (atto) nella storia in rapporto con tutta la realtà. L'esperienza mostra come la libertà sia originariamente implicata con la verità che ad essa si offre nell'atto del suo determinarsi. Personalmente qualifico questo livello metodologico dell'esperienza come esperienza integrale. È la *struttura originaria* che si manifesta in ogni atto. Si dà sempre in modo insuperabile e può essere descritta con una espressione minimalistica, di stampo fenomenologico, in questo modo: *qualcosa si dà a qualcuno*.

Una formulazione più rigorosa potrebbe essere quella proposta da Jean-Luc Marion: «*Incomprendibile incomprehensibiliter comprehenditur*»¹⁸. Il “qualcosa si dà a qualcuno” viene descritto nell'atto del comprendere “incomprendibilmente” l'incomprendibile posto in essere dal “qualcuno”¹⁹.

Pertanto la struttura originaria, ultimamente irriducibile ed inafferrabile, mantenendo il carattere trascendente (*incomprendibile*) della verità è portatrice di verità²⁰.

In ciò è già enucleato il carattere ad un tempo enigmatico e drammatico dell'esperienza comune ad ogni uomo.

2.2.2. Esperienza elementare: l'autoevidenza dell'amore nuziale

¹⁶ J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1956, 20.

¹⁷ *Ivi*, 23-24.

¹⁸ Cfr. J.-L. MARION, *A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in J.D. CAPUTO - M. J. SCANLON (ed.), *God, Gift and Post-modernism*, Indiana University Press, Birmington-Indianapolis 1999, 75, e si rifà ad: AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, II, 2; «*Rationabiliter comprehendit incomprendibile esse*», ANSELMO, *Monologion*, 64, ripreso in *Fides et ratio* 42, e TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* I, q. 12, a. 7.

¹⁹ Cfr. A. SCOLA, *Quale fondamento? Note introduttive*, «Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura» 180/6 (2001) 14-28.

²⁰ Secondo la bella affermazione di Balthasar, il reale possiede gradi di intelligibilità e l'intelletto lo può ospitare: «*Ricettività dice il restare aperti [della ragione] per qualcosa d'altro... significa avere finestre per tutto ciò che esiste ed è vero. Ricettività dice il potere e la possibilità di ricevere in casa propria una realtà estranea e per così dire ospitarla*», H.U. VON BALTHASAR, *Teologica* 1, Jaca Book, Milano 1987, 48.

Quanto detto finora rappresenta una descrizione di carattere metodologico trascendentale dell'esperienza integrale che ogni uomo, consapevolmente o no, compie nel suo inevitabile impatto con il reale.

Mediante la necessaria rigorizzazione fenomenologica, è possibile riconoscere come l'esperienza integrale passi inevitabilmente attraverso tre contenuti antropologici: gli *affetti*, il *lavoro* ed il *riposo*. Essi, se colti nella loro vicendevole e insuperabile implicazione, sono descritti da quella che io chiamo l'esperienza elementare (piano ontico, categoriale).

In questa sede è ovviamente impossibile addentrarsi anche solo minimamente in tali articolazioni. Tuttavia è necessario almeno riferirci alla prima, la dimensione degli affetti; mi sembra quella che immediatamente mostra la via di accesso al carattere drammatico dell'antropologia.

Parlare di affetti a livello elementare vuol dire infatti, scoprire il carattere originario ed unico della *nuzialità* propria dell'amore. La struttura originaria del "*darsi*" di qualcosa a qualcuno rivela, nella dimensione affettiva, che l'uomo è iscritto inevitabilmente nella differenza sessuale, che dice apertura all'altro e fecondità. Per esprimere questo intreccio insuperabile di differenza sessuale, relazione e fecondità parlo di *mistero nuziale*²¹.

Il "qualcosa" che si dona originariamente a conoscere al soggetto, per cui egli possa ri-conoscersi, è per autoevidenza la "carne", cioè un corpo vitale (spirituale) situato da sempre dentro la differenza sessuale e perciò *eccentrico* proprio a motivo della sua polarità sessuata²².

Il soggetto è sempre dato nella differenza e perciò l'atto del soggetto non è adeguato se non all'interno del riconoscimento di questa differenza, originariamente iscritta nel proprio corpo vitale.

Le non poche riflessioni contemporanee sul corpo, a partire dalla tesi del corpo/carne (da Heidegger ad Henry²³), così come il loro approfondimento attraverso il tema dell'autoevidenza dell'eros (già colto da Schopenhauer e Nie-

²¹ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. Uomo-donna*, Lateran University Press, Roma 1998; ID., *Il mistero nuziale. Matrimonio-famiglia*, Lateran University Press, Roma 2000.

²² Cfr. F. DOLTO, *L'immagine inconscia del corpo*, Bompiani, Milano 2001; J.-L. CHRÉTIEN, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, PUF, Paris 2005; J.-L. NANCY, *Corpus*, Metaillé, Paris 2000. Differenza (*di-ferre*) significa, infatti, in ultima analisi, portare lo stesso da una altra parte: cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale* 2, 85-88.

²³ A titolo esemplificativo citiamo: V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987; M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1997; ID., *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; E. LEVINE - P. TOUBOUL (ed.), *Le corps*, GC Flammarion, Paris 2002; J.-C. GODDARD (ed.), *Le corps*, Vrin, Paris 2005.

tzsche²⁴) sono, a ben vedere, passi preliminari che conducono a parlare di *autoevidenza del mistero (trascendentale) nuziale*²⁵.

Vi è dunque un'autoevidenza dell'eros come amore nuziale che costituisce il cuore dell'esperienza elementare unica e comune a tutti gli uomini, al di là della chiara consapevolezza o meno che se ne possa avere²⁶.

Un'elaborazione analoga potrebbe essere proposta rispetto al lavoro e al riposo, ferma restando una priorità dell'esperienza elementare dell'eros in forza della sua autoevidenza. Innanzitutto del lavoro, inteso – in senso lato – come forma originaria di interazione tra l'io ed il reale. Mentre il riposo segna inevitabilmente la relazione di gerarchia e l'equilibrio di ritmo (tempo) tra gli affetti e il lavoro, ossia tra la struttura nuziale dell'amore e il rapporto e l'interazione intenzionale dell'io nei confronti del reale²⁷.

In tal modo viene descritta quell'esperienza integrale (“qualcosa si dà a qualcuno”) ed elementare (affetti, lavoro e riposo) che è intrinsecamente propria della libertà situata di ogni uomo nel suo rapporto con la verità che la interpella.

2.3. *Esperienza religiosa ed esperienza cristiana*

2.3.1. Individuazione della correlazione

Guadagnato l'accesso all'esperienza integrale ed elementare, possiamo aprirci al tema dell'esperienza religiosa e dell'esperienza cristiana ed al loro rapporto. Anzitutto si deve riconoscere che l'esperienza elementare trapassa spontaneamente in esperienza religiosa quando tocca il suo livello ultimativo. Balthasar ebbe ad affermare che la domanda filosofica quando diventa domanda

²⁴ Cfr. G. PENZO (ed.), *Schopenhauer e il sacro*, EDB, Bologna 1987; L. BINSWANGER, *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano 1989; L. CASINI, *Corporeità e filosofia. Saggio su Schopenhauer e Nietzsche*, Il Poligono, Roma 1984; G. CONTRI, *Leggi: ambiti e regioni dell'inconscio*, Jaca Book, Milano 1989; Y. LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, EDB, Bologna 1991.

²⁵ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità*, «Anthropotes» 23/2 (2007) 57-70.

²⁶ Peraltro, la preferenza data alla qualità “nuziale” dell'amore, rispetto a quella “sponsale” evoca inevitabilmente la dinamica di velamento/svelamento (*nuptiae, nuptum, nubo*: coprire, velare/svelare) che l'esperienza amorosa ha in comune con la conoscenza della verità (*Aletheia*). Per l'opzione a favore di nuziale invece che di sponsale si veda: A. SCOLA, *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma 2003.

²⁷ Roland Barthes parla in proposito di “tempo vibrato”. Su questi argomenti cfr. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007; ID., *Buone ragioni per la vita in comune. Religioni, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010.

ultima è per sua natura domanda religiosa e teologica²⁸. Si può allora dire che il vertice dell'esperienza elementare consiste nell'esperienza religiosa²⁹.

In questa stessa logica, il proprio dell'esperienza cristiana si manifesta quando l'esperienza elementare-religiosa incontra, per grazia, Gesù Cristo. Contro ogni forma di dualismo, occorre riconoscere che l'esperienza cristiana consiste nell'ineducibile dono che Dio fa di Sé all'uomo in Cristo, mentre gli rende possibile l'andare fino in fondo alla condizione drammatica della propria libertà. Così il *novum* cristiano fiorisce gratuitamente in continuità e discontinuità con l'esperienza elementare-religiosa.

Come afferma suggestivamente Balthasar, l'evento di Cristo scioglie l'enigma antropologico dell'uomo ma non ne predetermina il dramma, anzi, lo rende finalmente possibile³⁰. L'esperienza elementare-religiosa non è superata né surrogata dall'esperienza cristiana, piuttosto trova in questa la sua verità in atto.

Conviene qui rilevare che tale esperienza non può che attestarsi in modo obiettivo. L'esperienza cristiana per essere tale deve essere un'esperienza di fede ecclesiale, normata dall'appartenenza oggettiva (sacramentale) alla Chiesa, e perciò dalla Parola di Dio e dall'autorità (cfr. LG 14). Mai in nessun modo un'esperienza cristiana autentica può sorgere, vivere e compiersi al di fuori o indipendentemente da questi fattori.

Legando così intimamente i diversi livelli dell'esperienza enunciati siamo in grado di riportarci esplicitamente all'ambito della correlazione tra storia e verità, tra antropologia e teologia: infatti, descrivendo a centri concentrici – e non a gradi giustapposti – i vari livelli dell'esperienza, ci è possibile coglierne il compimento nell'evento cristologico. Si vede così come l'antropologia teologica sia permessa dalla cristologia e tuttavia non sia riducibile ad essa.

La correlazione di continuità e discontinuità tra antropologia e cristologia sul terreno della relazione tra storia e verità, impedisce che antropologia e cri-

²⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994.

²⁹ A tal proposito occorre ripulire l'esperienza religiosa da ogni riduzione a mero "sentimento religioso" staccato dal concreto riferimento alla religione, da una parte, e a esperienza del sacro dall'altra, purtuttavia mantenendo con esse un legame inequivocabile; allo stesso modo l'esperienza religiosa non va confusa con l'esperienza "mistica", che in realtà va a costituire uno stato eccezionale dell'esperienza religiosa e non il suo paradigma. Si ricordano in tal senso le celeberrime espressioni di Giovanni Paolo II: «*in particolare quando il "perché delle cose" viene indagato con integralità alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità. In effetti la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana, perché è il culmine della sua natura razionale. Essa sgorga dall'aspirazione profonda dell'uomo alla verità ed è alla base della ricerca libera e personale che egli compie del divino*», GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale* del 19 ottobre 1983.

³⁰ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* III, Jaca Book, Milano 1983, 25-53.

stologia possano tra loro ridursi o dedursi. Lasciano così aperto lo spazio della determinazione storica della libertà dal *proton* fino all'*eschaton*.

In questa prospettiva, proprio nell'ambito della relazione tra la verità e la storia, potrebbe opportunamente essere ripreso il binomio di "già" e "non ancora". L'evento di Cristo compie perfettamente il prestabilito disegno del Padre: pertanto la verità si offre concretamente all'atto della libertà che ad essa si affida, fino alla piena manifestazione escatologica, non assorbendo, con una deduzione impropria, dalla cristologia, la storia futura nella singolare storia di Cristo, ma mantenendola in relazione con il non ancora dell'*eschaton*.

2.3.2. Cristologia e antropologia³¹

Sono personalmente convinto – ma ovviamente la bontà di questa mia affermazione dovrà reggere al vostro esame – che il profilo della Antropologia Teologica da me proposto si riveli capace di tener conto dell'elaborazione contenuta nei tre quaderni citati. Esso mi sembra in grado di assumere la più avveduta riflessione sulla figura della storia, emergente dal modello biblico dove la correlazione tra esperienza elementare-religiosa ed esperienza cristiana è espressa nei termini di anticipazione (antropologia) e compimento (teologia) nell'ottica del primato della cristologia.

Tale modello può diventare principio strutturante dell'organizzazione delle tematiche tipiche del trattato di antropologia teologica, quali la creazione (*proton*), la predestinazione, l'evento cristiano come evento fondatore (*novum*), articolando adeguatamente redenzione e salvezza, come anche natura e grazia, ed *eschaton*.

Diviene qui decisiva la comprensione teologica dell'evento che costituisce il nesso della correlazione, ossia la cristologia, con particolare riferimento alla singolarità di Cristo e alla fenomenologia della storia di Gesù.

Occorre innanzitutto fare pieno tesoro della categoria della *singolarità di Cristo*, peraltro già tematizzata in passato proprio dalla ricerca della Facoltà (G. Moioli), e con essa del suo carattere universale e concreto. Essa è l'intelligenza pienamente teologica della singolare storia di Gesù di Nazareth in cui si dispiega l'umanità propria del Figlio di Dio.

Possiamo riconoscere la storicità dell'evento di Cristo in relazione al concreto atto della libertà dell'uomo, affermando che questa assume, cristologicamente la figura della libertà filiale: la libertà situata dell'uomo trova così la sua forma compiuta nell'umanità singolare di Gesù Cristo³².

³¹ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, 50-66.

³² Così «*si rende palese che la vicenda umana di Gesù, la storia di un uomo, determina la modalità di accesso alla verità antropologica, e che, d'altra parte, tale verità non può venir raggiunta che dall'interno della vicenda umana di ciascun uomo*», *ivi*, 53.

Da qui è possibile identificare nella *fede* stessa, nel suo originario riferimento alla *rivelazione* come al suo principio (G. Colombo), la forma autentica della libertà dell'uomo in ogni suo concreto atto. La relazione tra fede e rivelazione, in riferimento alla relazione tra antropologia e cristologia, indica concretamente il rapporto che ogni uomo è chiamato a realizzare con Gesù di Nazareth.

In tal modo si evita di assorbire cristologicamente la libertà di ogni uomo (pre-decidendone il dramma) o di ridurre formalisticamente la singolarità di Cristo alla struttura trascendentale della libertà umana (ricadendo nella forma della riduzione antropologica)³³.

La singolarità di Gesù non assorbe in sé né la protologia né l'escatologia; al contrario le esige, rispettivamente come anticipazione e compimento dell'evento che realizza il senso della storia nella singolare storia di Gesù.

3. La "funzione" della teologia

Per concludere vorrei proporre, rapsodicamente, qualche suggerimento pastorale.

3.1. Orizzonte pastorale della teologia

Che cosa implica per una Facoltà teologica, per la comunità dei docenti e degli studenti, il ripensamento radicale dell'Antropologia Teologica così da proporre una antropologia della libertà (o dell'atto), che non può che essere ultimamente una antropologia drammatica?

Uno degli aspetti più evidenti consiste nel fatto che tale svolta urge in modo speciale il *necessario orizzonte pastorale proprio di ogni ricerca e sapere teologico*. Purché la parola "pastorale" venga trattenuta in tutta la sua densità teologica, evitando di ridurla ad una applicazione da aggiungere esteriormente alla ricerca teoretica della verità rivelata.

A tal proposito vorrei richiamare ed elogiare il fatto che nella diocesi di Milano una significativa tradizione chiedeva – penso chieda ancora – ai profes-

³³ Si deve mostrare invece che l'offerta che Cristo fa della verità sul terreno della storia-libertà abilita ogni singola libertà ad appropriarsi di questo dono in modo unico – come unico è il volto di ogni persona umana – in una fecondità senza sponde: «*la risposta umana può essere considerata come costitutiva della verità solo se quest'ultima si determina nei confronti di tale risposta in modo da costituirne la condizione imprescindibile della destinazione della verità stessa. Ciò significa che la verità pone l'uomo nella necessità della libera decisione non solo perché gli apre lo spazio della risposta, ma perché lo richiede in quanto l'uomo è originariamente destinato alla verità*», *ivi*, 55. Detto in altro modo, la singolare storia di Gesù ed il suo ineducibile carattere di evento esigono e postulano la creazione dell'uomo e della sua libertà, come anche la storia drammaticamente strutturata di ogni uomo fino all'*eschaton*.

sori di teologia di recarsi, dal venerdì sera alla domenica sera, in modo stabile e regolare, in qualità di collaboratori pastorale, in una parrocchia assegnata dal Vescovo.

Questa scelta nasce dalla consapevolezza che anche un teologo di professione ha bisogno, come ogni fedele, di un rapporto diretto con il popolo di Dio. Per questo parteciperà, in modo organico e normale, alla vita di una precisa comunità cristiana. Da qui si evince che già di per sé la verità possiede un carattere di testimonianza. Non c'è conoscenza della realtà che non abbia questo carattere, come del resto non c'è adeguato comunicarsi della verità senza testimonianza.

Credo che questo sia il senso adeguato dell'affermazione che il concilio Vaticano II è stato un concilio essenzialmente pastorale. Ciò infatti non sminuisce la sua portata dottrinale, se mai l'acuisce. Lungi dall'indebolire il rigore della ricerca teoretica, l'orizzonte pastorale della teologia le restituisce pienamente il suo carattere "drammatico" e testimoniale.

3.2. *La testimonianza del teologo*

Quanto detto domanda un impegno rigoroso e costante da parte della Facoltà ad approfondire la sua funzione nella vita della diocesi.

Certamente ogni autentica esperienza ecclesiale possiede una dimensione teologica, dal momento che l'esperienza cristiana è un frammento in cui brilla la presenza del Verbo incarnato.

Un maggior scambio tra la vita della diocesi e il lavoro della Facoltà non comporta minimamente la perdita del rigore.

Al contrario, mostrare l'incidenza pastorale di un tale rigore metodologico consente alla ricerca, all'insegnamento e allo studio di contribuire efficacemente alla vita della intera diocesi.

Sono convinto infatti che quanto è stato approfondito in questi anni dalla Facoltà meriti di essere maggiormente conosciuto e recepito da tutta la nostra realtà ecclesiale. Questo probabilmente esige ancora maggior passione per comunicare e farsi comprendere dagli interlocutori.

3.3. *Sull'esempio dei santi*

A questo intrinseco nesso tra ricerca teologica e azione pastorale richiama del resto la stessa storia della teologia. Balthasar, nel suo celeberrimo saggio su teologia e santità³⁴, ha sottolineato con forza come, soprattutto nel primo mil-

³⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Saggi Teologici II. Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972.

lennio, i grandi santi furono, al contempo, grandi dottori e grandi pastori: *pastores et doctores*, convergono, come *personalità "totali"*, in un'unica figura di santità.

Agostino o Ambrogio in Occidente, Crisostomo o Basilio in Oriente, ci ricordano come la cura pastorale abbia arricchito la riflessione teologica e come la speculazione abbia reso più incidente, attenta, ferma e coraggiosa l'azione pastorale.

Il recupero di questa unità passa attraverso la piena assunzione del carattere drammatico dell'umana libertà, attraverso la quale la testimonianza dell'evento salvifico di Gesù Cristo si mostra pienamente persuasiva anche all'uomo di oggi. Questi, forse più di quello di ieri, sente vibrare nel proprio cuore, per quanto in modo confuso e contraddittorio, quella "inquietudine" di agostiniana memoria che trova riposo solo nel Verbo fatto carne.

SUMMARY

Assuming as a term of comparison the perspective elaborated by this Faculty with particular regard to theological anthropology and a possible reconsideration of the relative treatise proceeding from the articulation of anthropology and Christology, the Author proposes a dramatic anthropology, which aims to exhibit the correlation the Christological event institutes between common human experience, comprehended in its integrality and elementariness, and the properly Christian experience. From the recovery of the unity of truth and history there follow the unsurpassable character of testimony and the necessity of an organic link between theology and pastoral.