

Questioni di Antropologia Teologica

1. Introduzione

1. **La Rivelazione cristiana illumina l'uomo su quelli che sono i massimi valori dell'esistenza**, e su verità che la ragione umana per i suoi limiti naturali ed ancor più a causa della sua debolezza conseguente al peccato, difficilmente potrebbe cogliere con le sue sole forze, o che addirittura non sarebbe mai in grado di cogliere, anche supponendola in uno stato di perfetta salute e di pieno vigore naturale, anche supponendola pura come la ragione di Adamo prima del peccato originale.

2. **La realtà dell'uomo è di una estrema complessità**. Come si compiacevano di sostenere giustamente gli Umanisti italiani del Quattrocento¹, l'essere umano raccoglie in qualche modo in sé tutti i gradi fondamentali della realtà: il divino, in quanto vive in grazia di Dio; l'angelico, in quanto ha un intelletto; la ragione, in quanto uomo; la vita sensitiva, in quanto appartenente al regno animale; la vita vegetativa, in quanto corpo vivente, come vivono le piante; ed infine la realtà materiale, in quanto possiede un corpo.

3. Ora, la conoscenza di tutti questi gradi di realtà non comporta per tutti le medesime difficoltà, ma **le questioni si fanno sempre più sottili e difficili, mano a mano che dal livello più basso, materiale, si sale ai livelli superiori**; tanto che molti, nella storia del pensiero ed anche oggi, dei livelli supremi negano persino l'esistenza o li considerano inutili o addirittura nocivi alla pienezza ed alla libertà dell'uomo.

Altri ritengono che i cosiddetti livelli "superiori" non siano affatto superiori, ma che i fattori più importanti e decisivi dell'essere umano, del suo pensare e del suo agire, siano i fattori materiali, vegetativi o al massimo quelli psicosensitivi, propri anche agli animali: l'uomo, quindi, non sarebbe affatto "superiore" agli animali, e quello che noi chiamiamo "spirito" o "soprannaturale", non sarebbe che una derivazione dello psichico o del biologico o una finzione per mascherare istinti animali o interessi economici o determinazioni genetiche.

Oppure si ritiene che i **livelli superiori siano causati dagli inferiori**: un'evidente infrazione del principio di causalità riscontrabile in certe visioni evoluzionistiche, come nel marxismo e nel freudismo. Da questa visuale non è neppure esente il famoso paleoantropologo Pierre Teilhard de Chardin.

4. Eppure, anche le teorie deterministiche, materialistiche, psicologistiche, biologistiche od economiciste sull'uomo sono elaborate dal pensiero e dalla volontà: dunque da poteri spirituali. **E' paradossale come l'uomo si serve dello spirito per negare lo spirito**². Anche il materialista

¹ Cf per es. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di E.Garin, Ed.Studio Tesi, Pordenone 1994; E.Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Ed.Bompiani 1994; G.Semprini, *La filosofia di Pico della Mirandola*, Ed.I Dioscuri, Genova 1988.

² Cf G.Thibon, *Nietzsche o il declino dello spirito*, Ed.Paoline 1964.

pretende di dare alle sue teorie dignità di verità e di bontà per l'uomo; altrimenti non le formulerebbe; ma in questo preciso momento nel quale egli invoca la "verità", la "bontà", la "libertà" e valori del genere, non s'accorge (o finge di non accorgersi) di invocare proprio quei valori spirituali che egli si sforza di negare, minimizzare o relativizzare.

Ciò allora vuol dire che tutti noi, nel momento in cui teorizziamo circa l'esistenza umana e vogliamo dar credito e fondamento alle nostre teorie - spiritualisti o materialisti che siamo - non possiamo non far leva sul mondo dello spirito come a mezzo argomentativo decisivo circa il problema della verità sull'uomo. **Tanto vale allora riconoscere francamente questo "primato dello spirituale", senza nascondersi dietro teorie materialistiche**, che, per rendersi credibili, devono per forza far leva sulle funzioni spirituali del pensiero e sulle libere decisioni della volontà³.

5. E' vero che **i materialisti a questo punto sogliono obiettare ricordandoci l'innegabile condizionamento materiale della vita spirituale umana**, nonchè il fatto che mentre è facile per tutti sapere con obbiettività quali sono i nostri interessi materiali, da sempre le filosofie e le religioni litigano fra loro circa la determinazione degli interessi spirituali dell'uomo, come se questi non avessero una consistenza oggettiva, ma si trattasse di cose incerte ed opinabili, affidate all'arbitrio soggettivo.

6. Eppure **l'antropologia filosofica dimostra con argomenti razionalmente inoppugnabili il primato, nell'uomo, dello spirituale sul materiale**⁴, rispondendo agli argomenti del materialismo, come pure alle ragioni illusorie e presuntuose di ogni falso spiritualismo od idealismo.

Per quanto concerne le citate obiezioni del materialismo, si può dire qui brevemente che, se è vero che l'esercizio umano della vita spirituale richiede appropriate condizioni materiali, corporali ed ambientali (*mens sana in corpore sano*), **tali condizioni non spiegano affatto l'attività dello spirito in se stessa, per la quale occorre invocare principi e cause ben superiori a quelle che sono le forze e le possibilità della materia**.

7. E se **la conoscenza dei nostri bisogni ed interessi materiali appare più certa e più comunemente ammessa di quella delle esigenze e degli interessi dello spirito**, un'approfondita analisi dell'essere umano e dei suoi poteri conoscitivi ci rende edotti del fatto che questo fenomeno non si spiega con una supposta "oggettività" degli interessi materiali ed "opinabilità" di quelli spirituali, ma con la difficoltà, comune a noi uomini, di elevare e purificare il nostro sguardo, così da renderlo capace di cogliere la realtà più importante, che è quella spirituale, giacchè, come già osservava Aristotele, il nostro occhio rispetto alle realtà in sè più luminose, quali quelle spirituali, è purtroppo come l'occhio del pipistrello rispetto alla luce del sole.

8. La verità è che **il nostro sapere sull'uomo fallisce e diventa incerto proprio laddove un sincero desiderio di verità vorrebbe maggiormente sapere**: nell'ambito dell'anima, dello spirito, delle facoltà umane, dell'origine, dell'essenza profonda e del destino ultimo dell'uomo. Ed è proprio in questo campo che ci viene incontro la rivelazione biblica: essa corregge e rende più penetrante il nostro sguardo laddove vorremmo di più sapere e ci rendiamo conto che maggiormente è in gioco il nostro destino.

La Sacra Scrittura non ci dà speciali insegnamenti circa la dimensione fisica, biologica, economica o psicologica della vita umana o mostra in questi campi un'ingenuità ed una arretratezza abissale: niente di più, anzi spesso di meno di quanto troviamo in altri prodotti letterari o testimonianze coeve al tempo nel quale i testi biblici sono stati redatti. Infatti non è questo il suo

³ Cf J.Maritain, *Primauté du Spirituel*, Ed.Plon, Paris 1927.

⁴ Cf A.Zacchi, *L'uomo*, Ed.Ferrari, Roma 1921, 2 voll.; G.F.Basti, *Filosofia dell'uomo*, Ed.ESD, Bologna 1995; G.Cavalcoli, *Antropologia filosofica*, corso di laurea in diritto canonico, ad uso degli studenti, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna 2007.

scopo, nè sta qui il suo pregio. La Bibbia, come già diceva Galileo, non c'insegna come è fatto il cielo, ma come dobbiamo andare in cielo.

9. Il pregio impareggiabile, invece, della Sacra Scrittura sta nell'insegnarci sull'uomo la sua origine, la sua condizione, le leggi del suo agire, le prospettive ultime del suo futuro, insegnamenti di una meravigliosa sapienza, ben superiori a quelli di tutte le filosofie pagane e le altre religioni, sia per il loro valore intrinseco, sia ancor più in quanto agli occhi del credente si tratta di rivelazione divina: cioè per il credente è Dio stesso, creatore e salvatore dell'uomo, che rivela all'uomo ciò che ha inteso fare creando l'uomo, quali leggi di condotta ha voluto dargli per la sua perfezione e la sua felicità, a quale destino ha voluto indirizzarlo, che senso ha voluto dare alla sua vita ed alla sua esistenza.

10. Sarebbe un po' come quando ci facciamo spiegare il significato di un quadro dal pittore che l'ha dipinto o il senso di un brano di un romanzo dall'autore che l'ha scritto o come funziona una macchina chiedendolo al suo inventore: quali fonti migliori di comprensione potremmo avere?

Così appunto **Gesù, che porta a compimento la rivelazione biblica**, è colui che - come ci dice Giovanni (1,18) - ci svela il mistero di Dio, per quanto l'uomo può comprenderlo. Il testo greco dice: "exeghèsato", che vuol dire: **"ha spiegato", "ha interpretato", "ci ha fatto l'esegesi" della volontà del Padre con particolare riferimento alla natura, alle origini, alle leggi, ai destini dell'uomo.**

11. La teologia dogmatica punta in modo speciale l'attenzione su questo aspetto biblico, rivelato dell'esistenza umana, benchè l'indagine sull'uomo sia di per sè proporzionata alle forze della nostra ragione. Noi stessi, certo, in fin dei conti, siamo a noi stessi un mistero; tuttavia l'indagine su noi stessi non può di per sè non essere proporzionata all'acume della nostra intelligenza, dato che l'oggetto della ricerca è lo stesso ricercante, col compito di conoscersi con quella stessa ragione che ne costituisce l'essenza.

12. Per quanto riguarda la conoscenza dell'uomo, è nota pertanto la sconfinata quantità di notizie e di conoscenze di carattere positivo-storico-sperimentale, che la ricerca umana è riuscita ad accumulare con un progresso crescente soprattutto negli ultimi secoli, tanto che non solo è aumentata la quantità del sapere delle scienze tradizionali, ma sono nate anche molte nuove scienze, di carattere prevalentemente sperimentale e pratico, che hanno immensamente ampliato la nostra conoscenza dell'essere umano, nonché il suo mutare nel corso della storia. Per toccar con mano l'enorme aumento di questo sapere, basta confrontare l'organizzazione degli studi di un'università medioevale col catalogo di un'università di oggi

13. Ma qui abbiamo un paradosso. Il grande scienziato francese premio Nobel Alexis Carrel, all'inizio del secolo scorso, scrisse un libro rimasto famoso: "L'uomo, questo sconosciuto". Come infatti molti studiosi oggi rilevano - psicologi, sociologi, storici, antropologi, filosofi e teologi - **se in questi ultimi secoli abbiamo assistito ad un enorme progresso,** tutt'ora in corso, circa la conoscenza dell'aspetto sperimentale, fenomenico e storico dell'essere umano, nonché le possibilità di dominio tecnologico, **che egli ha acquistato e sta acquistando sulla natura fisica, compreso il suo corpo, non altrettanto sono progredite quelle forme di sapere attinenti all'anima,** ossia il sapere religioso, sapienziale, filosofico, morale e teologico, le quali, nella storia delle civiltà e delle religioni, sia ad Occidente che ad Oriente, hanno una tradizione antichissima e che, per aver indagato ed evidenziato le strutture essenziali ed immutabili dell'esistere e dell'agire dell'uomo, nonché le verità perenni concernenti le sue origini e il suo destino, ci presentano un patrimonio di dottrina preziosissimo e sempre valido, sia pur mescolato a concezioni ingenuie, fantasiose o mitologiche, e non di rado a veri e propri errori, superstizioni e bizzarrie.

14. Per quanto riguarda in particolare le forme di sapere più vicine all'interesse teologico-dogmatico per l'uomo, vale a dire **le scienze filosofiche dell'uomo**, i progressi sono sempre esistiti ed anche di valore - pensiamo per esempio agli arricchimenti continuamente guadagnati, nei secoli, dalla **scuola tomista**, ed ancor oggi in elaborazione, e qui si potrebbero fare molti nomi, come per esempio il Maritain, il Ramirez, lo Zacchi, il Toccafondi, il Cordovani, il Degl'Innocenti, il Garrigou-Lagrange, lo Jolivet, il Tresmonant, il Fabro, il Sertillanges, il Congar, il Boccanegra, il Gemelli, la Stein, il Gilson, lo Zubiri, il Lobato, il Tyn tanto per restare solo tra i contemporanei.

Ma se guardiamo il panorama complessivo della cultura moderna, soprattutto al di fuori degli ambienti cristiani, c'è purtroppo da registrare spesso una grande miopia filosofica o un falso progresso, che finisce per essere un ritorno di antichi errori pagani.

15. **Oggi, allora, è necessario promuovere maggiormente una conoscenza sapienziale e teologica dell'uomo**, date le gravi carenze delle quali soffriamo, ce ne rendiamo o non ce ne rendiamo conto; e questo è nell'interesse stesso dell'uomo nella globalità del suo destino e dei suoi interessi, giacché ormai da tempo stiamo sperimentando il fatto che un sapere meramente sperimentale sull'uomo non è capace di risparmiarci problemi e situazioni tragici e disperanti: a ben poco ci serve disporre di migliori mezzi per la cura della salute fisica, per viaggiare, per comunicare tecnologicamente, per il dominio della natura, per il possesso di ingenti ricchezze e per conoscere tanti dettagli della nostra storia o del nostro comportamento esterno, quando **non sappiamo più orientarci circa il senso della nostra esistenza**, circa quelle nozioni morali di fondo, alla pratica delle quali spetta principalmente assicurarci quella serenità, quella giustizia e quella pace, che invano andremmo a cercare nelle risorse meramente tecnologiche o in conoscenze puramente empiriche o in pratiche solamente edonistiche, salutistiche o sportive.

Abbiamo perso il fondamento e la giustificazione metafisici dell'esistenza umana. Il tentativo di Heidegger in questo senso⁵ non è privo di generosità, ma fallisce laddove Heidegger non sa andar al di là della fenomenicità, della finitezza e della temporalità dell'essere. Il suo "essere", fondato sul nulla e non su Dio, non può che portare al nichilismo.

16. Considerando inoltre il fatto che, in ogni caso, anche la conoscenza filosofica dell'uomo in questi ultimi tempi si è ampliata, mentre anche il campo di stretta competenza della teologia dogmatica in fatto di antropologia è oggi piuttosto vasto, ho pensato bene, per non allungare eccessivamente questo corso, di **fermarmi a questioni di stretta ed esclusiva competenza della dogmatica**, tralasciando di diffondermi in tutti quegli aspetti dell'antropologia, che per sé possono essere determinati dalla semplice filosofia, come per esempio la dimostrazione dell'immortalità e della spiritualità dell'anima, l'analisi critica della natura e del valore della conoscenza, la dimostrazione dell'esistenza e della libertà del volere, la fondazione critica della legge morale naturale e questioni simili.

Mi fermerò invece a considerare solo quei dati che dipendono strettamente dalla Rivelazione (e dalle sue esplicitazioni dogmatiche) e che quindi per sé sono al di là di quanto la pura ragione può determinare circa la natura, l'origine ed il fine dell'uomo. Parafrasando una famosa opera di Kant, mi vien fatto di dire: "la religione al di là dei limiti della pura ragione" (senza ovviamente negare la ragione!).

⁵ Sono rimaste famose le sue suggestive espressioni dell'uomo come "pastore dell'essere" e "casa dell'essere", come colui che per sua essenza pone la domanda dell'essere (la *seinsfrage*) ed è "aperto all'essere".

2. La creazione dell'uomo

17. l'insegnamento biblico più importante, più profondo e più originale sull'uomo è certamente quello contenuto nel famosissimo racconto del Genesi. Come è noto, per la Scrittura, **l'uomo è creato da Dio**: “Dio disse: ‘Facciamo l'uomo a nostra immagine (*tzèlem*)⁶ a nostra somiglianza (*temunà*)⁷. Domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra’. **Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò**”(Gn 1,26-27). “Il Signore Dio **plasmò l'uomo (*adàm*) con polvere del suolo (*adamàh*) e soffiò nelle sue narici un alito di vita (*neshamàh*)** e l'uomo divenne un essere vivente (alla lett.: un'anima=nefesh)”(Gn 2,7).

Da notare che qui la “creazione” non è presentata come “creazione dal nulla”, ma come **l'opera di un artista**, che utilizza materiale precedente (polvere del suolo) e pone nel suo prodotto qualcosa di suo (soffio). E' già qui insinuata la dottrina secondo la quale, mentre il corpo dell'uomo è causato dai genitori, l'anima è creata immediatamente da Dio.

18. Per la Bibbia, dunque, **l'uomo è una semplice creatura, ma creatura dotata di un'altissima dignità, perchè creata “ad immagine e somiglianza del creatore”**, al vertice del creato visibile, soltanto “di poco inferiore angeli” (cf Sal 8,6), **animata da un “soffio” divino**. Già da questa primitiva descrizione dell'uomo, vediamo come il suo essere risulti dalla **composizione di due elementi** - il soffio vitale, *nefesh*, che sarà poi chiamato anche “rùach”, spirito - e la polvere tratta dal suolo, che corrisponderà a “bàsar”, il corpo: dunque, per esprimerci in termini della filosofia classica, un elemento “**spirituale**” ed un elemento “**materiale**”. Questa composizione di spirito e corpo sarà poi insegnata dal Concilio Lateranense IV del 1215.

Da notare la differenza fra i due elementi: quello materiale pare già dato, e quindi come trovarsi ad una certa distanza da Dio; **quello spirituale invece è presentato come proveniente direttamente da Lui**⁸. In realtà anche il corpo proviene da Dio in quanto da lui creato: infatti è tratto da quella terra che in precedenza (cf 1,1) si è detto essere stata creata da Dio. Dunque anche la

⁶ *Tzelem* significa: *oggetto plasmato, scolpito*, quindi *immagine* non nel senso di *rappresentazione* (pensiero), ma nel senso di *opera d'arte*. Heidegger, che non ha capito questa stupenda metafora di Dio creatore, vede qui Dio, in tono evidentemente sprezzante, come un “operaio”; sarebbe meglio parlare di “divino artista”.

⁷ Significa *calco, impronta*. Ritroviamo questo termine in greco (*karaktèr*) nella Lettera agli Ebrei in riferimento a Cristo: “Impronta della sostanza del Padre” (1,3).

⁸ E' questo il fondamento biblico della dottrina, detta da Pio XII “di fede” nell'enciclica *Humani Generis*, e formulata per la prima volta da Papa Anastasio II nel 498 (Denz.360), secondo la quale **l'anima umana non è generata dai genitori, ma è creata immediatamente da Dio**. Infatti, come torneremo a vedere, l'anima è una forma spirituale sussistente; non è un composto di materia e forma.

Ora solo questo può essere generato, in quanto generare vuol dire appunto edurre una forma da una materia o soggetto materiale. Ma **l'anima è una pura forma, non educibile dalla materia** (come quella degli animali e delle piante), **perché appartiene a un livello superiore dell'essere, irraggiungibile dall'attività della materia**. Ora il generare è un causare in senso fisico: **non può una causalità materiale produrre un effetto di natura superiore**, qual è l'anima spirituale.

Occorre una causa proporzionata, che non può essere che Dio. L'effetto non può essere superiore alla causa. Per questo sbaglia Vito Mancuso, nel suo libro *L'anima e il suo destino* (Editrice Raffaello Cortina, Milano 2007, pp.77-100) a riesumare l'antica dottrina, già condannata dalla Chiesa, del cosiddetto “traducianesimo”, che egli chiama “generazionismo spirituale”, il quale sostiene appunto che un'anima umana può “generare” un'altra anima umana, come un corpo ne può generare un altro.

Invece non è la stessa cosa, perché un corpo può essere causa sufficiente di tale effetto, mentre l'attività dell'anima umana può produrre solo delle forme o degli atti accidentali, di tipo ideale (il pensiero) o reale (l'agire morale o il fare tecnico-artistico).

Che l'anima umana sia creata **immediatamente** (e non mediatamente, come sostiene Mancuso) da Dio non deve metterci a disagio, come capita a Mancuso, che non ha né può avere argomenti decisivi per la sua tesi contro la dottrina della Chiesa, ma anzi deve farci comprendere **l'altissima dignità dell'anima, certo creata dal nulla, ma per essenza somigliante all'essenza divina**. La creazione immediata (come avviene anche nel caso del miracolo) impegna di più la potenza divina che non l'ordinaria creazione mediante le cause seconde, per cui **l'effetto di tale intervento divino immediato è immensamente superiore a quello prodotto dalle cause seconde**.

materia è buona, ma lo spirito appare subito dalle prime battute della Bibbia come un qualcosa di più elevato, di più vicino a Dio.

19. Importantissimo, poi, è il concetto di **“immagine” o “somialianza”, come elemento qualificativo della dignità dell’uomo**. Secondo S. Tommaso questo aspetto di “imitazione” e “somialianza” con Dio concerne lo spirito e non il corpo (*Sum. Theol.*, I, q.93, a.6). L’antropologia moderna, invece, riflessa per esempio negli insegnamenti di Giovanni Paolo II, preferisce vedere una qualche estensione dell’immagine divina alla totalità dell’essere umano, quindi anche al corpo e quindi anche alla differenza fra uomo e donna: **l’uomo è ad immagine di Dio in modo diverso e reciprocamente complementare a quello della donna**⁹. Resta tuttavia chiara la preminenza di questa immagine nella natura dell’anima spirituale, che, nella sua natura essenziale, è evidentemente identica nell’uomo e nella donna.

20. Nei citati versetti della Scrittura si presenta poi l’uomo come **“signore del creato”**: **concetto, questo, che spesso viene contestato oggi da associazioni e movimenti animalisti ed ambientalisti e, tradizionalmente, anche dalla filosofia indiana**, che preferiscono vedere l’uomo in un rapporto di “fratellanza” o di “uguaglianza” col resto del creato, vivente e non vivente. Così oggi si sente spesso accusare la concezione dell’uomo signore del creato come responsabile delle violenze attuate dall’uomo nei confronti degli altri esseri viventi e della natura.

Per la verità, questo “dominio” del quale parla la Scrittura va inteso bene, non come dominio dispotico, egoista ed incontrollato, ma come **grave responsabilità di ordinare convenientemente e saggiamente tutto il creato orientandolo alla lode di Dio, nel rispetto di ogni creatura e delle leggi della vita e della natura**.

21. Indubbiamente la Bibbia insegna una certa **“superiorità” dell’uomo su tutto il resto del creato visibile**: solo l’uomo è animato dal “soffio” (*neshamah, rùach*) proveniente da Jahvè, alito di vita che, come vedremo meglio, rende l’uomo **“immortale”** e in tal senso è simile al Dio immortale; mentre nulla di simile è detto per gli altri esseri viventi, e tanto meno per l’universo inanimato.

22. Ora, **questa superiorità fa sì che l’uomo, come narra la Bibbia, sia autorizzato, per le esigenze della propria sussistenza, a cibarsi degli animali o delle piante a lui soggetti, senza che ciò quindi, di per sè, debba considerarsi violenza o mancanza di rispetto per la natura, perchè Jahvè l’ha creata anche per questo scopo e quindi nell’attuazione di questo fine essa trova il senso del suo esistere**: “Poi Dio disse: “Ecco, io vi dò ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io dò in cibo ogni erba verde” (Gn 1, 29-30).

Notiamo, in queste parole, insinuato l’ordine dei tre grandi gradi della vita: la spirituale, la sensitiva e la vegetativa, secondo un valore decrescente, per il quale il primo livello domina sul secondo e se ne serve per i suoi fini, e così pure il secondo domina sul terzo e lo subordina alle proprie necessità vitali. In questa organizzazione della vita, dove **la morte è indubbiamente presente**, è chiaro che l’autore sacro non vede nulla di riprovevole o sconveniente, ma anzi, poichè si tratta della descrizione del piano originario della creazione, l’autore sacro vede in tale sistemazione delle cose nient’altro che l’effetto della sapienza e della bontà divine.

Non c’è pertanto ancora la consapevolezza enunciata molto tempo dopo nel libro della Sapienza, per la quale **“la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo”** ed è conseguenza del peccato.

⁹ Cf Giovanni Paolo II, *Uomo e donna li credò*, Ed. Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana 1985.

23. Invece, come ho detto, **l'autore sacro, in questo stadio primitivo della rivelazione biblica, non vede nulla di ripugnante o di inaccettabile nel fatto che, in questa condizione primitiva della creazione, la morte sia presente nel regno dei viventi inferiori.** Per lui è cosa del tutto normale e, ripeto, rispondente alla sapienza creatrice e all'ordine scalare che essa ha posto nel creato.

Solo più tardi le voci dei profeti sentiranno l'esigenza di un **nuovo mondo nel quale non esista la morte per nessuno:** non solo per l'uomo, ma anche per il regno dei viventi inferiori: "Il lupo - dice Isaia (11,6-7) - dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La vacca e l'orsa pascoleranno insieme: si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue" (cf anche 65,25). Resta tuttavia esclusa dalla vita ... la verdura (paglia).

24. Questa visione di una **nuova creazione** ("nuovi cieli e nuova terra", come diranno i profeti), nella quale non solo l'uomo sarà liberato dai pericoli che gli vengono dalla natura (conseguenza, questa del peccato), ma **l'intero regno della vita escluderà totalmente la morte** dell'uno come prezzo per la vita dell'altro (abolizione della legge *mors tua vita mea*)¹⁰, sembra essere raccolta dal Nuovo Testamento ed in particolare da S.Paolo, per il quale non solo l'uomo, ma l'intera creazione sono redenti dal sangue di Cristo, per cui l'intera creazione soffre i "dolori del parto" che la preparano ad accogliere i figli di Dio nella resurrezione gloriosa (cf Rm 3,19-23). Mi pare quindi un po' curiosa l'opinione di S.Tommaso, secondo il quale, alla resurrezione non esisterà più il mondo dei viventi inferiori (*Sum.Theol.*, Suppl., q.91, a.5).

Non so se S.Francesco, che parlava con gli uccelli e coi lupi, sarebbe stato d'accordo. **Sembra qui di trovare in Tommaso un certo disprezzo per la vita fisica**, lasciato forse di un certo dualismo platonico non del tutto assente nel grande discepolo di Aristotele e soprattutto della Scrittura. La risurrezione, certo, va oltre lo stato edenico; ma proprio perché va oltre non può non conservarlo in sé virtualmente, così come il meno è contenuto nel più.

Non domandiamoci poi come ciò avverrà, come fa Vito Mancuso¹¹: **lasciamo che Dio sia più intelligente e potente di noi nel trovare il modo di far sussistere assieme tutti i livelli e le forme individuali e specifiche della vita, se è vero che ne è il creatore e il provvidente ordinatore e soprattutto è il Signore della Vita.**

3. L'origine dell'uomo

25. Similmente a quanto accade per le origini dell'universo, anche per quanto concerne il problema delle origini dell'uomo esistono oggi certi **evoluzionisti** per i quali la teoria dell'evoluzione dovrebbe necessariamente escludere quella della **creazione**, per cui **si dovrebbe esser costretti a scegliere tra l'una e l'altra dottrina.**

I creazionisti, ovviamente presenti fra i cattolici, pur favorevoli a un intelligente evoluzionismo non sono di questo avviso¹². Lo stesso racconto del Genesi sembra suggerire la posizione dell'**evoluzionismo cattolico**, così codificata da Pio XII nell'enciclica *Humani Generis* del 1950: "Il Magistero della Chiesa non proibisce che la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto **indaga sulla origine del corpo umano da una precedente materia vivente - la fede cattolica**

¹⁰ E ciò grazie alla croce di Cristo, il quale ha detto al mondo: *mors mea vita tua*.

¹¹ Nel suo libro *L'anima e il suo destino*, Edizioni Cortina, 2008.

¹² Cf. F.Facchini, *Il cammino dell'evoluzione umana*, Ed.Jaca Book 1984; V.Marcozzi, *L'uomo nello spazio e nel tempo*, Ed.Ambrosiana 1953; J.E.Pfeiffer, *La nascita dell'uomo*, Ed.Mondadori, Milano 1972; C.Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Desclée de Brouwer, Bruges, vol.III.

infatti ci ingiunge di ritenere che le anime sono immediatamente create da Dio¹³ - venga trattata in conformità alla situazione odierna delle scienze umane e della sacra teologia, mediante le investigazioni e le discussioni dei periti in entrambi i campi, in modo tale naturalmente che gli argomenti di entrambe le opinioni, cioè dei favorevoli e dei contrari, vengano soppesati e giudicati con la dovuta serietà, moderazione ed equilibrio, e purchè tutti siano pronti ad obbedire al giudizio della Chiesa, alla quale è stato affidato da Cristo il compito sia di interpretare autenticamente le Sacre Scritture, sia di custodire i dogmi della fede” (Denz.3896).

26. Da queste parole di Pio XII risulta chiaro che al cattolico **non è consentito aderire ad una teoria evoluzionistica che coinvolga anche l’anima umana**, giacchè essa, come ricorda il Papa, inquanto forma spirituale, **non può essere il risultato di un’evoluzione**, e quindi **non può essere generata** dai genitori del soggetto, precisamente per il fatto d’essere **pura forma**, mentre l’evoluzione e la generazione comportano che un medesimo soggetto materiale assume una data forma. Ma la anima, come vedremo meglio, non è un composto di soggetto (materiale) e forma, ma è, come ho detto, pura forma. Non è attuazione di un soggetto o di una potenzialità materiale, perché questa non c’è: non resta altro, allora, che sia creata immediatamente da Dio.

27. **Diversa è la condizione del corpo umano: questo è un composto di materia e forma**, dove la forma è appunto l’anima razionale, come vedremo meglio. Nel caso del corpo umano, allora, si può parlare sensatamente di trasformazione, di evoluzione e di generazione; e precisamente il Papa accenna, sia pur cautamente e velatamente, all’**ipotesi di derivazione del corpo umano da forme viventi inferiori** (*ex iam existente ac vivente materia*), non dotate di anima razionale: l’enciclica, cioè, **non esclude la possibilità che l’uomo derivi dalla scimmia**, ma solo relativamente al corpo, non all’anima, la quale invece è creata immediatamente da Dio; per cui, se è possibile ammettere che ad un certo punto dell’evoluzione dei viventi, da una scimmia sia nato un uomo, ciò, per quanto riguarda l’esistenza dell’anima di quest’uomo, ha richiesto l’intervento creativo di Dio, mentre è ammissibile che la materia di questo primo essere umano sia derivata dal corpo di una scimmia.

28. Indubbiamente si tratta di un’ipotesi di non facile comprensione, se teniamo conto di altri dati della fede, cioè del fatto che **l’umanità discende da Adamo ed Eva**¹⁴ (dottrina ribadita nella medesima enciclica: cf Denz. 3897); per cui ci si chiede **come bisognerebbe pensare che i nostri stessi progenitori siano stati generati da scimmie?** Il racconto genesiaco non ne fa parola. A meno che, però, non interpretiamo la **“polvere del suolo” come ex iam existente ac vivente materia**, per usare l’espressione dell’enciclica.

Indubbiamente l’atto creativo in due tempi – prima la polvere del suolo e poi l’insufflazione – fa pensare ad un’evoluzione dal basso. Ma, probabilmente ciò che sta a cuore all’autore sacro è evidenziare la differenza tra la polvere del suolo – il corpo materiale – e il soffio divino – l’anima.

¹³ Abbiamo già visto questo punto in precedenza. Una precisazione che qui possiamo fare è il **momento in cui Dio crea l’anima del nuovo individuo**. Possiamo pensare che sia il momento della formazione dello **zigote, che è la prima cellula del nuovo individuo, la cellula primordiale e fondamentale, dalla quale deriveranno successivamente per scissione tutte le altre**.

Lo zigote è quindi già il soggetto sostanzialmente completo, anche se ovviamente in questo momento tutti gli organi sono solo in potenza. Ma lo zigote è già il corpo umano, è il corpo dell’individuo. Essendo dunque umano non può non avere l’anima. Per questo si deve pensare che **Dio crea e infonde l’anima nel momento in cui i due gameti si fondono appunto per formare lo zigote**. L’individuo o sostanza vivente che risulta dalla fusione dei gameti, lo zigote, è l’individuo umano, è la **persona**, anche se ovviamente solo dopo alcuni anni di sviluppo comincerà a dare i segni propri del suo essere persona.

¹⁴ Il Sommo Pontefice Benedetto XVI in un suo discorso ha recentemente ricordato i nomi della coppia primitiva, quasi a smentire la tesi di certi esegeti, i quali presentano questa coppia semplicemente come un mito (Messaggio per la Quaresima 2010).

29. Oppure una soluzione può essere fornita tenendo conto di un altro dato di fede: **la decadenza e l'abbruttimento dell'umanità conseguente al peccato originale**, e quindi il profondo dislivello esistenziale e l'imparagonabilità che esiste fra lo stato d'innocenza precedente il peccato e l'attuale stato di natura decaduta, conseguente il peccato originale. Secondo la Scrittura, esiste una **profonda discontinuità fra questi due stati** (cf Gn 3,24), anche se questa discontinuità non va esagerata, tanto che Papa Giovanni Paolo II ha parlato anche di una **certa continuità**, ricostituita soprattutto dalla redenzione di Cristo, che in certo modo riporta l'uomo all'innocenza primitiva.

30. Tenendo conto allora di questi dati esistenziali e di fede, **si potrebbe pensare che la derivazione dalla "scimmia" non sia da prendersi alla lettera**, come se veramente l'uomo derivasse da esseri puramente animali, ma sia da intendere come derivazione da esseri umani dall'aspetto scimmiesco in quanto, si potrebbe pensare che questo aspetto animalesco costituisca il castigo del peccato originale; quindi tale condizione potrebbe essere interpretata come il punto di partenza di una evoluzione storica consistente nel graduale recupero della perfezione fisica originaria, un progresso che viene potenziato dall'opera redentrice di Cristo.

Credo che questa sia l'unica soluzione accettabile, la quale non mette in difficoltà i dati della fede, ossia il pensare che **questa "derivazione dalla scimmia" sia stata derivazione da esseri in realtà umani, però dall'aspetto scimmiesco e dall'intelligenza estremamente limitata e primitiva, a causa della caduta originale.**

31. In tal modo **potremmo conciliare i dati della scienza, che ci forniscono molti reperti dal carattere scimmiesco, con i dati della fede, che ci parlano di una continuità tra noi e i nostri progenitori vissuti nel paradiso terrestre.**

Inoltre, **la dottrina di fede circa le conseguenze rovinose del peccato originale sembra venire incontro ai dati della scienza, che ci presentano appunto degli esseri viventi estremamente arretrati, tali da avere un aspetto quasi uguale a quello delle scimmie.**

D'altra parte, come potrà mai trovare con certezza, la scienza, il famoso **"anello di congiunzione"**? Come potrà mai dimostrare che quella data scimmia un bel giorno ha partorito un essere umano? Nessuno ha fotografato l'avvenimento, e dati archeologici vecchi di centinaia di migliaia d'anni, per non dire di milioni, come possono documentarci un fatto del genere?

32. **Come facciamo a sapere con certezza se quel dato cranio dall'aspetto scimmiesco appartiene a un uomo oppure ad una scimmia?** Certo la presenza accanto al reperto di manufatti che lasciano intendere l'opera di un'intelligenza (per esempio utensili o tombe) ci può aiutare, ma fino a che punto? E quando i manufatti non ci sono e se fossero andati distrutti?

Che ne sappiamo del limite di compatibilità della morfologia cranica con l'esistenza dell'anima umana? Quali sono le dimensioni e la forma che fanno da linea divisoria fra l'anima dell'animale e quella dell'uomo? Trattandosi di viventi così essenzialmente differenti, si può ammettere una contiguità? **E' vero che sono stati trovati molti resti morfologicamente intermedi fra quelli umani e quelli delle scimmie oggi conosciute. Ma si tratta di scimmie o si tratta di esseri umani?**

33. **Un'idea dell'evoluzionismo assoluto, di tipo materialista, è precisamente quella che possa esistere l'"uomo-scimmia": sarebbe appunto questo l'"anello di congiunzione".** Ma questa è **un'idea filosoficamente assurda**, che denota una mentalità empirista e fenomenista incapace di cogliere le differenze essenziali o formali.

Chi ragiona in questo modo scambia la differenza fra l'uomo e l'animale come se l'uno e l'altro fossero gli estremi di una serie di forme intermedie di un soggetto materiale che in fondo resta lo stesso, senza salti o gradini essenziali, in modo simile alla differenza tra l'embrione, il feto e il neonato: è evidente che fra questi momenti dell'evoluzione **il vivente, nel crescere, va soggetto**

ad un'infinità di gradi intermedi di sviluppo, senza soluzione di continuità, eppure secondo un processo vitale per il quale l'embrione è assai diverso dal neonato.

34. Allo stesso modo gli evolucionisti darwiniani e materialisti pretendono che qualcosa del genere sia avvenuto nel "passaggio" dalla scimmia all'uomo, e non si rendono conto che il paragone suddetto non tiene assolutamente. **Mentre infatti il passaggio dall'embrione al feto comporta una perfetta continuità senza dislivelli formali, perché c'è in gioco la medesima forma umana (l'anima razionale), la differenza fra l'uomo ed animale comporta la presenza (uomo) o l'assenza (animale) di una forma immateriale e semplice**, quindi senza gradazioni o aumento: o c'è tutta o non c'è per niente; e questa forma immateriale è precisamente la razionalità: l'uomo è un animale razionale (secondo la celebre definizione di Aristotele), mentre la bestia è un animale senza ragione o un animale puro e semplice.

Quindi tra queste due specie non c'è "evoluzione", ma limite di una forma e salto ad una forma superiore. La forma umana non è il vertice al quale sale la forma animale (evoluzione), ma è **una forma differente che si aggiunge alla forma animale che resta chiusa nei suoi termini senza poter affatto salire al livello della forma umana.**

Per questo la famosa "evoluzione delle specie", così cara al darwinismo, è fatta di per sé per trarre in inganno. **Propriamente parlando, le specie (o forme di essere) non si evolvono, non passano le une nelle altre, ma si sostituiscono o si aggiungono o si sottraggono le une alle altre, precisamente "come i numeri"**, diceva Aristotele, molte volte citato da Tommaso per questo suo detto. Per esempio se una forma chimica non vivente viene assunta dal vivente, non sale da sé alla vita, ma il vivente le dà la forma della vita; se un vivente muore, la forma della vita non discende nella forma non vivente, ma semplicemente sospende la sua funzione formatrice.

35. **Indubbiamente esiste un'infinità di "specie" animali meramente empiriche o fenomeniche o anche create dall'uomo mediante incroci.** Siccome in questo caso la differenza di specie non è formale ma solo materiale, questo tipo di specie può mutare e passare di specie in specie evolutivamente, in modo simile a quanto avviene nelle fasi di sviluppo di un medesimo vivente.

Ma la **specie nel senso formale o essenziale**, la specie intellegibile relativa all'essenza di una cosa (la specie noumenica, si potrebbe dire con linguaggio kantiano), essa è fissa nella propria determinatezza e non passa ad altro; l'altro le si può aggiungere, ma essa resta se stessa con un intervallo ontologico tra sé e l'altro. Essa quindi non evolve affatto in altro da sé.

36. Come già osservava Aristotele nella sua *Fisica*, **non sono le forme o le specie (intellegibili) a mutare, ma sono i composti di materia e forma, che mutano secondo una data forma**: se un blocco di creta di forma sferica diventa un cubo, non è la forma sferica che muta, ma è il blocco che perde la forma sferica e assume quella cubica. Se un corpo di una data specie diventa di un'altra, non sono le specie che mutano, ma è il corpo secondo una data specie.

Difatti, sinonimo di "evoluzione" è il termine "**trasformazione**", etimologicamente molto significativo: che vuol dire "trasformazione"? **Passaggio da una forma all'altra**: una viene, l'altra se ne va: sostituzione di una forma con un'altra in un medesimo soggetto (o materia): quindi è il **composto, che muta, non le forme**: esse sono quello che sono; solo si danno il cambio.

Ma il guaio è che **tanta parte della filosofia moderna**, eccettuata, forse, quella tomistica e la fenomenologia di Husserl, **ha perso la nozione classica, aristotelica, di "forma" (èidos, morfè)**, e quando si dice "forma" o "specie", pensa quasi sempre alla **figura visiva o immaginabile (la sagoma, la configurazione, legata all'estensione ed alla quantità**, quindi un accidente della sostanza; mentre la **forma, nel senso ontologico - la forma sostanziale -**, è indipendente dalla quantità o dall'estensione, e non è altro che l'entità nella sua determinatezza intellegibile. Questa questione ricomparirà quando parleremo **dell'anima umana come forma corporis.**

4. La costituzione essenziale dell'uomo

37. Nel Genesi abbiamo visto come Dio “plasma” l'uomo utilizzando la “polvere del suolo”, ed animandola col suo “soffio” divino, sicchè questa polvere viene ad essere formata e prende vita: abbiamo dunque qui la **differenza tra corpo non vivente (terra) e corpo vivente (nella fattispecie, l'uomo)**¹⁵.

Ecco allora l'uomo, unico essere risultante dal concorso di questi due principi ontologici: un elemento che potremmo dire “terreno” - quello che poi sarà chiamato “corpo” (*basar*); ed un elemento “celeste”, ossia immateriale, trascendente, invisibile e spirituale, appunto lo “spirito” (*rùach*) o anima (*nefesh*). Sorge già qui il concetto di **persona**, anche se il termine, come è noto, è assente nella Bibbia.

Troviamo così nell'uomo la presenza dei due fondamentali ordini del reale: la terra e il cielo, che all'inizio della narrazione biblica compendiano la totalità del creato, e che rappresentano quelle che rispettivamente nel Credo chiamiamo le “cose visibili e quelle invisibili”: le materiali-corporali e le spirituali. L'uomo, come insegna il Concilio Lateranense IV, unisce nell'unità del suo essere questi due ordini fondamentali della creazione.

38. **Sorprende, pertanto, la dichiarazione di Xavier Léon-Dufour**, nel Dizionario di Teologia biblica¹⁶, secondo il quale, per la Scrittura, “lungi dall'essere una ‘parte’, che, assieme al corpo, costituisce l'essere umano, **l'anima designa l'uomo tutto intero**, in quanto animato da uno spirito di vita. Propriamente parlando, essa non abita in un corpo, ma si esprime per mezzo del corpo, che anch'esso, come la “carne”, designa l'uomo tutto intero”.

39. Osservo a questa posizione del Léon-Dufour che **il fatto innegabile che in varie circostanze la Bibbia, coi termini “anima” e “carne” intenda designare l'uomo tutto intero, non significa affatto che essa riduca l'esistenza umana alla sola anima o al solo corpo.**

40. E' bene, al riguardo, fare **due osservazioni. Prima. Si tratta di semplici sineddochi**, ossia quella figura retorica, per la quale si esprime un tutto mediante una parte, come per esempio quando si parla di una “parrocchia di 20.000 anime”, o di “pastore in cura d'anime” o di “storia di un'anima”. Dovrebbe esser chiaro che qui, insieme con le anime, si sono anche i corpi.

Seconda osservazione. Léon-Dufour confonde il *designare* col *definire*, ovvero confonde il **significato nominale di un termine col significato reale**. Il primo problema è affare di vocabolario; il secondo è affare di intelligenza della cosa.

41. O in altre parole: **ciò che un termine designa è un altro termine; ciò che il termine realmente significa è la cosa significata, è la definizione della cosa.** Col termine “anima”, certo, posso designare l'uomo tutto intero. Ma se mi domando **che cosa è l'anima** (e non semplicemente che cosa designa o significa la parola “anima”), ossia se mi chiedo che cosa *realmente* e non *filologicamente* il termine significa, non possono dire “l'uomo tutto intero”, ma dovrò dare una **definizione reale dell'anima**, da cui risulta che essa, per esempio, è forma del corpo o è distinta dal corpo.

Il Léon-Dufour trasforma surrettiziamente forse senza accorgersene un **dizionario biblico**, che deve limitarsi al significato delle **parole** in un **trattato dottrinale** circa le **nozioni** della rivelazione biblica, con la conseguenza, a causa di questa **confusione tra parola e concetto**, di fare un discorso ibrido, che non è più semplice filologia, ma non arriva neppure ad essere dottrina.

¹⁵ Ovvvia distinzione del senso comune; eppure certe filosofie, persuase di svelare chissà quale sapienza, vorrebbero convincerci che **tutto è vivente, per non dire che tutto è spirito e tutto è pensiero**: sono le filosofie vitaliste, pampsichiste, idealiste, spiritualiste e panteiste. Ciò che non vive, per loro, appare semplicemente “morto”: un sasso, che non vive, è un sasso “morto”.

¹⁶ Ed. Marietti 1974, alla voce *anima*.

42. In realtà, sono moltissimi i passi della Scrittura nei quali risulta chiaro il fatto che essa intende sia l'anima che il corpo come *parti dell'essere umano*: e ciò risulta da diverse forme grammaticali.

Innanzitutto dall'**endiadi "anima e corpo"** (I Re 17,21; II Mac 14,38; Sal 16,9; Sap 9,15; Sir 38,23; Qo 11,5; Mt 10,28; Lc 12,4-5; 12,22; 24,39; At 7,56; I Cor 7,34; I Ts 5,23; I Pt 2,11; Gc 2,26), **espressa anche nella dualità "carne" e "spirito"**, benchè qui abbiamo per lo più piuttosto il contrasto fra due stati dell'uomo (spirituale e carnale) che non le due parti del composto umano: Is 31,3; Mt 26,41; Lc 24,39; Gv 3,6. **Così pure in S.Paolo, la lotta fra la "carne" e lo "spirito" non significa tanto un contrasto fra la parte materiale dell'uomo e la parte spirituale, quanto piuttosto fra due atteggiamenti di fondo dell'uomo intero**: il primo, un atteggiamento di **ribellione a Dio**, ed il secondo, invece, un atteggiamento di **obbedienza** (cf II Cor 7,1; Gal 3,3;6,8s; Rm 7,25;8,4, 5-13;13,14; Col 2,23).

Nella condizione carnale, secondo S.Paolo, lo spirito ribelle a Dio non riesce a dominare adeguatamente il corpo, mentre questo comincia a verificarsi in quella che Paolo chiama la "vita secondo lo Spirito", propria dell'"uomo spirituale", ossia mosso dallo Spirito Santo.

43. In secondo luogo la distinzione tra anima e corpo si ricava da espressioni grammaticali come **"il mio corpo"** o **"la mia anima"**, o il **"corpo di"** o l' **"anima di"** (cf per es. per il corpo: Est 4,17k; Qo 11,10; Sir 7,24; Lam 4,7; Lc 12,22; I Cor 7,4; per la "carne" dell'uomo: Es 4,7; I Sam 17,44; II Re 5,10; Ne 5,5; II Mac 9,9;Gb 4,15;7,510,11;13, 14;19, 22; per l'anima: Gb 12,10;Sal 103,1. 22;104,1.35;108, 2;146,1; Pr 21,10; Sap 10,16; Sir 7,17;37,12; Is 61,10; Mt 11,29; Lc 1,46;12,19; Eb 10,38.10; Gc 1,21; 5,10; I P-t 1,9.22;2,25).

44. **Quanto a *nefesh*, può designare, oltre che l'anima e l'uomo, anche la "vita"**: I Re 17,22; Es 21,23; Ez 32,10; Mt 16,25-26; Gv 15,13. Può designare inoltre sia l'anima sensitiva, mortale, che l'anima spirituale, immortale. Cf. per il primo significato: Nm 23,10; Gdc 16,30; Ez 13,19, e il famoso passo di Qo 3,18-21, dove pare che si concepisca l'anima come mortale: ma si tratta appunto di quella sensitiva, che abbiamo in comune con gli animali, e non di quella spirituale - *rùach* - , che viene da Dio ed a Dio torna nel momento della morte. Nel senso, invece, di "anima spirituale", cf Sal 31,6;51,14; Gb 34,14s; Qo 12,7; Pro 15,13;16,19;29,23; Is 26,9; Ez 11,5. *Nefesh* può anche significare la vita vegetativa, e così viene presentata come legata al sangue: cf Gn 9,4-5; Lv 17,11.14; Dt 12,23.

45. Quanto al termine ebraico *basar*, esso corrisponde a **"corpo" (gr. *soma*) e a "carne" (gr. *sarx*)**. *Basar* è certamente componente dell'uomo, insieme con *nefesh*, che è l'anima (cf I Re 17,21; II Mac 14,38; Sap 9,15; Mt 10,28; Lc 12,4-5; I Ts 5,23; Is 10,18; Is 37,7-10; Gb 14,22).

Tuttavia la **"carne"**, specie in S.Paolo, come si è detto, rappresenta l'uomo peccatore ed **inclinato al male, che come tale va corretto, educato o castigato**. Così Paolo parla della necessità di soffocare i "desideri della carne" (Gal 5,13), di rinunciare alle "opere della carne" (Gal 5,19-21), di "non camminare secondo la carne" (Rm 8,4), di evitare la "sapienza della carne" (I Cor 1,12), di "diffidare dalla carne"(cf Fil 3,3), di rifiutare "la mente carnale" (I Cor 3,4) e l'"uomo carnale"(Col 2,18), di "crocifiggere la carne con le sue passioni" (Gal 5,24), perchè "con la carne si serve la legge del peccato" (Rm 7,25); "non sono considerati figli di Dio i figli della carne"(Rm 9,8), e "chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione" (Gal 6,8). Analogamente, anche altri testi del Nuovo Testamento si trovano su questa linea: Gesù stesso dice che, mentre "lo

spirito è pronto, la carne è debole¹⁷ (Mt 26,41) e che “la carne non giova a nulla” in contrapposizione allo “Spirito che dà la vita”¹⁸ (Gv 6,63).

46. La pura e semplice distinzione tra spirito (anima) e carne (corpo) non va accusata di “dualismo”, come oggi fanno molti. Il dualismo, nel senso di contrapposizione od ostilità, nasce quando la carne non è sottomessa allo spirito o quando lo spirito non governa rettamente la carne. Per questo i sostenitori del monismo materialistico spirito-carne non sono poi in grado di capire il senso **dell’ascetismo cristiano che predica il dominio dello spirito e una certa rinuncia alla carne.**

D’altra parte nel monismo antropologico idealista, nel quale il corpo si risolve nello spirito, avviene un altro grave inconveniente, per il quale lo spirito crede di potere dominare dispoticamente il corpo, nel disprezzo della legge morale naturale.

Sulla linea di Paolo vanno letti insegnamenti come quello di S.Pietro, che condanna “le impure passioni, che vanno dietro alla carne” (II Pt 2,10) e di S.Giovanni, che condanna la “concupiscenza della carne (I Gv 2,16). Non si tratta, in tutti questi testi, di un disprezzo manicheo della “carne” in se stessa, ma di un linguaggio tecnico, caratteristico soprattutto del Nuovo Testamento, per il quale “carne”, in molti luoghi, significa **la fragilità dell’uomo**, ed ancor più **l’uomo in quanto inclinato al peccato ed alla ribellione allo Spirito di Dio**¹⁹.

47. Naturalmente non manca, nella Scrittura, la parola “carne” nel senso più usuale e corrente, allora come oggi, di componente materiale dell’animale (Es 16,3; Nm 11,4.13.33; Dt 12,20; I Sam 2,15;25,11, ecc.) **o dell’ uomo** (Gn 40,19; Es 4,7; Gdc 8,7; I Sam 17,44; II Re 5,10; Ne 5,5; II Mac 9,9, ecc.). **Ma può significare anche la natura umana, nei suoi limiti e nelle sue possibilità proprie** (Rm 8,3; Gv 1,14; Gn 2,23-24; Is 40,5; Es 36,27), ed anche la creatura stessa, nei suoi limiti naturali (Gb 34,15; Ger 32,27; Gv 17,2; Es 10,12). Tale ricchezza e varietà di significati del termine richiedono, pertanto, che si presti sempre attenzione al contesto, per comprendere, di volta in volta, qual è il significato giusto.

5. La distinzione fra l’anima e il corpo

48. Le espressioni bibliche sineddotiche “anima” = “vita” = “uomo” e “carne” = “corpo” = “uomo” hanno portato alcuni esegeti a pensare che per la Scrittura l’essere umano sia un tutto unitario, nel quale l’elemento materiale e quello spirituale si uniscono senza distinguersi. Da qui l’idea - in particolare in Karl Rahner²⁰ - che la Bibbia sia contraria alla dottrina dell’immortalità dell’anima e intenda la risurrezione non come riassunzione del corpo da parte dell’anima separata alla fine del mondo, ma risurrezione totale dell’individuo, anima e corpo, o subito dopo la morte o nel momento stesso della morte.

49. Tale interpretazione del destino dell’anima e della risurrezione è in realtà contraria all’insegnamento biblico. Per quanto riguarda l’anima, infatti, dalla Scrittura non risulta affatto che sia mortale e che essa poi risorga. Al contrario, come vedremo, la Bibbia insegna l’immortalità dell’anima, ossia la sua sussistenza dopo la corruzione del corpo. E semmai insegna la resurrezione del corpo, così come del resto viene enunciato nel Simbolo della fede (*resurrectio mortuorum*).

¹⁷ La “prontezza” dello spirito è data dalla retta intenzione e dalla forza della volontà, per la quale si acquistano meriti anche se le forze fisiche sono deboli.

¹⁸ E’ lo spirito e soprattutto lo Spirito Santo che guidano e fanno agire la materia del corpo, la quale di per sé (cf la *materia prima* di Aristotele) non agisce.

¹⁹ Cf. Il già citato Discorso del Papa per la Quaresima del 2010.

²⁰ Cf il mio articolo “La resurrezione del corpo” in *Sacra Doctrina* n.1, gen-feb. 1985, pp.81-103; vedi anche il mio libro *Karl Rahner, Il Concilio tradito*, Ed. Fede&Cultura, Verona, 2009.

Da qui viene che la risurrezione non può essere intesa secondo **la citata interpretazione, la quale, del resto, porta con sé delle assurdità**, come l'ammissione di due corpi esistenti simultaneamente – uno risorto e l'altro nel sepolcro e **si pone in contrasto con altre verità di fede**, come quella della distanza temporale tra il giudizio particolare e il giudizio universale, l'esistenza del purgatorio, la comunione dei santi, il valore delle indulgenze, la celebrazione delle Messe per i defunti, la singolarità dell'assunzione della Beata Vergine Maria in cielo con anima e corpo.

50. **Altri interpretano la distinzione fra il “carnale” e lo “spirituale” non come due componenti ontologiche dell'essere umano**, fra loro realmente distinte, con proprie caratteristiche ed attività, e talmente distinte da separarsi fra loro al momento della morte; ma esclusivamente **come due modi diversi di atteggiarsi del medesimo uomo nei confronti di Dio**, per cui tutto l'uomo sarebbe “spirituale”, quando obbedisce a Dio, e tutto l'uomo sarebbe “carnale”, quando gli si ribella.

Abbiamo visto come tale interpretazione non sia errata, soprattutto se facciamo riferimento alla dottrina di S.Paolo; ma non è l'unica possibile interpretazione, soprattutto prendendo l'insegnamento biblico nel suo insieme.

Difatti, come abbiamo visto, troviamo nella Scrittura molti passi che fanno riferimento ad una differenza fra corpo e spirito, che non si riferisce a due diversi atteggiamenti dell'uomo, ma a **due reali componenti della stessa natura umana**, essendo quei termini accostati, come abbiamo già visto, in forma di endiadi o per vera e propria contrapposizione.

Tra anima e corpo c'è sì una differenza reale, ma che però si deve considerare piuttosto una differenza **reale modale**, in quanto che il corpo vivente è già un corpo animato, altrimenti non è un vero e proprio corpo umano, ma è un cadavere. Viceversa, si può parlare di una reale distinzione dell'anima separata dal corpo in quanto è separata dal cadavere.

51. **La differenza reale fra anima e corpo si ricava, nella Sacra Scrittura, dalla considerazione della natura delle attività che vengono attribuite all'una ed all'altro**: è l'anima, e non il corpo, che è sede **dell'intelligenza** (Es 31,3;35,31; Sir 39,6; Is 11,2), dei **pensieri e degli affetti spirituali** (I Sam 18,1; II Mac 6,30; Sal 16,9;63,2.9; Sap 1,4,ecc.). E' l'anima e non il corpo che **cerca, ama, ascolta e conosce la verità** (Dt 4,29; 6,5;10,12;13,4;30,2; Gs 22,5; I Re 2,4;8,48; II Re 23,3;25; Mt 22,37, ecc.).

52. **Nell'esercizio di queste funzioni superiori, inoltre, l'anima non è associata al corpo, ma ad altri principi o potenze, come il “cuore” (*leb*)**, principio d'intelligenza, di comprensione, di volontà, di senso morale, sede della memoria, della coscienza e degli affetti (Dt 8,2;15,9; I Cr 17,2; Ne 2, 2; Sal 37,4; Pr 20,5; Dn 2,30; Mt 12,34;15,19; Lc 2,35;9,47; I Cor 2,9;4,5; I Sam 1,13; II Cor 3,3; Rm 10,9; II Cor 7,3; Pr 3,3;4,4.23,ecc.), oppure la **mente** (gr. *diànoia* o *nus*): Dt 29,3; I Re 5,9; II Mac 1,4; Gb 9,4; Pr 22,17; Qo 1,16; Sap 9,15; Lc 24,45; Rm 7,23.25;12,2; Ef 4,23; I Pt 1,13, ecc.), oppure la **volontà** (Gn 4,4; Dt 30, 1-2.8; Gs 24, 14-15.22; Is 1,19-20; Ger 21,8; Sir 15,14-16; Mt 16,24; 19,17-21; 23,37, ecc.).

53. A *nefesh*, nel Nuovo Testamento - soprattutto S.Paolo - corrisponde **“psyché”** (cf I Ts 5,23), col suo derivato “psychikòs”, che si può tradurre con **“psichico”** o con **“animale”** (cf I Cor 15,44) o anche, per rispettare il fondo ebraico e se si contrappone a “spirituale” (cf I Cor 2,14-15), con **“carnale”** (in senso negativo); mentre alla *rùach* corrisponde il **“pnèuma”**, lo **spirito** (cf I Ts 5,23). Questa distinzione, come già in ebraico, può corrispondere alla distinzione fra vita sensitiva, propria degli animali, corruttibile e mortale, e vita spirituale, appartenente anche a Dio, e quindi immortale.

54. Quanto al **“corpo”**, con questo termine **S.Paolo può intendere anche l'uomo intero, in quanto incline al peccato**. Così egli parla di “corpo del peccato” (Rm 6,6), della prospettiva di

essere “liberato dal corpo votato alla morte” (Rm 7,24), e della necessità di respingere le “opere del corpo”(Rm 8,13).

Qui Paolo non intende platonicamente o manicheisticamente rifiutare il corpo come tale, ma semplicemente un certo atteggiarsi dell’uomo in quanto troppo attaccato alla materia e perciò ribelle a Dio: si tratta di un uso spregiativo del termine, simile a quello di “carne”, che abbiamo già visto, e che pure, come il corpo, può avere un significato positivo. Certamente, Paolo ricorda che come la “carne è mortale” (II Cor 4,11), così il “corpo è mortale” (II Cor 5,15).

Tuttavia, **il corpo, in quanto creato da Dio, e parte essenziale dell’uomo, è per sè destinato ad essere liberato dal peccato e dalla corruzione, ed è destinato a diventare “corpo celeste” (II Cor 5,2), spirituale” (I Cor 15,44), “tempio dello Spirito Santo” (I Cor 6,19), “incorruttibile”(I Cor 15,50) e “glorioso” (Fil 3,21) nella beata risurrezione della carne alla fine mondo.**

55. **La Scrittura apprezza certamente il valore del corpo** (Sir 30,15), raccomanda di curarne la salute (Pr 3,8), non rifugge dal concedergli oneste soddisfazioni (Qo 2,3), allontanando la sofferenza (Qo 11,10), e consentendogli il dovuto riposo (Sal 16,9). Tuttavia essa ricorda anche la fragilità del corpo (Sir 14,17), soggetto alla sofferenza (Ger 13,22), al deperimento (Pr 5,11), tale da poter intralciare la vita dell’anima (Sap 9,15) e destinato alla dissoluzione (Sap 2,3), perchè si tratta di un corpo mortale (Eb 13,3).

Esso comunque **vale meno dell’anima** (Lc12,4; Mt 10,28; 16,26); per questo occorre evitare di averne cura eccessiva (Lc 12,22), accontentandosi del necessario (Gc 2,16), **pronti a sacrificarlo per il bene dell’anima** (II Mac 7,37), ed anzi ad **offrirlo a Dio come sacrificio vivente** (Rm 12,1). Per questo dobbiamo glorificare Dio nel nostro corpo (I Cor 6,20); dobbiamo **“trattarlo duramente”**²¹ (I Cor 9,27), per essere santi nel corpo e nello spirito (I Cor 7,34), così da portare nel nostro corpo la morte di Cristo (II Cor 4,10), anche se dobbiamo evitare forme farisaiche di austerità (Col 2,23). **Non bisogna comunque aver timore di patire la morte fisica per salvare l’anima** (Mt 10,28), nell’attesa che Cristo stesso dia vita al nostro corpo mortale (Rm 8,11). Egli stesso, infatti, “trasformerà il nostro misero corpo” per renderlo simile al suo corpo glorioso risuscitato (Fil 3,21).

56. Da tutte queste fonti bibliche si comprende allora perchè la **Chiesa ha definito la natura umana come entità composta di anima spirituale e corpo materiale**, come ho già accennato, nel Concilio Lateranense IV del 1215 con queste parole: **“All’inizio del tempo Dio ha creato dal nulla simultaneamente entrambe le creature, quella spirituale e quella corporale, cioè quella angelica e quella mondana, e quindi quella umana, quasi comune ad essi, in quanto costituita di spirito e di corpo”** (Denz. 800).

57. **Negare, dunque, questa distinzione**, come alcuni fanno, con la scusa dell’unità dell’essere umano e della “concretezza” del pensiero semitico, mescolando spirito e corpo (evoluzionisti), o riducendo l’uomo alla sola anima (idealisti) o al solo corpo (materialisti), **vuol dire fraintendere ad un tempo l’insegnamento della Bibbia e quello della Chiesa, oltre che dar prova di misconoscere la vera natura dell’anima umana sul piano dell’antropologia filosofica.**

58. Così pure, **per salvare la distinzione fra spirito e corpo, non basta sostenere il primato dello spirito, se poi lo spirito**, come avviene per esempio nella teologia di Teilhard de Chardin recentemente ripresa da Mancuso, **viene concepito come vertice dell’evoluzione del**

²¹ E’ indubbio che un certo ascetismo dualista del passato ha esagerato nell’applicazione di questa norma paolina; ma già del ‘500 S.Teresa d’Avila ricordava che le rinunce, le penitenze, le mortificazioni e le discipline corporali non devono danneggiare la salute, ma anzi favorirla. Su questo punto la polemica anticristiana di Nietzsche ha avuto buon gioco. Oggi però molti cristiani non stanno cercando troppo le comodità?

corpo, tale quindi da iniziare la sua esistenza solo successivamente all'evoluzione del cosmo fisico, quasi che sia un prodotto della sua interna energia.

Certo sia Teilhard che Mancuso intendono poi salvare la dottrina di Dio creatore. Ma ciò non è ancora sufficiente per salvare il primato dello **spirito, il quale non è causato dalla materia, ma è la materia ad essere causata da divino Spirito creatore.**

59. Fare della materia, che è essere inferiore, una causa dello spirito, che è realtà superiore, è una contravvenzione al principio di causalità (efficiente), il quale richiede che la causa sia superiore all'effetto, secondo il detto scolastico: *propter quod unumquodque, et illud magis*: ogni cosa avviene per un motivo, e questo è qualcosa di più. Diversamente, se nella causa ci fosse di meno di quanto c'è nell'effetto, **la conoscenza della causa non arricchirebbe il nostro sapere dell'effetto e quindi dalla conoscenza della causa non impareremmo nulla.**

60. A prescindere dalle difficili questioni sollevate dalla dottrina dell'evoluzione cosmica, è evidente che l'individuo umano si sviluppa e cresce partendo da quel minuscolo ente vegetativo che è lo zigote e che le manifestazioni della ragione appaiono dopo una lunga evoluzione ed aumento di materia del soggetto vivente.

Tuttavia dovrebbe essere altrettanto evidente che se il soggetto cresce, aumenta di peso e di volume, ciò non è provocato da una specie di "big bang" interiore, per il quale la materia aumenta se stessa da sé creando nuova materia, quasi fosse una divinità, ma **l'aumento di materia proviene, con logica spiegazione, semplicemente in forza di un principio superiore, ossia l'anima, la quale, per mezzo del normale processo dell'alimentazione, assicura la vita vegetativa del soggetto.** E quindi, per spiegare l'esistenza e le funzioni dell'anima non è assolutamente sufficiente, anche se necessario, il riferimento alle origini materiali del soggetto.

61. L'applicazione della causa materiale non basta, se non è affiancata dalla causa efficiente e da quella formale (l'anima). Il principio di causalità richiede infatti che, partendo dall'effetto, si giunga a determinare una causa sufficiente e proporzionata all'effetto, la quale **non potrà essere inferiore (come la causa materiale), ma dovrà essere superiore** (cioè deve spiegare ciò che l'energia materiale non è sufficiente a spiegare) e quindi deve a sua volta essere spirituale, come l'anima è spirituale. E questa causa necessaria, trascendente, veramente esplicativa e sufficiente non può essere che lo Spirito assoluto e l'infinita Personalità di Dio creatore.

Dimenticare la causa efficiente sarebbe come voler spiegare la formazione della statua della "Pietà" di Michelangelo semplicemente con l'evoluzione che la materia del marmo ha subito dalla forma che aveva nella cava di marmo a quella assunta nel divenire la "Pietà", come se tale forma fosse scaturita da un'energia interna alla materia a prescindere dall'opera di Michelangelo.

62. Non bisogna confondere la causa materiale con quella efficiente. È vero che entrambe precedono nel tempo l'effetto; ma una volta percepita la superiorità dell'anima sul corpo, come indica anche la Scrittura, è assurdo poi pretendere di spiegare del tutto le qualità dell'anima rifacendosi semplicemente ed esclusivamente alle nostre umili origini materiali.

L'insufficienza dell'evoluzionismo, anche spiritualistico, come quello di Teilhard, che pure ammette la spiritualità dell'anima e di Dio, risulta però evidente **dall'incapacità di ammettere la pura sostanza spirituale nella purezza della sua essenza,** non mescolata a materia, l'incapacità, insomma, di ammettere l'esistenza di uno spirito che non sia al contempo anche corpo.

63. Da qui la negazione o l'ignoranza dell'esistenza degli angeli come puri spiriti e la compromissione della purissima ed infinita spiritualità divina, nella quale, magari col pretesto dell'"Incarnazione", si fanno intervenire elementi, come per esempio il divenire, l'accidentale, il molteplice o la passibilità propri della realtà materiale o tutt'al più della realtà spirituale finita.

64. Inoltre **la visione evoluzionistica compromette fortemente la vitalità delle energie dello spirito umano**, il quale, fissandosi decettivamente sulla sua derivazione dal cosmo fisico, è portato a trascurare di occuparsi, come dice Paolo, “delle cose di lassù, dove Cristo siede alla destra del Padre, ossia di quel mondo della trascendenza e del soprannaturale dal quale alla fin fine deriva proprio come spirito e al quale è destinato ed orientato come spirito.

Non basta riconoscere un’autrascendenza dello spirito, se nel contempo non si riconosce, come insegna chiaramente la Scrittura, **che la pienezza della vita spirituale discende dal “Padre dei lumi”, il quale dona gratuitamente quella grazia** che faceva dire a Dante: “Dall’alto scende virtù che m’aiuta”. Non si sale al cielo se non con l’energia di Colui che in precedenza è disceso dal cielo e con le sue forze è salito al cielo.

65. Con tutto ciò è vero che **secondo la Scrittura l’unione dell’anima col corpo è tanto stretta da formare un unico soggetto, un’unica sostanza**²², che è la persona umana singola, il singolo individuo umano, anche se è vero che tale **unione si spezza con la morte**, per la quale, mentre il corpo si corrompe, l’anima continua a sussistere da sola (immortalità dell’anima), separatamente dal corpo.

Tuttavia, come spiegherà successivamente S.Tommaso, basandosi sull’insegnamento della Scrittura, **anima e corpo non sono due sostanze giustapposte**, come penserà sbagliando Cartesio e come sembra essere nell’antropologia platonica. Al contrario, **anima e corpo formano un’unica sostanza, e quindi con un unico atto d’essere e un’unica sussistenza**, benchè anima e corpo siano essenzialmente distinti. Ma **non si tratta di una distinzione reale completa**, ma, come abbiamo detto, è una distinzione reale modale, in quanto il **corpo umano vivente è nel contempo un corpo animato dall’anima**. La distinzione dell’anima dal corpo appare quindi soprattutto considerando la trascendenza dell’aspetto spirituale dell’anima rispetto alle forze fisiche del corpo.

66. **L’unione sostanziale dell’anima col corpo comporta che ad ogni anima corrisponda quel dato corpo e viceversa**. Per questo per la Bibbia, come del resto per una sana antropologia filosofica, **l’idea della reincarnazione è falsa**, per quanto **l’idea indiana del karma**²³ **non sia priva di qualche aspetto di verità**, che può essere riferito al mistero delle conseguenze del peccato originale. L’anima, per la Scrittura, come abbiamo visto, non preesiste al corpo, ma viene creata nel momento nel quale si forma il corpo con la sua prima cellula, lo zigote.

67. Questa unione di spirito (“cielo”) e materia (“terra”), che viene a formare una sola sostanza - ossia l’uomo -, nella Bibbia ci richiama al fatto che **l’universo è costituito da un’immensa famiglia di sostanze materiali** (minerali, vegetali, animali, uomo) **e spirituali** (angeli, anime separate e Dio), dove le prime sono governate dalle seconde, secondo la volontà di Dio, in una meravigliosa armonia, che però è stata turbata dal peccato e restaurata dalla Croce di Cristo.

Questa duplice ed immensa categoria di enti nella quale si divide il mondo dell’essere è verità di fede, come si è detto, insegnata dal Concilio Lateranense IV (*corporalia et spiritualia*) e viene professata nello stesso Simbolo della Fede (*visibilia et invisibilia*). **Chi parla dunque di “dualismo”, a questo proposito, in tono spregiativo, si pone contro la dottrina della fede oltre che contro la sana ragione.**

²² In questo senso la Bibbia rifiuta il “dualismo”, evidente, per esempio, nell’antropologia manichea, indiana, platonica e cartesiana. Ma nel contempo riconosce un dualismo di fatto: quel contrasto tra lo spirito e carne, del quale parla dolorosamente S.Paolo e che viene tolto dalla Croce di Cristo, ricostruttore dell’unità originaria della persona umana.

²³ Il Karma è una legge di giustizia per la quale alla virtù corrisponde il premio e al peccato il castigo. E fin qui nulla da ridire. Senonchè la filosofia indiana, che ammette la reincarnazione, ossia il fatto che una medesima anima assuma, all’atto della morte, un altro corpo e che essa a sua volta sia stata in un altro corpo in una vita precedente, è qui soggetta ad un grave errore per il motivo, come ho detto, che l’individuo umano è costituito in modo tale che ad ogni anima corrisponde quel dato corpo e non un altro.

6. L'immortalità dell'anima

68. Come si è già detto, **si suole opporre, da parte di alcuni esegeti, il concetto greco dell'immortalità dell'anima al concetto della "risurrezione", quale sarebbe inculcato dalla Bibbia, ossia come risurrezione di tutto l'uomo dopo la morte di tutto l'uomo.**

In nome di una supposta "unità" psicofisica dell'individuo umano, si respinge come "dualistica" la dottrina di fede, come abbiamo visto, della sopravvivenza dell'anima separata, dopo la corruzione del corpo.

69. Dice per esempio il **Léon-Dufour**: "Secondo una certa filosofia greca, l'anima tende a diventare un principio sussistente che esiste indipendentemente dal corpo in cui si trova e dal quale esce: concezione "spiritualista", che si fonda senza dubbio sul carattere quasi immateriale dell'opposizione al corpo materiale. Per i Semiti²⁴, invece, **il soffio rimane inseparabile dal corpo che anima; indica semplicemente il modo in cui la vita concreta si manifesta nell'uomo. ...**

"Se esiste una distinzione tra l'anima e il corpo, essa non ha di mira una vera esistenza dell'anima separata; come nelle Apocalissi giudaiche di quest'epoca, le anime vanno nell'Ade" (*sheòl*) "(Sap 16,14). Dio, che le ha in mano sua (Sap 3,1; 4,14), le può risuscitare perchè ha creato l'uomo incorruttibile (2,23). ... La Bibbia, che attribuisce all'uomo intero ciò che più tardi sarà riservato all'anima, in seguito ad una distinzione tra l'anima e il corpo, non dimostra tuttavia di credere meno all'immortalità. Le anime che aspettano sotto l'altare (Ap 6,9; 20,4) la loro ricompensa (Sap 2,22) non esistono qui se non come un appello alla risurrezione, opera dello spirito di vita, non d'una forza immanente"²⁵.

70. Il *Dizionario Biblico*²⁶ così si esprime: "Benchè gli Israeliti non abbiano mai creduto che l'uomo cessi di esistere con la morte, tuttavia essi non concepivano l'anima come l'imperituro principio di vita, che continua a vivere dopo la morte. ... **Essa presuppone che si contrapponga nell'uomo l'anima al corpo come l'immortale al mortale. Gli Israeliti non hanno mai fatto questo**"²⁷.

71. Nel *Dizionario di Teologia Biblica* diretto da J.Bauer²⁸, alla voce "Uomo", troviamo: "Naturalmente, **in Israele si è sempre pensato a una sopravvivenza, nel mondo sotterraneo" (lo sheòl), "di una specie di substrato dell'uomo (da non identificarsi con l'anima spirituale!);** ma

²⁴ Da notare un difetto di questo metodo esegetico: il mettere in primo piano la mentalità "semitica", trascurando la realtà ontologica del dato rivelato, che sarà successivamente messa in luce dal dogma cristiano, come se la mentalità semitica dovesse coincidere *sic et simpliciter* con la verità di fede. **Certamente Dio si è servito della mentalità semitica per comunicarci la sua Rivelazione; ma questa è al di sopra degli errori e dei miti della mentalità semitica.** Comunque, il fatto che essa si rappresentasse l'anima sotto l'immagine dell'uomo intero in uno stato umbratile, non esclude necessariamente il concetto di anima separata; e il fatto di rappresentare la risurrezione del corpo come ripresa di realtà dell'uomo da quello stato umbratile, non esclude necessariamente il dogma della riassunzione del proprio corpo da parte dell'anima, ma **può essere un modo mitologico - *vorstellung*, direbbe Hegel - di rappresentare quella verità.** Pertanto la rappresentazione biblica di personaggi esistenti nell'Ade non va intesa come se anche in quel luogo l'anima restasse unita al corpo, ma si tratta di un'immagine mitologica che ha la funzione di rappresentare l'anima separata.

²⁵ Op.cit., ibid.

²⁶ Ed. SEI 1963, alla voce "Anima".

²⁷ Questa tesi è falsa, come risulta dai numerosi passi biblici che abbiamo citato. Resta il dubbio sugli "Israeliti": che cosa intende l'autore dell'articolo? I "semiti" nel senso di Léon-Dufour? Ma costoro non sono sempre necessariamente la Parola di Dio.

²⁸ Editrice Morcelliana 1965.

che tale esistenza fosse una vera vita di unione con Dio, sembra che pochi l'abbiano presagito o addirittura atteso" (p.1481)²⁹.

72. E il *Vocabolario Biblico* di J.-J.von Allmen³⁰, alla voce "Uomo": "L'uomo non esiste se non nella misura in cui riceve il soffio di vita" (*neshamàh ajjim*), "che Dio gli dona per un atto supremo della sua grazia (Sal 104, 29-30). **Il corpo e il soffio di vita, venendo entrambi da Dio, non sono due elementi che si possono dissociare ed isolare.**

La vita divina penetra a tal punto la totalità dell'essere, che ciascun organo del corpo può esprimere la vita dell'insieme: ben lontano dall'essere un involucro che nasconde l'anima, il corpo è al contrario l'espressione indispensabile della realtà immateriale che è il principio di vita; anche le funzioni psichiche e spirituali sono sempre legate ad un organo del corpo. Secondo l'Antico Testamento, l'uomo non ha un'anima, ma il termine ebraico (*nèfesh*), che le nostre versioni correnti traducono con "anima", designa³¹ un insieme psicologico corrispondente a quello che noi intendiamo per "essere vivente" e le sue differenti forme di espressione" (pp.505-506).

73. In tutte queste interpretazioni della concezione biblica del rapporto tra anima e corpo possiamo notare la curiosa teoria, secondo la quale **per la Scrittura anima e corpo sarebbero elementi indissociabili, per cui pare che essi continuino a restare uniti anche nell'oltretomba, per un'esistenza grama ed umbratile.** Si tratta evidentemente di **figure mitologiche popolari, che si sono introdotte clandestinamente nel testo sacro, e che sarebbe disastroso intenderle come il fior fiore della sapienza d'Israele o come la stessa Parola di Dio, una confusione gravissima, nella quale purtroppo cadono molti esegeti, a causa della loro ignoranza dell'antropologia filosofica e del loro disprezzo per il Magistero della Chiesa.**

74. Per capire che si tratta di semplici miti, sia pur funzionali alla dottrina dell'immortalità dell'anima, come abbiamo già visto, basterebbe la semplicissima considerazione di elementare esperienza, secondo la quale è evidente che **il cadavere del defunto resta nel sepolcro e non va in nessun sotterraneo,** mentre è altrettanto evidente che nel corpo del defunto non c'è più l'anima ad animarlo. Quindi è **evidente che con la morte si dà la separazione dell'anima dal corpo e l'indissolubilità dei due elementi è pura fantasia.**

Gli stessi testi biblici a più riprese ci parlano della separazione dell'anima dal corpo (Mt 10,28; Fil 1,123; Gc 2,26; I Re 17,22; II Cor 5,1-8) **e dell'anima separata** (Ap 6,9; 20,4; Sap 3,1-4; Gb 19,26; Mt 10,39; 16, 25- 26; Mc 8, 35-37; Lc 9,24; 16, 19-31; 23,43; Eb 10,39).

75. **Indubbiamente la speranza biblica nell'immortalità non coincide con la convinzione platonico-indiana dell'immortalità dell'anima:** per queste filosofie l'anima è naturalmente divina e preesistente al corpo, il quale è una specie di prigione dell'anima o di paradiso per gli insipienti, mentre in realtà i sensi corporei offuscano la pura visione dell'intelletto, e le passioni paralizzano la forza della volontà. Per cui il problema del sapiente è quello di liberarsi dal corpo, sensi e passioni, per godere, come pura anima, della beata visione intellettuale delle Idee e del sommo Bene, ed anzi – così pensa l'India – per prender coscienza della propria sostanziale divinità.

Per queste filosofie l'anima è naturalmente santa, mentre la materia (compreso l'io empirico) è male, illusione ed apparenza, per cui l'immortalità sta per loro nel semplice fatto che

²⁹ Anche qui l'Autore cita un mito diffuso nell'antico Israele confondendolo con la rivelazione biblica circa l'esistenza e la natura dell'anima. Le credenze popolari di Israele, anche se se ne può trovare traccia nella Bibbia, non sono necessariamente la rivelazione divina affidata ad Israele.

³⁰ Edizioni A.V.E. 1969.

³¹ La confusione che abbiamo già visto tra *designare* ed *essere*, denotante un'impostazione nominalistica: siccome l'anima designa l'uomo, allora l'anima è l'uomo. La filologia prende la mano alla filosofia. La parola vuol sostituire il concetto.

l'anima si liberi dal corpo. **Si confonde l'immortalità ontologica con un'immortalità intesa come pienezza di vita santa in unione con Dio.**

76. L'immortalità invece alla quale aspira l'uomo della Bibbia non è la pura e semplice sopravvivenza dell'anima al corpo e non è neppure la prospettiva di "liberarsi" dal corpo; **l'immortalità alla quale aspira la Bibbia è una forma di santità e la vita eterna sia del corpo che dell'anima; è la prospettiva di una resurrezione dell'anima dal peccato e del corpo dalla morte** (per l'immortalità, cf Lc 20,35-36; I Cor 15,53s; II Tm 1,10; Sal 27,13-14; Pr 11,4; Sap 2,23; 3,4; 6,18; 8,17; 15,3. Per la resurrezione, cf I Sam 2,6; Lc 20,34-38; II Mac 7,9;14,26; Sal 71,20; Ez 37,12-14; Rm 8,11; Dn 12,2; Gv ,28; 11,25; At 23,6; I Cor 15; Fil 3,11).

77. **La prospettiva biblica dell'immortalità e della resurrezione non esclude affatto la teoria della sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo;** al contrario, tale teoria è presupposta, tanto che **la sopravvivenza non riguarda solo coloro che raggiungono quella immortalità che consiste nella vita eterna, ma anche i dannati:** è questa, in certo senso, la "morte" dell'anima, morte, s'intende, non in senso ontologico, ma in senso morale (cf Sap 1,11; Mt 10,28; 16,26; Ap 2,11; 20,6.14; Gc 5,20); e così pure la "risurrezione" non è solo il risorgere dell'uomo dalla morte del peccato, ma è la riassunzione del corpo da parte dell'anima separata, e questa "risurrezione" avverrà anche per i dannati (II Mac 7,14; Gv 5,29).

78. Le interpretazioni offerte dai succitati dizionari biblici riconoscono giustamente che la **Scrittura, fin dall'Antico Testamento, insegna la sopravvivenza e quindi l'immortalità (ontologica) dell'anima.** Le testimonianze di ciò sono le seguenti:

1° abbiamo la **dottrina dello "sheòl"** (=Ade o "inferi" o Limbo) (cf Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nm 16,30.33; Dt 32, 22; Gb 14,21s; 16,22; Qo 9,5.10; Ez 32,18-32; Sal 6,6; 88,12-13; 94,17; 115,176; Is 14, 5.9-11; 38,18; At 2,31);

2° l'idea che **con la morte ci si "ricongiunge coi padri"** (Gn 15,15; 25,8.17; 35,29; 49,29.32; Nm 20,24.26, ecc.);

3° **l'uso di consultare morti** (Dt 18,11; 26,14).

79. Lo sbaglio delle suddette interpretazioni è di ritenere, come ho detto, che la concezione biblica dell'anima associ all'anima una specie di "corporeità" anche dopo la morte, senza accorgersi che si tratta di **rappresentazioni primitive ed immaginose popolari, dettate dal bisogno di rendere in qualche modo visibile l'anima di per sè invisibile.** Ma, come ho detto, è grave errore confondere queste primitive rappresentazioni con quella che è la **dottrina biblica vera e propria, divinamente rivelata, circa la natura dell'anima umana.**

Quelle rappresentazioni mitologiche con le quali si tentava di esprimere il mistero metafisico della sopravvivenza dell'anima spirituale non hanno alcun interesse per la fede e per la teologia dogmatica, per cui non devono creare confusione quando si tratta di stabilire la vera concezione biblica della sopravvivenza e dell'immortalità dell'anima.

80. **La sopravvivenza dell'anima separata dopo la morte del corpo va dunque rintracciata proprio in quell'immagine mitologica che presenta l'anima del defunto ancora in qualche modo congiunta con una larva di corporalità.** Ridurre a quell'immagine mitologica la dottrina biblica dell'anima è una falsa interpretazione che svilisce la portata della divina rivelazione abbassandola al di sotto di quanto, con la sola ragione filosofica, dei saggi pagani come Anassagora, Socrate, Platone, Aristotele, Seneca, Cicerone, Marco Aurelio e Plotino hanno raggiunto.

Il presentare il dato rivelato come un mito al di sotto della ragione è una grave offesa alla Parola di Dio, che presta il fianco alle giuste derisioni degli increduli intelligenti. Far sfigurare la Bibbia davanti al paganesimo è un'operazione indegna di biblisti che si dicono cattolici.

Ciò che resta vero è che **per la Bibbia, come apparirà più chiaro nel Nuovo Testamento, il destino ultimo dell'uomo non è quello dell'anima separata (benchè essa possa avere la visione beatifica), ma quello della resurrezione del corpo**, perchè anche questo è parte essenziale della natura umana, contrariamente alla visione platonica ed indiana, per la quale invece il corpo è fonte di male, di illusioni e di sofferenza, è uno schermo che si frappone alla visione beatifica ed è un ostacolo al perseguimento della verità e della libertà.

82. Un passo famoso della Scrittura, dal quale molti hanno tratto spunto per **mettere in dubbio che essa insegni l'immortalità dell'anima**, sono **le parole del Qohelet, dove egli mette a confronto l'anima umana con quella degli animali** dicendo: "La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna alla polvere. Chi sa se il soffio dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso nella terra?" (3,19-21).

83. **A questo passo non si deve più importanza di quanta ne ha e, come richiede una buona esegesi, va collocato nel contesto proprio di quest'opera letteraria.** Si tratta di un caso isolatissimo in tutto l'insegnamento della Sacra Scrittura, il quale, come abbiamo visto *ad abundantiam*, insegna chiaramente in vari modi, con vari argomenti e con diverse espressioni **l'immortalità dell'anima, verità, questa, la quale anzi è proprio uno degli insegnamenti fondamentali della rivelazione biblica e dogma di fede insegnato dalla Chiesa cattolica.**

83. **Sarebbe dunque una causa persa e vorrei dire un atteggiamento addirittura sleale appoggiarsi su quell'unico passo per negare tutto l'insegnamento contrario**, che percorre tutto lo svolgersi dell'insegnamento biblico, dal Genesi all'Apocalisse. Sarebbe come dire che a New York non ci sono i grattacieli perché esistono case di due piani.

Certamente quel passo va spiegato, ma **va interpretato**, come altri passi della Scrittura (abbiamo appena visto il mito dell'Ade), **non come rivelazione divina, ma come interferenza dell'agiografo**, che qui, evidentemente, nella fattispecie, uno scrittore che si trova – e questo percorre tutto il libro – **in uno stato d'animo di amarezza e di sfiducia: "Tutto è vanità!"**, probabilmente a seguito di qualche grave sventura o delusione, salvo però **a concludere con parole di fiducia in Dio, dove riemerge la convinzione dell'immortalità dell'anima e la speranza della sua salvezza** (12,2).

Inoltre questo dramma dell'agiografo vuol testimoniare **la difficoltà e l'oscurità del problema dell'anima**, che da sempre e dappertutto incontra le soluzioni più contrastanti, benchè non sia impossibile accertare, anche al lume della sola ragione, la verità; tanto più è importante riconoscere, con gratitudine a Dio, quanto Egli stesso, nella Scrittura, si degna di rivelarci evitando di perderci, anche qui, nei miti e nelle favole della mente umana.

Ci si potrebbe chiedere **come mai Qohelet è stato posto nel Canone biblico.** Penso che il motivo sia per andare incontro agli uomini fortemente provati dalle disgrazie della vita e **tentati di cadere nel nichilismo, al fine di ricordar loro che in realtà tutto proviene da Dio e tutto conduce a Lui.**

7. La spiritualità dell'anima

84. **Dalla Sacra Scrittura si ricava facilmente che l'anima umana è immortale perchè è spirituale**, benchè nella Bibbia non troviamo un ragionamento formale che ci dimostri sillogisticamente questa tesi, come avviene nella filosofia greca.

L'anima umana non è semplice nefesh, psychè, posseduta anche dagli animali, quindi mortale come il corpo. Qohelet, nel constatare che tanto gli animali quanto gli uomini muoiono, è

portato a pensare che anche l'anima umana muoia, come del resto tanti uomini credono. Qohelet si dimentica evidentemente quanto è insegnato nel Genesi, dove è detto - come abbiamo visto - che **l'anima invece è un *neshamàh* proveniente da Dio, o insufflato da Dio nella materia umana, è una *rùach* che plasma il corpo tratto dalla terra.**

C'è da aggiungere che probabilmente quel "soffio vitale" che il Qohelet afferma essere identico nell'uomo e negli animali, non è altro che il respiro. E in questo senso il Qohelet ha perfettamente ragione, in quanto è evidente che al momento della morte cessa di respirare tanto l'uomo quanto l'animale.

85. L'uomo, certo, come pensa Qohelet, viene dalla polvere e torna alla polvere, ma la polvere da sé non produce l'uomo, come credono gli evoluzionisti; ma occorre che essa sia vivificata dall'alto dal soffio divino, ossia dall'anima razionale. E l'uomo, certo, alla morte, torna in polvere; tuttavia ciò si riferisce al corpo e non all'anima, giacché un soffio divino non può dissolversi nella polvere.

La Bibbia insinua dunque - e ciò emerge chiaramente in S.Paolo - che l'anima umana non è semplicemente psichica o animale, ma è spirituale (dal lat. *spiritus*, corrispondente al gr. *pnèuma*). **Anche quello che Paolo chiama "uomo carnale" o "psichico" (*psychikòs*) possiede un'anima spirituale, giacché non bisogna confondere la spiritualità naturale dell'anima, propria dell'uomo come tale, carnale o "spirituale" che sia, con la spiritualità soprannaturale dello Spirito Santo: è riferendosi a questa spiritualità che Paolo parla dell'uomo "spirituale".**

86. S.Paolo suppone che l'uomo come tale, possieda un spirito ("spirito, anima e corpo", I Ts 5,23); ma nel cristiano, nel figlio di Dio, "mosso dallo Spirito", si aggiunge una spiritualità in certo modo divina, che è la vita di grazia e sono i doni dello Spirito Santo, che fanno l'uomo "spirituale", in particolare il dono della sapienza (cf I Cor 2,6-15).

Lo spirito umano, ossia l'anima spirituale, è dunque destinato ad essere illuminato, purificato, guidato, mosso e confortato, come dice S.Paolo, dallo stesso Spirito Santo: "Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che noi siamo figli di Dio"(Rm 8,16). Il corpo umano, dunque, è informato da uno spirito, che rende l'uomo simile agli angeli, puri spiriti, ed a Dio, Spirito purissimo, assoluto ed infinito.

87. Dalla Bibbia risulta - e ciò sarà chiarito dalla dogmatica successiva, in particolare da S.Tommaso, che il mondo dello spirito - gli *invisibilia* dei quali parla il Credo -, cioè l'anima umana, gli angeli e Dio non contengono in sé materia, benché l'anima umana sia fatta per unirsi alla materia e Dio sia creatore della materia.

Assurdo pensare, come fanno gli evoluzionisti materialisti, che questo mondo dello spirito, ammesso che ci si creda, derivi dalla materia. Anche se gli evoluzionisti materialisti parlano di "Dio", però non si tratta del vero Dio trascendente e spirituale, ma **dell'assolutizzazione della sostanza materiale, un'unica Sostanza, come dice Mancuso (qui sulle orme di Spinoza), della quale le cose non sono che manifestazioni contingenti.**

88. L'uomo, dunque, è creato ad immagine e somiglianza di Dio soprattutto per lo spirito. Certamente - contro la concezione idealistica dell'uomo - egli non è puro spirito (*res cogitans*, "autocoscienza e libertà") - ma è **corpo informato da uno spirito**, in modo tale che la stessa vita spirituale dell'uomo, per quanto il suo agire trascenda le forze e le possibilità della materia, agisce normalmente e convenientemente servendosi del corpo e si manifesta e si esprime mediante le energie del corpo.

Dalla concezione biblica dell'unione anima-corpo e dalla comune esperienza si ricava che senza opportune condizioni neuropsicofisiche, la vita spirituale non può normalmente esprimersi e resta solo allo stato potenziale. Certo, l'atto del pensare e del volere sono immateriali e indipendenti dal corpo; tuttavia non è tanto il pensiero che pensa o la volontà che

vuole, ma l'uomo tutto intero, anima e corpo, pensa e vuole, l'anima servendosi del corpo e condizionata dalla sua struttura materiale. Ma **condizionata non vuol dire causata. Il cervello è la condizione o causa materiale per pensare, ma non è la causa efficiente del pensiero. L'anima separata può pensare anche se non c'è il cervello.**

89. **La Bibbia mostra o suppone che l'anima umana è capace di compiere degli atti spirituali** (intellectio, conoscenza, contemplazione, giudizio, ragionamento, riflessione, astrazione, volizione, consiglio, deliberazione, scelta, decisione, amore, virtù, santità) **il cui principio, oggetto, fine, valore e potenza oltrepassano infinitamente le capacità delle semplici energie della materia o anche della stessa vita sensitiva, propria degli animali.** L'uomo è fatto per la verità assoluta, la vita eterna e la santità. Gli altri enti del mondo non conoscono queste prospettive. Qohelet non ha riflettuto su questi dati, continuamente e variamente presentati dalla Scrittura.

90. **Spiritualità dell'anima vuol dire che** essa, con le sue potenze, ha certamente bisogno di opportune condizioni fisiche, interne ed esterne, per poter agire; **ma i suoi atti in se stessi, come già aveva intuito Aristotele, sono immateriali, non si servono di organi corporali,** come avviene invece per la vita vegetativa e sensitiva, ma di mezzi puramente immateriali: il concetto, il giudizio o il ragionamento, mediante i quali l'intelletto coglie la verità; la riflessione di coscienza, la deliberazione, il consiglio o la decisione mediante i quali la volontà si determina al bene intellegibile e guida l'uomo alla perfezione morale ed alla felicità, sono entità o valori che non appartengono in se stessi nè al tempo nè allo spazio, non sono misurabili matematicamente o quantitativamente, e non sono neppure circoscrivibili dalla capacità della conoscenza sensibile e dall'immaginazione: sono atti che trascendono la materia, la vita fisica, lo spazio e il tempo, e sono capaci di comprendere e di dominare tutte queste realtà, e di disporre di esse liberamente e coscientemente.

91. **L'attività umana è certo in parte collocata nel tempo e nello spazio,** condizionata e circoscritta da loro; trova ben precisi limiti nell'aspetto materiale del suo attuarsi e dell'ambiente nel quale si attua; **ma, nel suo aspetto specificamente umano - cioè intelligente, volontario, spirituale - l'attività umana trascende spazio e tempo,** ed assurge all'universale, al necessario, al perenne, all'eterno, al divino.

Essa è disponibile ad accogliere in se stessa, se Dio lo vuole, la divina grazia, ossia una qualche partecipazione della vita divina, cosa assolutamente impossibile a qualunque forma di vita psicofisica, per quanto perfetta ed elevata. L'uomo è capace di ascoltare Dio che gli parla, lo guida e lo chiama a sè, a partecipare della sua stessa beatitudine, a vedere "faccia a faccia" il suo "volto".

L'uomo è capace, se Dio lo vuole, di partecipare della stessa gloria e della stessa santità di Dio. Nulla possono, di tutto ciò, le forze del corpo, della "carne e del sangue"; neppure il *nefesh* può questo; ma solo la *rùach*, il "soffio" che proviene dallo Spirito di Dio.

92. **Lo spirito umano, come spiega S.Tommaso** (*Sum.Theol.*, I, q.75, aa.4-7), **non è una specie o un'essenza completa,** come lo spirito angelico che vive senza corpo; lo spirito umano, in quanto spirito, certo è capace di sussistere anche senza il corpo; **ma è naturalmente fatto per costituire, insieme con la materia umana, un'unica natura, che è appunto la natura umana.**

Questa, pertanto, secondo l'Aquinate, non è una pura forma sussistente o "separata", come la natura angelica, **ma** - come tutti gli altri enti del mondo fisico, dai corpi elementari agli animali - **è un'entità composta di materia e forma sostanziale,** con la differenza che, mentre per tutti gli altri corpi dell'universo, viventi e non viventi, la forma sostanziale è corruttibile e di fatto si risolve nella potenzialità della materia corporea quando il soggetto muore o si trasforma sostanzialmente, nel caso dell'uomo **la forma sostanziale - l'anima spirituale - al momento della**

morte, cessa di animare ed informare la materia corporea, la quale si ricostituisce secondo le forme degli elementi chimici dei quali il corpo era composto, e **continua a sussistere separatamente dalla materia umana ormai in dissoluzione** (il cadavere, e resterà in questo stato, secondo la fede cattolica, fino alla fine del mondo ed alla parusia di Cristo, il quale risusciterà tutti i morti, ossia farà sì che ogni anima riprenda il proprio corpo, per la beatitudine, se si tratta di anime salve, e per la pena eterna, se si tratta di anime dannate³²).

93. **La tesi tomista secondo la quale l'anima spirituale è forma sostanziale del corpo umano** (Sum.Theol., I, q.76, a.1) è stata talmente apprezzata dalla Chiesa, che è stata canonizzata come verità di fede al Concilio di Viennes del 1312 in questi termini: "Ogni dottrina o posizione che asserisce temerariamente o che mette in dubbio che **la sostanza³³ dell'anima razionale o intellettiva sia veramente e per sé forma del corpo umano**, in forza dell'approvazione del sacro Concilio, la condanniamo come erronea e nemica della verità della fede cattolica, **definendo** - perchè a tutti sia nota la sincera verità di fede e sia impedito l'adito a tutti gli errori che possano insorgere - che **chiunque d'ora innanzi presumerà di asserire, difendere o sostenere che l'anima razionale o intellettiva non è per sé ed essenzialmente forma del corpo umano, dev'essere considerato eretico**" (Denz 902).

94. Questa tesi tomista - oggi dogma di fede - si opponeva alla **tesi, che aveva riscosso favore tra Francescani ed Agostiniani soprattutto in Inghilterra, che ammetteva invece, nell'uomo, una pluralità di "forme"; in particolare si distingueva una forma corporis distinta dall'anima come forma spirituale**, e ciò per il timore che considerando l'anima come forma del corpo, l'anima potesse apparire come una forma materiale e non spirituale.

Ma in tal modo i sostenitori delle due forme venivano a spezzare l'unità sostanziale della persona umana, giacchè due forme sostanziali possono bensì unirsi per essere sostituite dalla nuova forma del composto (per esempio i due gameti che si uniscono per formare lo zigote); ma non possono formare una sola sostanza restando distinte: ad ogni sostanza non può che corrispondere che un'unica forma sostanziale, la quale è appunto la forma della sostanza.

Tommaso, invece, pur servendosi di termini non biblici, dava prova di aver compreso a fondo due insegnamenti essenziali della rivelazione biblica sull'uomo: 1° l'unità sostanziale del composto umano; 2° la distinzione reale tra la componente materiale e quella spirituale.

95. **La tesi di Tommaso secondo la quale lo spirito informa ed anima direttamente la materia prima e non una materia già formata, evita il dualismo** nel quale cadono facilmente le concezioni troppo spiritualistiche, come quella platonico-indiana-gnostica, riluttanti a mettere lo spirito a contatto diretto con la materia. Da qui l'espedito di distanziare le due realtà concependole come due sostanze o forme distinte.

Ma non ci si accorgeva che dando alla materia una forma propria distinta dalla forma spirituale, **alla fin fine si veniva a favorire proprio l'abborrito materialismo** col separare e quindi rendere autonomo il corpo dallo spirito, nel senso di rendere il corpo un soggetto per sé stante indipendentemente dal governo che spetta su di lui da parte dell'anima spirituale.

E' stata la sorte dell'antropologia cartesiana. Gi storici hanno notato come dal dualismo cartesiano deriva tanto la concezione idealistica tedesca quanto quella materialistica dell'illuminismo francese, solo che si prosegue rispettivamente nella linea della *res cogitans* (l'uomo puro spirito) e della *res extensa* (l'uomo puro corpo).

³² Cf Catechismo della Chiesa cattolica, nn. 988-991.

³³ Con questo termine il Concilio non intende dichiarare che l'anima è una "sostanza", come erroneamente interpreta Mancuso nel suo libro citato. Qui sostanza dell'anima equivale a **essenza** dell'anima. **L'anima è sussistente, ma non è una sostanza**, come credeva Cartesio. Essa è solo un principio sostanziale di quella **sostanza composta** che è la persona umana, composta di due principi sostanziali: anima e corpo. **Per avere una sostanza, occorre un'essenza completa. Ora l'anima non è tale, ma solo parte dell'essenza dell'uomo.**

96. Nella visione tomistica, invece, pienamente conforme alla Scrittura, si coglie la naturale armonia fra spirito e materia, entrambi buoni e creati da Dio, mentre si riconosce il ruolo informatore e di guida proprio dello spirito, senza per questo ignorare ingenuamente o furbescamente la divisione tra “spirito” e “carne”, conseguenza del peccato originale, ed occasione dell’esercizio ascetico con la prospettiva del ritorno dell’armonia originaria grazie ai frutti della Redenzione di Cristo.

97. Dunque per Tommaso il rapporto spirito-materia non è, come nei sistemi dualisti, impostato sul modello realtà-apparenza o bene-male, e neppure si tratta di due mondi separati senza che essi abbiano alcunchè in comune, ma è rapporto fra realtà entrambe buone e consistenti e gerarchicamente ordinate. Per lui, benchè **spirito e materia** siano profondamente differenti, tanto da non comunicare neppure su di un piano categoriale, **comunicano sul piano trascendentale, in quanto l’uno e l’altra, sebbene analogicamente e assai diversamente, appartengono al piano dell’essere e del reale.** Per questo, laddove manca la percezione dell’analogia dell’essere, il dualismo resta insuperabile o si risolve solo con un monismo confusionario, il che evidentemente non è una soluzione.

98. Con la posizione tomista, conciliando l’unità con la distinzione-composizione, si ottiene dunque il giusto equilibrio, suggerito dalla Scrittura e confermato dal dogma, fra dualismo rigorista e monismo confusionista di ogni tipo, sia quello che **riduce il corpo ad essere una “manifestazione dello spirito” o un modo di porsi dello spirito o, come dice Rahner, una “solidificazione” dello spirito** (antropologie empiriste, idealiste, panteiste, trascendentaliste, esistenzialiste, spiritualiste, coscienzialiste, personalistico-relazioniste, buddiste, brahmaniche, teosofiche, ermetiche, esoteriche, gnostiche), **oppure, all’opposto, quelle concezioni che considerano lo spirito come una derivazione, una sovrastruttura, un risultato casuale o il vertice dell’evoluzione della materia o addirittura una produzione della materia o, come pensa Mancuso, una trasformazione della materia in energia** (teilhardismo, marxismo, teologia della liberazione, positivismo, storicismo, evolucionismo darwiniano e schellinghiano, razzismo di ogni tipo, biogenetica materialista, materialismo classico-illuminista, superomismo nitzciano, freudismo, sociologismo materialista, psicologismo determinista, antropologia informatica³⁴, magia, teurgia, spiritismo).

99. Infatti Tommaso e la sua scuola hanno l’abitudine di distinguere con la massima precisione possibile la natura e le attività di tutte le dimensioni e le potenze dell’essere umano, da quelle motrici fisico-meccaniche, a quelle biologico-fisiologiche, a quelle psichico-sensitive, a quelle razionali-intellettive, riconoscendo, però, ad un tempo, l’ordine e l’armonia che collega il tutto o l’intero (la sostanza vivente), sotto l’informazione e l’animazione proveniente dall’unica **forma spirituale**, la quale, **oltre ad attuare le funzioni spirituali, contiene virtualmente in sè anche i principi delle funzioni e delle energie inferiori, così da assicurare, nella molteplicità delle prestazioni e delle forze in gioco, l’unità dell’essenza umana e dell’essere umano**, tanto

³⁴ Intendo con questa espressione una tendenza, diffusa soprattutto negli Stati Uniti, la quale ritiene di poter **produrre la vita o l’anima mediante opportune tecnologie che si valgono degli strumenti dell’informatica.** E’ una pura illusione, che può prender corpo solo nelle favole o nei films di fantascienza, nei quali gli Americani sono dei veri maestri. Ma qui essi tendono a confondere la fantasia con la realtà lasciandosi sedurre da una pericolosa voglia di onnipotenza, alla quale è comprensibilmente tentata la grande potenza americana. Comunque si sa che questa illusione è antichissima e ovunque diffusa; è il sogno della magia, per la quale **l’uomo vorrebbe disporre, come Dio, di un potere creatore. Questa illusione è data dal fatto che si confonde creazione con produzione. L’uomo può produrre tecnicamente solo la macchina, non il vivente, perché può dare alla materia solo una forma accidentale o sovrastrutturale e non la forma sostanziale e naturale. Ora l’anima è la forma sostanziale e costituente del vivente, per cui o è naturalmente edotta dalla materia genetica mediante la generazione (animali e piante) o è immediatamente creata da Dio (anima umana).**

che Tommaso arriva a dire che se spirito e materia sono essenzialmente distinti, tuttavia, nell'uomo, hanno un unico essere, che è appunto l'essere umano, **l'atto d'essere dell'ente umano**.

8. Insegnamenti della Chiesa

100. **Gli insegnamenti del Magistero della Chiesa sull'uomo si sono fatti più ricchi a partire dal secolo XIX, nel quale certe filosofie hanno escogitato le dottrine aberranti circa la natura e il significato dell'uomo**, dottrine che poi, messe in pratica, hanno causato nel secolo scorso le tragedie più gravi che la storia dell'uomo abbia mai conosciuto. **Ma nel contempo le scienze umane hanno fatto grandi progressi** - basti pensare alle scienze storiche, alla medicina, all'etnologia, alla psicologia, alla storia delle religioni e delle civiltà, all'archeologia ed alla paleoantropologia, alla sociologia, agli stessi innegabili progressi realizzatisi anche in filosofia, nella spiritualità e nella teologia, ed anche i progressi dell'esegesi biblica circa la dottrina sull'uomo.

Ed anche interessi, in molti luoghi esclusi dagli studi accademici, come quelli relativi ai **fenomeni paranormali**, anche se non sempre sono stati coltivati in modo scientifico, o se non tutti si prestano ad indagini di tal genere, e se in certe occasioni il sapere si è mescolato all'impostura, non si può negare che **anche queste realtà hanno contribuito, dal loro punto di vista, ad un miglioramento delle nostre conoscenze sull'uomo**.

101. **In una simile situazione così complessa, ricca di spunti positivi e negativi, il Magistero della Chiesa è intervenuto, in quest'ultimo secolo, con un forte crescendo, che ha raggiunto un vertice in Papa Giovanni Paolo II**. Si può dire che non sia passato giorno del lungo pontificato di Papa Wojtyła, che egli non abbia parlato dell'uomo, della sua dignità e delle sue miserie, delle sue origini e dei suoi destini, della sua natura e delle leggi della sua condotta, della sua vita come persona e come membro della società, delle sue gioie e delle sue sofferenze, dei suoi rischi e delle sue speranze, delle sue conquiste e dei suoi insuccessi, il tutto naturalmente con un incessante riferimento a Cristo, modello eterno dell'uomo come creatura riscattata dal male, guidata dallo Spirito ed elevata alla dignità divina di figlio di Dio.

102. **Un punto importante circa l'insegnamento della Chiesa riguardo al problema dell'anima umana**, è quello che è stato chiarito con l'ingiunzione della Congregazione per i Vescovi e i Religiosi fatta nel 1844 a Luigi Eugenio Bautain di **non insegnare che "con la sola ragione non si può dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima"** (Denz.2766).

Questa è certamente una semplice disposizione disciplinare, ma è evidente che implica un valore dottrinale, sia pur espresso in forma negativa, facilmente volgibile in una proposizione positiva: **"La ragione umana può dimostrare la spiritualità e l'immortalità dell'anima"**.

Ma nel 1855 il Magistero intervenne ancora sul medesimo argomento, per mezzo della Congregazione dell'Indice, contro Augustin Bonnetty, questa volta in forma esplicitamente dichiarativa: **"Il ragionamento può provare con certezza la spiritualità dell'anima e la libertà dell'uomo"** (Denz. 2812).

Tali dichiarazioni del Magistero non possono non essere di conforto e di incoraggiamento per il filosofo cattolico in questo difficile problema metafisico, anche se evidentemente non gli offrono gli argomenti per la dimostrazione, che sta all'intelligenza del filosofo trovare.

103. Quanto alla **Scrittura, a differenza della dottrina dell'esistenza di Dio, non ci dà una vera e propria dimostrazione razionale di quelle verità**, in linea con lo stile comune della Bibbia, nella quale rarissimamente troviamo delle dimostrazioni filosofiche. Tuttavia essa, col

presentarci diffusamente e in molti modi quelli che sono i poteri, le attività e le opere dell'anima - pensiamo soprattutto alla sua possibilità di entrare in dialogo con Dio e di unirsi a lui in un amore interpersonale, pensiamo alle molteplici forme dell'attività intellettuali e morali, virtuose o viziose - la Bibbia ci consente di dedurre da questi fatti, come da loro causa proporzionata, necessaria e sufficiente, e la spiritualità e l'immortalità dell'anima.

104. Quanto alla **dottrina dell'immortalità dell'anima, era già stata proclamata come verità di fede dal Concilio Lateranense V** nel 1513 con queste parole: "Con l'approvazione di questo sacro Concilio **condanniamo e riproviamo tutti coloro che asseriscono che l'anima intellettuale è mortale, o una sola in tutti gli uomini**".

Questa tesi averroista sarà in qualche modo ripresa dal monismo panteistico dell'idealismo tedesco, negatore dell'immortalità dell'individuo empirico, ma non del Tutto divino, col quale l'individuo si identifica negandosi dialetticamente.

105. **Il Concilio prosegue estendendo la sua riprovazione a "coloro che gettano in dubbio queste cose, dato che essa" (=l'anima)** "non solo è per sé ed essenzialmente forma del corpo umano, come s'insegna in un canone di Papa Clemente V di felice memoria, nostro Predecessore, pubblicato nel Concilio di Viennes, ma è anche **immortale, ed è singolarmente moltiplicata, moltiplicabile e moltiplicanda a seconda dei corpi nei quali è infusa**".

Ogni asserzione contraria viene giudicata "falsa", ed anzi come "eresia dannatissima" e, col linguaggio molto severo del tempo, coloro che la difendono sono giudicati "eretici ed infedeli detestabili e abominevoli, che rovinano la fede cattolica, da evitare e da punire" (Denz. 1440-1441).

106. **Da notare la triplice espressione riferita alla moltiplicazione. Preoccupazione del Concilio sembra essere quella di sostenere la molteplicità reale e sostanziale delle singole anime, e quindi la dignità della singola persona, nella sua consistenza e concretezza sostanziale ed inviolabile.**

Si tratta, come abbiamo già visto, di una polemica contro la tesi averroistica, tendente al panteismo, dell'unico intelletto (l'"intelletto agente" come lo intendeva Averroè) per tutti gli individui umani, l'intelletto dei quali era ridotto ad essere niente più che una manifestazione accidentale, materiale e contingente, dell'unico assoluto intelletto, che in Averroè resta ancora creato da Dio, ma che, per un'implicazione consequenziale insita nel concetto stesso, porterà nei secoli seguenti alla puro e semplice assorbimento ed identificazione ("dialettica") di questo "intelletto agente" con lo Spirito assoluto divino in Hegel, dove gli individui umani saranno ancor più svalutati, ridotti ad essere non più singole sostanze, ma fenomeni o "momenti" passeggeri e accidentali dell'Assoluto, unica vera Realtà.

107. **In questo pronunciamento del Concilio possiamo leggere anche una condanna implicita della reincarnazione,** benchè indubbiamente il Concilio non intendesse far esplicito riferimento ad essa. Tuttavia **detta condanna risulta chiara sempre dalla dottrina della molteplicità delle anime (per ogni singolo corpo).** Come è noto, infatti, la dottrina della reincarnazione sostiene, in modo simile ad Averroè, **benchè non con il suo radicalismo, che una medesima anima può possedere più corpi.**

La differenza con Averroè è data dal fatto che mentre questi, secondo l'insegnamento coranico, crede nella risurrezione dei corpi e accoglie quindi la distinzione reale tra gli individui come sostanze, la dottrina brahmanico-buddista della reincarnazione suppone una concezione dell'individuo umano materiale come fascio contingente ed illusorio di apparenze (*maya*) e pulsioni fenomeniche (*kama*), destinato a svanire al momento della liberazione finale (*moksa*) e dell'assorbimento o annullamento nell'Assoluto (*Nirvana*).

Quindi la concezione buddista-brahmanica assomiglia al panteismo hegeliano di più di quella averroistica, più vicina (in quanto islamica), insieme con l'ebraismo e il cristianesimo, alla concezione biblica dell'uomo.

108. **L'immortalità dell'anima nel senso biblico non esclude, come abbiamo visto, la resurrezione del corpo:** questa è esclusa solo dalla concezione platonico-indiana dell'immortalità dell'anima, identificata con la beatitudine dell'anima liberata dal corpo dopo la morte. **La concezione biblica, invece, dell'immortalità dell'anima non coincide necessariamente con la beatitudine dell'anima, giacché essa vale anche per le anime dannate,** ma consiste, come abbiamo visto, semplicemente nel fatto che l'anima umana, essendo pura forma in sé sussistente, non è corruttibile, giacché la corruzione e la morte consistono nel fatto che la materia perde la propria forma, per cui il composto di quella forma perde la forma, il che è come dire che muore.

Ma, come dimostra Tommaso (*Sum.Theol.*, I, q.75, a.6; In II *Sent.*, D. XIX, a.1; In IV *Sent.*, D.I, q.1, a.1; *Contra Gentes*, I.II, cc.79-81), **essendo l'anima umana pura forma, ha l'essere per se stessa,** in quanto atto d'essere formale, atto che attua, ossia dà l'essere alla materia.

109. **La forma spirituale** è un "esser-tale" o un "esser-questo", per cui non può di per sé perdere il proprio essere, in quanto **l'essere stesso la qualifica**, non come puro essere, altrimenti sarebbe Dio, ma come essere un "questo", limitato e causato. Pertanto, come osserva Tommaso, perchè l'anima muoia, dovrebbe non essere anima: il che è evidentemente contraddittorio.

Viceversa, **la forma vivente inferiore (animali e piante) non ha da sé l'esser-questo o l'esser-tale, ma ce l'ha dalla materia**, per cui non è indipendente dalla materia: corrotta questa, muore l'anima. **Questo tipo di anima è materia sublimata, non la trascende**, per cui il suo esistere si spiega totalmente con l'energia della materia (ossia col composto), benchè essa sia in certo senso immateriale.

La teoria evoluzionistica materialista vale per le anime inferiori, non per quella umana. Per questo la tesi teilhardiana e mancusiana dell'anima spirituale immortale, basata su quel presupposto evoluzionistico, rimane campata per aria e resta solo una convinzione fideistica, senza appoggio scientifico.

110. **Il Magistero recente della Chiesa** riprende e sviluppa, sulla natura umana, tre dati fondamentali attorno ai quali ruota tutta la concezione biblico-cristiana dell'uomo nella sua qualità di essere creaturale (a prescindere, cioè, dalla sua elevazione all'ordine soprannaturale):

- 1° **la natura umana composta di anima razionale e di corpo;**
- 2° **la spiritualità dell'anima umana;**
- 3° **l'immortalità dell'anima umana.**

111. Passiamo in rassegna tre documenti particolarmente significativi:

- 1° **la Costituzione dogmatica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, del 1965;**
- 2° **Il commento al Credo delle catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II, del 1986;**
- 3° **Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del 1992.**

112. **Costituzione dogmatica *Gaudium et Spes* (n.14): "Unità di anima o di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale,** cosicché questi, attraverso di lui, toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore.

Allora, **non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale:** egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perchè creato da Dio e destinato alla

risurrezione nell'ultimo giorno. **Tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo**³⁵.

Perciò è la dignità stessa dell'uomo che postula che egli glorifichi Dio nel proprio corpo (I Cor 6, 13-20) e che non permetta che esso si renda schiavo delle perverse inclinazioni del cuore."

113. **"L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori (I Re 16,7; Ger 17,10), là dove sotto lo sguardo di Dio decide del suo destino. Perciò, riconoscendo d'avere un'anima spirituale ed immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose"**³⁶.

114. **Giovanni Paolo II ribadisce la dottrina tradizionale circa il composto umano** in questi termini: **"L'uomo creato ad immagine di Dio è un essere insieme corporale e spirituale**, un essere cioè, che, per un aspetto, è legato al mondo esteriore e per l'altro lo trascende. In quanto spirito, oltre che corpo, egli è persona. Questa verità sull'uomo è oggetto della nostra fede, così come lo è la verità biblica circa la sua costituzione ad "immagine e somiglianza" di Dio; ed è verità costantemente presentata, nel corso dei secoli, dal Magistero della Chiesa"³⁷.

115. "L'uomo è una unità: è qualcuno che è uno con se stesso. Ma in questa unità è contenuta una dualità. **La Sacra Scrittura presenta sia l'unità (la persona) che la dualità (l'anima e il corpo)**³⁸. Si pensi al libro del *Siracide* che dice ad esempio: "Il Signore crea l'uomo dalla terra e ad essa lo fa ritornare di nuovo"; e più oltre: "Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro (=agli uomini) perchè ragionassero. Li riempì di dottrina e d'intelligenza e indicò loro anche il bene e il male" (17,1.5-6)"³⁹.

116. **"Le fonti bibliche autorizzano a vedere l'uomo come unità personale e insieme come dualità di anima e di corpo:** concetto che ha trovato espressione nell'intera Tradizione e nell'insegnamento della Chiesa. Questo insegnamento ha recepito non soltanto le fonti bibliche, ma anche le interpretazioni teologiche che di esse sono state date sviluppando le analisi condotte da certe scuole (Aristotele) della filosofia greca.

"E' stato un lento lavoro di riflessione, culminato principalmente - sotto l'influsso di S.Tommaso d'Aquino - nei pronunciamenti del Concilio di Viennes (1312), dove l'anima è chiamata **"forma" del corpo: "forma corporis per se et essentialiter"** (Denz. 902). La "forma", come fattore che determina la sostanza dell'essere uomo, è di natura spirituale. E tale "forma" spirituale, l'anima, è immortale⁴⁰. E' quanto, in seguito, ha ricordato autorevolmente il Concilio

³⁵ Ciò non sarebbe possibile, se fosse vero, come sostengono i monisti, che corpo ed anima sono un tutt'uno.

³⁶ Allusione agli inganni del materialismo evolucionista, ed esortazione ad una sana sapienza metafisica.

³⁷ Giovanni Paolo II, *Io Credo in Dio creatore del cielo e della terra* - Catechesi del mercoledì, a cura di Sandro Maggiolini, Ed.Piemme, 1987, vol.3, p.49.

³⁸ Ovvero la *natura*.

³⁹ *Ibid.*, p.50.

⁴⁰ Da qui noi vediamo l'importanza dogmatica, in antropologia, del concetto di *forma*. Esso corrisponde al concetto biblico di *spirito (rùach)*, ma è indubitabilmente desunto da Aristotele (*morfè*) e da Platone (*èidos*). Nozioni aristoteliche strettamente congiunte con quella di *morfè* sono atto (*enèrgheia*), entelechia (*enetelècheia*), essenza o sostanza (*usìa*), natura (*fysis*), soggetto (*ypokèimenon*), sussistenza (*yparxis*). *Rùach* corrisponde soprattutto al *nus* (intelletto), che è una forma separata (dalla materia), come la chiamano gli Scolastici (*usia coristè*). Tutte queste nozioni non fanno che esplicitare ciò che è contenuto nel concetto di *rùach*.

Il *nus*, secondo Aristotele, viene all'individuo "dal di fuori" (*thùrathen*). Averroè ha inteso questo *thùrathen* nel senso che l'intelletto sia uno per tutti gli individui e trascendente a tutti. Invece Tommaso ha inteso quel *thùrathen* nel senso che **l'intelletto trascende la materia corporale, ma non l'individuo**. L'Aquinata ha espresso questo fatto col motto *hic homo intelligit*. L'interpretazione tomista sembra essere quella giusta, in quanto, come è noto, per

Lateranense V (1513): l'anima è immortale, diversamente dal corpo, che è sottomesso alla morte (cf D1440). La scuola tomista sottolinea contemporaneamente che, in virtù dell'unione sostanziale del corpo e dell'anima, quest'ultima, anche dopo la morte, non cessa di "aspirare" ad unirsi al corpo. Il che trova conferma nella verità rivelata circa la risurrezione del corpo⁴¹.

117. **Anche il Catechismo della Chiesa Cattolica ripete la stessa dottrina: "La persona umana, creata ad immagine di Dio, è un essere insieme corporeo e spirituale.** Il racconto biblico esprime questa realtà con un linguaggio simbolico, quando dice che "Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un essere vivente"⁴² (Gn 2,7). L'uomo tutto intero è quindi voluto da Dio"(n.362).

118. **"Il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di "immagine di Dio":** è corpo umano proprio perchè è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito (I Cor 6,19-20; 15,44-45)" (n.364).

119. **"L'unità dell'anima e del corpo è così profonda, che si deve considerare l'anima come la "forma" del corpo** (Concilio di Viennes del 1312, Denz. 902): ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; **lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte**"(come in Platone, in Cartesio e in Kant), "ma la unione forma un'unica natura"⁴³(n.365) e, possiamo aggiungere, un unico ente attuato da un unico essere. **"Unico – dice l'Aquinate – è l'essere dell'anima e del corpo nell'individuo umano"**. Il materialismo monista è scongiurato precisando però che **distinta è l'essenza del corpo e l'essenza dell'anima.** Dove si vede quanto è importante la distinzione fra l'essenza (natura) e l'essere (persona).

120. **"La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio** (cf Pio XII, enciclica "Humani Generis", Denz. 3896; Paolo VI, *Credo del popolo di Dio*, 8); - **non è "prodotta" dai genitori - ed è immortale** (Concilio Lateranense V del 1513, Denz. 1440): essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale" (n.366).

9. Le facoltà umane

121. **L'interesse che offre la rivelazione biblica circa il numero e la qualità delle facoltà umane non verte tanto su quelle che l'uomo possiede in comune con le piante o gli animali,** di importanza secondaria in ordine al conseguimento della vita eterna, e del resto per loro natura facilmente conoscibili dall'esperienza e dalla ragione (scienze sperimentali), quanto piuttosto sulle

Aristotele l'uomo è un **animale ragionevole** (*zoon loghikòn*). Ora il *logos* è il modo umano di funzionare del *nus*. Per questo, come ogni uomo ha il suo *logos*, così ha il suo *nus*. Da notare inoltre che il termine greco corrispondente a *rùach*, *pneuma*, non ha in Aristotele alcun significato filosofico, ma significa solo lo spirare dell'aria. A *rùach* si può invece far corrispondere il *nus*. E' stato S.Paolo, nutrito di filosofia greca ma nel contempo ebreo, a dare dignità filosofica la termine *pneuma*, facendolo corrispondere alla *rùach* ebraica, mentre a *nèfesh* fa corrispondere *psychè*, che pure per Aristotele è anche l'anima umana, quindi spirituale.

⁴¹ Ibid., pp.51-52.

⁴² La tesi evoluzionistica secondo la quale l'uomo avrebbe avuto origine da materia non vivente ("polvere del suolo") non è di per sé impossibile, a patto che si ammetta che lo **spirito è creato immediatamente da Dio e non può sorgere per trasformazione della materia, né può essere prodotto dalla materia. La tesi della trasformazione della materia in energia viceversa è una tesi fisica, che non può essere applicata – come fa Mancuso – in metafisica.**

⁴³ Si poteva dire, con maggior precisione: **non sono due sostanze o soggetti congiunti, benchè siano essenzialmente distinti.** Occorre infatti ricordare il **pronunciato del Concilio Lateranense IV** che presenta **l'uomo come composto di spirito e materia,** con una linguaggio agostiniano, che sembra precartesiano, ma che sarà chiarito dalla distinzione tomista tra **forma sostanziale (anima) e materia prima (materia del corpo).**

facoltà specifiche dell'uomo e delle entità superiori – angeli e Dio – immediatamente interessate allo scopo della Bibbia, che è quello di condurre l'uomo alla vita eterna in Cristo.

122. Si deve inoltre considerare che **quelle poche nozioni di tipo sperimentale che si trovano nella Bibbia sono talmente primitive ed inesatte, da offrire scarsissimo interesse per la scienza moderna** (il cuore come sede del pensiero, le reni come organi della sensibilità, i lombi come potenza sessuale virile, l'utero femminile come vaso da riempire, il sangue come sede della vita, ecc.).

123. **Invece la Bibbia ci eleva alla conoscenza di ciò che dell'uomo le semplici scienze sperimentali non possono sapere, ma è raggiunto solo dalla filosofia e dalla metafisica e ancor più dalla fede.** Sta qui l'importanza unica, eccelsa e insostituibile dell'insegnamento biblico fra tutte le letterature e saggezze dell'umanità: **essa ci mostra ciò che nell'uomo è più prezioso ed importante e nel contempo difficile da capire:** la sua anima, il senso morale, la sua inclinazione alla ricerca e all'amore dell'Assoluto e di Dio, il suo bisogno di salvezza, la sua disponibilità all'ascolto della Parola di Dio, la sua vocazione ad essere, come dice Rahner, "uditore della Parola".

124. Per questo **appare molto conveniente che Dio stesso abbia voluto rivelarci, nella Bibbia, verità concernenti l'uomo estremamente preziose e di difficile accesso,** lasciando alla semplice capacità della ragione e dell'esperienza umana – scienze sperimentali – il reperimento di quelle verità, le quali, pur anch'esse necessarie od utili all'uomo, non sono così legate a quella salvezza eterna che la Bibbia intende insegnare ed assicurare all'uomo.

Dal che comprendiamo la stoltezza di coloro che si pretendono interpreti della Scrittura, per poi ricavare da essa immagini dell'uomo materialistiche e grossolane, che avrebbero fatto arrossire gli antichi saggi pagani dell'Occidente dell'Oriente.

125. **Considerando inoltre il fatto che trattiamo dell'antropologia teologica,** la quale, in quanto parte della teologia dogmatica, fonda le sue tesi sul dato rivelato, non ci addentreremo in un esame dettagliato e scientifico delle facoltà umane, lasciando tale compito alla psicologia sperimentale o razionale e **ci limiteremo a quella panoramica che ci è presentata dal testo biblico, vale a dire a quei dati che su questo argomento emergono dalla divina rivelazione. Si tratterà allora sostanzialmente delle due facoltà, cioè le facoltà spirituali dell'intelletto e della volontà.**

126. **L'originalità della rivelazione biblica circa le facoltà spirituali dell'uomo è data dal fatto che essa non si limita a parlare di quelli che sono i suoi poteri attivi,** vale a dire ciò che l'uomo può fare o non fare con le proprie energie innate, **ma si sofferma anche,** ed in modo preponderante, inconsueto nelle altre culture dell'umanità, **su quelle disposizioni, attitudini o inclinazioni che possono rendere l'uomo docile o disponibile ad essere illuminato, confortato e guidato da un'energia divina e sovrumana, che la Bibbia chiama "grazia" (ebr. *hen, hanan, hesed*, gr. *charis*).**

127. Per la verità **nè Platone nè Aristotele, né il Corano, né il Buddha (l'"Illuminato"), nè Shàmkara o Ramanuja ignorano la possibilità da parte dell'uomo, come abbiamo già visto, di lasciarsi istruire e governare da Dio.** La religione indiana possiede addirittura il concetto di fede (*Shradda*), di "rivelazione" (*Smrti*), di "sacra tradizione" (*Sruti*), di "grazia" (*Prasada*) e di "incarnazione" (*avatàr*).

Ma quello che la Bibbia ci dice in merito è molto più profondo e soprattutto **al di là di quanto anche la ragione umana più illuminata può comprendere,** e mi riferisco alla possibilità data alla mente umana di **contemplare il mistero trinitario e di ospitare in sè la vita della stessa SS.Trinità.**

128. Infatti il Dio delle religioni non cristiane, tutto sommato, è quel Dio uno, causa del mondo, che può essere conosciuto dalla sola ragione naturale. Solo nell'ebraismo, ossia nell'Antico Testamento, troviamo qualche figura del mistero trinitario e dell'Incarnazione, ma la verità esplicita su ciò, come è detto nel Prologo del Vangelo di Giovanni, è stata consegnata all'umanità solo da Gesù Cristo.

129. Oltre a ciò c'è da dire che il **monoteismo indiano è più un monismo panteista che un vero teismo che distingue Dio dal mondo** come effetto del suo potere creatore. Come è noto, se da una parte l'India ha un alto concetto degli attributi divini (*Sat-Citta-Ananda*: Essere, Pensiero, Amore), tuttavia questi attributi finiscono per essere assegnati non a un Dio trascendente, ma niente più che al fondo dell'io del sapiente (*Tat tvam asi*: tu sei Quello). Inoltre, nella teologia indiana non si può propriamente parlare di tre persone in un'unica natura divina, ma semmai di tre modi o manifestazioni diverse della medesima divinità. La "grazia", inoltre, non è un dono gratuito dall'alto, ma è il fondo divino del proprio io. Non si tratta di ricevere la grazia, ma di trovarla in sé presente già da sempre.

130. **In questa esposizione presenteremo allora prima i poteri naturali e poi quelli soprannaturali che lo spirito umano può conseguire in forza della grazia o del "dono" di Dio.** Per quanto riguarda nozioni come quelle di intelletto, ragione, pensiero, conoscenza, volontà, responsabilità, coscienza, merito, scelta, libertà, dovere, legge morale, ecc. nella Scrittura sono all'ordine del giorno, e talmente tanti sono i passi dove ricorrono queste nozioni, che non ne val la pena di citarli tutti: basti consultare una qualunque concordanza biblica.

Capita invece che certi dizionari biblici - e questo è paradossale - **ci lascino delusi**, perché improntati a pregiudizi o volontaristi o antiintellettualistici, vanamente fatti passare per dato rivelato, sicché purtroppo **queste nozioni o vengono spesso distorte o trascurate o banalizzate o deformate o quanto meno non sono oggetto dell'attenzione che meritano.**

131. Soprattutto questi dizionari, che magari si dicono cattolici, **raramente fanno vedere l'aggancio del dato biblico col dogma o con la teologia dogmatica, ed anzi a volte lo escludono esplicitamente** alla maniera protestante, restando attaccati a un biblicismo tanto più esposto ad esser influenzato da false filosofie, quanto più dichiara di essere indipendente dalla filosofia per attenersi alla "Parola di Dio" nella sua originaria purezza.

Avviene inoltre che questi dizionari siano ricchissimi e aggiornatissimi nel dare un'immensa quantità di notizie su personaggi, fatti storici, eventi politici, dati geografici, economici, artistici, monumentali, numismatici, epigrafici, archeologici e preistorici, i quali, ai fini di quella condotta di vita, santità, salvezza eterna e conoscenza di Dio che costituiscono i temi e i fini essenziali della Bibbia, **sono spesso di una rilevanza del tutto secondaria per non dire scarsissima.**

132. Cominciamo la nostra esposizione **dall'intelletto** (ebr. *binà*, gr. *nus*, *synesis*, *diànoia*). Esso ha affinità con la **mente** (gr. *nus*), ed è l'organo del **pensiero** (gr. *nòema*, *nòesis*), della **visione intellettuale** (gr. *optasìa*), **dell'intendere** (gr. *akùo*), del **comprendere** (gr. *syniemi*, *katalambàno*), del **conoscere** (*ghignosko*), della **scienza** (ebr. *daàt*; gr. *ghnosis*), della "contemplazione" (gr. *theoria*).

133. **L'intelletto o intelligenza** (come **ragione**) serve indubbiamente per conoscere le cose del mondo e per sbrigarcela negli affari di questa vita (I Re 5,9; Ne 10,29; II Mac 11,13; Dn 1,20; Pr 28,2; Sir 21,15); ma svolge una funzione più importante:

1. nel **farci scoprire l'esistenza di Dio mediante la considerazione delle sue opere** (Rm 1,20);

2. come **discernimento morale**, nel farci **distinguere il bene dal male** (Gb 28,28) e
3. nel farci **conoscere i misteri della salvezza e della vita futura** (Mt 15,16; Os 14, 10; II Cor 10,5; Ef 1,8; II Tm 2,7; Pr 9,10; Col 1,9; I Gv 5,20).

134. **Scopo precipuo dell'intelletto è quello di comprendere le vie, le opere, il pensiero, i giudizi, la volontà, i comandi del Signore** (Gdt 8,14; Sal 107,43; Pr 2,5), in particolare le **Scritture, la Legge e la Parola di Dio** (Sal 119, 125.169; Sap 3,9; Dn 9,2.23; Os 14,10). Nel Nuovo testamento, compito sommo dell'intelletto è **comprendere gli insegnamenti di Cristo** (Mt 12,7; 13,23; Mc 4,13; Gv 20,19; Rm 15,21; II Pt 3,16; Ap 14,3). E' quello di **contemplare la bontà del Signore, la sua bellezza, la sua gloria, il suo volto** (Gb 19,27; Sal 17,15; 27,13; 63,3; Sir 17,11; Gv 17,24; Rm 1,20; I Gv 1,1), **conoscere Dio** (Es 33,13; I Re 8,43; Gdt 5,9; Sal 9,11; 91,14; Sap 15, 2-3; Is 43,10; 52,6; 64,1; Ger 9,5; 24,7; 31,34; Ez 38,16; Os 2,22; 6,3; Mt 11,27; Gv 4,22; 14, 7; 17,3; Rm 1,19; I Cor 13,12; Gal 4,9; Eb 8,11; I Pt 2,19; I Gv 2,14; 4,6-7; 5,20), **vedere Dio** (Gn 32,31; Es 24,10s; I Re 22,19; Gb 19,26-27; 42,5; Is 6,1.5; Mt 5,8; I Gv 3,2; 12,45s; 14,7.9), **vedere la gloria di Dio** (Es 16,7; Tb 13,17; Is 40,5; 66,18; Ez 3,23; Gv 1,14; 11,40; At 7,55; Ap 1,2).

135. Per quanto riguarda la **funzione razionale o raziocinante dell'intelletto**, che è oggetto di tanto interesse per la filosofia greca, la quale, soprattutto con Aristotele, ne sviluppa ampiamente la dottrina e le potenzialità, essa certo **non è ignorata dalla Scrittura ed è in se stessa stimata** (Sir 17,5; At 19,38; Sir 37,16; Sal 69,5; I Pt 3,15; II Sam 15,3; Qo 7,27). Nulla, quindi, nella Bibbia, delle invettive luterane contro la ragione; a meno che non si tratti della ragione sviata dalla superbia; nel qual caso essa certo viene condannata dalla Bibbia.

Tuttavia, così come per l'intelletto, la Bibbia **non si ferma ad indagare o spiegare la natura e il funzionamento della ragione** e bisogna dire che, considerando le tendenze che si trovano nell'uomo peccatore, è **molto proclive a condannare l'abuso della ragione**, i ragionamenti capziosi e disonesti che allontanano da Dio e dalla retta via del bene (Qo 7,29; Sap 1,3; 9,14; 11, 15; Rm 1,21; II Cor 10,5; Ef 5,6; I Cor 1,20; Sap 12,24s; Dn 13,9).

136. **Manca indubbiamente nella Bibbia qualunque trattato sistematico o scientifico, come troviamo nell'aristotelismo e nel neoplatonismo o nella filosofia moderna.** Questo lavoro esula dalla *forma mentis* dei Semiti. E' semplicemente un limite della loro mentalità. Ciò pertanto **non significa assolutamente che la Bibbia, come divina rivelazione, provi ripugnanza per la scienza sistematica e deduttiva.** La Parola di Dio si serve dei limiti dell'agiografo, senza approvarne i difetti e nel contempo li supera.

137. Ecco perché è **stato utile valersi, per interpretare la Parola di Dio, anche di altre culture**, come per esempio quella greca, che arrivava là dove non arrivava la cultura semitica. Per questo è **un vero errore quello che hanno fatto alcuni esegeti, come per esempio il De La Potterie⁴⁴, ossia ridurre la Parola di Dio alla mentalità semitica** per il semplice fatto che Dio si è servito di tale mentalità per la redazione del testo sacro.

La Bibbia è verità e qualunque verità, da qualunque cultura o persona provenga, venisse dalla bocca di una prostituta o di un criminale, **serve a spiegare la Bibbia.** Il feticismo per la "mentalità semitica" è un razzismo alla rovescia, dannoso agli Ebrei quanto il razzismo nazista.

138. **L'intelletto, benchè aspiri alla conoscenza di Dio, tuttavia, con le sue sole forze, indebolite come sono dal peccato, nella vita presente, non lo può conoscere come vorrebbe** (Gdt 8,14; Gb 36,26; 37,5; I Cor 2,14; Dn 8,27; Mc 9,32; Gv 20,19; Sal 53,5) **e non lo può vedere**

⁴⁴ Ho criticato la posizione del De La Potterie nei miei seguenti articoli: *La verità eterna in S.Agostino, I, Sacra Doctrina, 5, 590-611; La verità eterna in S.Agostino, II, Sacra Doctrina, 6, 665-687.*

(Es 33,20; Gv 1,18; I Gv 4,12; III Gv 11; Gv 5,37; 6,46; I Tm 6,16). Lo conosce, si potrebbe dire, come uno Sconosciuto, benchè possa sapere con certezza che esiste per il tramite delle creature (Rm 1,20).

139. **Ma ecco che Dio stesso, nella sua bontà e misericordia, illumina l'uomo con la luce della fede** (ebr. *aman*, gr. *pistis*); e su questa virtù gli insegnamenti biblici sono di una ricchezza straordinaria, nell'indicare la natura, le origini, le cause, l'oggetto, le finalità della fede, i suoi effetti, le sue contraffazioni, il modo di ottenerla, difenderla, diffonderla, farla crescere, farla giungere al suo fine, cioè alla visione diretta di Dio nella vita futura.

Non è possibile, qui, neanche sommariamente, citare i passi scritturistici che si riferiscono alla tematica della fede e del resto non è neanche il luogo, dato che in teologia morale esiste un apposito trattato sulla fede, al quale rimando. Nessuna religione possiede una simile ricchezza d'insegnamenti su questa virtù così essenziale per assicurare all'uomo un dialogo con Dio e la possibilità di giungere a Lui.

140. **L'intelletto, inoltre, può essere coltivato, secondo la Scrittura, non solo con la scienza** (*daàt*), **ma anche e soprattutto con la sapienza** (*hokhmàh*; gr. *sofìa*). **La scienza è legata al ragionamento fallibile dell'uomo e si riferisce soprattutto alla conoscenza del mondo, della natura e dell'uomo** (Mi 2,7; I Cor 13,2.8; II Cor 8,7; I Tm 6,20; Pr 10,14; 1 4,18; 15,2.7; Qo 12,9; Sir 16,24).

Non dobbiamo pensare, qui, evidentemente, al rigore ed alla precisione delle moderne scienze sperimentali; si tratta sempre di un sapere orientato alla morale ed alla religione, strettamente congiunto alla **sapienza**. Quanto a quest'ultima, essa pure è **vista come frutto dell'intelletto umano, ma soprattutto è vista come dono di Dio fatto agli umili** (ebr. *anauim*) e a coloro che lo temono e si riferisce invece prevalentemente alla conoscenza di Dio ed alla capacità di giudicare uomini, fatti e cose alla luce della verità divina, con lo sguardo di Dio.

Essa è pertanto degna della massima stima ed è il sapere supremo e veramente salvifico, che **rende partecipi della sapienza divina** (Gb 28,18; Qo 9,16.18; Sap 6, 12; 7,8s.30; 8,17; Sir 24,1-32; 40,20).

141. Sull'esempio della cultura greca, anche **la Bibbia concepisce una sapienza come conquista dell'uomo, frutto di una disciplina faticosa ma gravida di frutti ubertosi** (Qo 1,16; 2,3; 7,25; Sir 23,32; 38,24-39,11; Pr 4,5; 23,23). **Ma la sapienza più importante - dono di Dio, come si detto - è quella che si acquista con la preghiera e l'umiltà** (Gb 11,6; Sal 51,8; Pr 2,6; Qo 2,26; Sap 7,7.15.21; 9, 4.17; Sir 1,8; 43,33; 51,13; Is 11,2; Lc 21,15; At 6,10; I Cor 1,9 ; 2,6-16; 12,8; Ef 1,8.17; Gc 1,5; 3,15; II Pt 3,15). **Il dono della sapienza, secondo Tommaso, genera la contemplazione infusa, che è pregustazione della beata visione del cielo**⁴⁵.

142. **L'atto dell'intelletto, soprattutto se informato dalla sapienza e dalla giustizia, è il giudizio** (Qo 3,5s; Sap 5,18; 8,11; I Cor 14,20; Sal 122, 5; Es 23,6; I Cr 18,14; Ez 18,8; Gv 7,24). **Il giudizio è retto, quando è compiuto secondo la legge del Signore** (Ez 23,24; Gv 7,51; Rm 2, 12; Gc 2,12). Compito del giudizio è quello di stabilire la verità o, come si esprime la Scrittura, di "dire la verità" (Tb 7,10; 12,11; Mt 5, 37; Gv 8,40.45; Rm 9,1; II Cor 7,14; Ef 4,25; I Tm 2,7)⁴⁶.

143. **La conoscenza intellettuale si esprime nella parola** (ebr. *dabar*; gr. *logos*). Il termine ebraico "*dabar*", come del resto anche quello greco "*logos*" non vogliono solo significare il termine

⁴⁵ *Sum.Theol.*, II-II, q.45; cf F.D.Joret, *La contemplazione mistica secondo S.Tommaso d'Aquino*, Ed.SEI, Torino 1942; R.Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, Editions de la Vie Spirituelle, St.Maximin 1923

⁴⁶ Cf il mio articolo *L'immaterialità del conoscere. Verità e conoscenza in S.Tommaso*, in *Divus Thomas*, n.6 (1993), pp.95-142.

linguistico, il vocabolo, ma anche la **nozione**, il concetto. Significa anche l'ordine, il **comando**, quindi un **pensiero produttivo**, pratico. Quindi, al limite, significa anche il **fatto prodotto dal pensiero, dalla parola, dal comando**. Soprattutto **la Parola del Signore è una parola efficace**, che produce quello che significa. Da qui il concetto del **sacramento** nella liturgia cristiana. Da qui anche la tentazione alla magia, presente soprattutto nella Kabbalà ebraica, quando l'uomo empiricamente tenta di impossessarsi del potere divino.

144. **Anche sull'argomento della parola l'interesse della Sacra Scrittura è fortissimo**, ma tale interesse è impostato sempre allo stesso modo: non svolgendo particolari indagini speculative, ma trattando il tema con una straordinaria insistenza e sensibilità, e manifestando comunque, anche **senza sottili disquisizioni filosofiche, una stupefacente profondità di pensiero**.

La cosa più interessante è che **la "parola" viene attribuita innanzitutto a Dio**, sia nel senso di **parola creatrice** (meglio sarebbe dire: idea), sia nel senso di traduzione del suo pensiero in termini umani - annunciati dai profeti, da Cristo e dagli Apostoli -, per mezzo dei quali Dio manifesta il mistero della sua intima essenza, della sua volontà sull'uomo e del suo piano di salvezza e di misericordia. Anche su questo argomento tanto numerosi sarebbero i passi biblici, che non conviene citarli, rimandando sempre o ad una concordanza biblica e ad un buon dizionario biblico.

145. **L'intelligenza della verità, soprattutto sulla sua santa volontà, per la Scrittura, è sì frutto dell'intelletto umano, ma è soprattutto dono di Dio stesso**, come la sapienza infusa della quale abbiamo già parlato. A tal riguardo la Bibbia parla di "spirito di intelletto" (Es 31,3; 35,31; Sir 39,6; Is 11,2).

Si esprime qui il concetto che **questa illuminazione divina**, che mostra all'intelletto umano verità teologiche superiori a quelle che egli potrebbe cogliere con le sue sole forze, **sia effetto speciale dello "Spirito" del Signore**, Spirito che nell'Antico Testamento si manifesta come effluvio o energia divina che discende nella mente del profeta, mentre **nel Nuovo Testamento appare come vera e propria Persona divina (lo Spirito Santo)**, che illumina il cristiano in grazia mediante "doni", tra i quali troviamo appunto l'"intelletto", la "scienza" e la "sapienza" (cf soprattutto Is 11,2). Da questa dottrina biblica è sorta la dottrina tradizionale cattolica dei "sette doni dello Spirito Santo"⁴⁷.

146. **Una nozione, poi, caratteristica della cultura semitica, presente nell'insegnamento biblico, è quella di "cuore"** (ebr. *leb*; gr. *kardia*). Ne ho già accennato in precedenza. Il "cuore", nella Scrittura, rappresenta come il **centro vitale della persona** e quindi anche la radice prima ed unica di tutte le potenze vitali motrici, vegetative, sensitive e spirituali.

E' quindi **un qualcosa di affine all'anima**, in quanto l'anima implica appunto quest'idea di radice comune delle potenze. La *nefesh*, invece e la *rùach* ebraiche hanno più un senso dinamico che statico. E per questo il *leb* ebraico sembra svolgere la funzione di elemento statico che appartiene alla nozione moderna dell'anima, almeno come centro motore primo di tutte le potenze vitali.

Il "cuore", quindi, nel senso biblico, non è una speciale facoltà distinta dall'intelletto e dalla volontà, ma è il centro primo e propulsore di entrambi; e per questo il Bibbia dice che l'uomo "intende" col cuore e vuole col cuore, come noi oggi diremmo che l'uomo intende con l'anima e vuole con l'anima. Anche qui i passi biblici sono numerosissimi, per cui faccio i soliti

⁴⁷ Cf S.Tommaso, *Sum.Theol.*, I-II, q.68; S.Bonaventura, *I sette doni dello Spirito Santo*, a cura di E.Mariani, Ed. LIEF, Vicenza 1985; Giovanni di S.Tommaso, Commento alla I-II, qq.68-70, dist.18; Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* del 9.V.1897; Benedetto XV, Lettera al direttore de *La vie spirituelle*, del 15.IX.1921; Pio XI, Enc. *Studiorum ducem* (AAS 1923, XV, pp.319-320); Paolo VI, Omelia alla S.Messa del 25.V.1969 (Encicliche e Discorsi, vol.XVIII, Ed.Paoline 1970, p.320); Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n.42, del 1986.

rimandi.

147. Quanto alla nozione di “**coscienza**”, essa è presente nella Bibbia, sia nel senso di “riflessione-su-di-sé” - **coscienza psicologica o autocoscienza** -, sia nel senso di **coscienza morale**. Nell’Antico Testamento non esiste un termine apposito per questa realtà, ma si usa il termine *leb*, e così pure anche nel Nuovo Testamento spesso troviamo *kardia*. In S.Paolo, invece, appare il termine tecnico *synèidesis*, per “coscienza morale” (Rm 10,2; I Cor 8,7s; II Cor 5,11; I Tm 1, 5.19; 3,9; 4,2; II Tm 1,3; Tt 1,15; Rm 2,12.15; 5,20; 9,1; 13,5; 14,2-6; I Cor 10, 28s; II Cor 1,12; 4,2) ⁴⁸.

148. **Un’altra importante funzione dell’intelletto sulla quale la Bibbia insiste molto, è quella della “memoria”**(ebr. *zakàr*; gr. *anàmnesis*), il cui **contenuto principale sono i benefici e i doni ricevuti dal Signore, la sua santa alleanza e le promesse ad essa legate, ma anche il ricordo dei peccati, per poterli confessare al Signore.**

Anche il tema del **ricordo** e della **memoria** è talmente frequente, che non è il caso, qui, di riportare i passi, neppure i principali. Occorre semmai ricordare, come fa notare S.Tommaso (*Sum.Theol.*, I, q.79, a.7), che la **memoria non è una terza facoltà accanto all’intelletto ed alla volontà** (come si tende a fare nella tradizione agostiniana), ma, appunto come s’è detto, è quella funzione o abito dell’intelletto, per il quale esso conserva e riattualizza la rappresentazione di certi contenuti acquisiti nel passato, e che possono riguardare il passato o possono anche riferirsi al futuro, e quindi essere oggetto o di speranza o di timore.

149. **All’apprensione intellettuale fa seguito l’appetizione della volontà, la quale appetisce ciò che l’intelletto ha giudicato esser bene.** Termini in ebraico corrispondenti alla volontà sono il verbo volere (*abàh*), scegliere (*bahàr*), appetito (*avàh*), benevolenza (*rasàh*), affetto (*meim*), tenerezza (*rahamim*).

Grande è la differenza fra la volontà divina e la volontà umana: quella è fedele, onnipotente e santissima, anche quando permette il male; mentre la volontà umana è limitata, incerta, volubile e soggetta al peccato, benchè tuttavia possa adeguarsi alla volontà divina e partecipare così, con la grazia, della sua santità.

La volontà divina si esprime con un termine speciale: *rasòn*. In greco abbiamo *thèlema*. Come l’intelletto si volge inizialmente alle realtà di questo mondo per elevarsi poi alla comprensione ed alla ricerca delle cose celesti, così la volontà, in nome del sommo amore che essa è tenuta ad avere per Dio fine ultimo, deve ordinare secondo giustizia, misericordia, carità e sapienza le cose di questo mondo e le azioni umane.

150. **Un insegnamento importantissimo che troviamo nella Scrittura circa la natura della volontà, è la libertà del volere, ciò che tradizionalmente la teologia chiama “libero arbitrio”** (Dt 11,26-28; 24,5; 30,15-20; Sir 15,14s; Ez 2,5-7; I Cor 7,39; Gv 19,10; Gn 24,58; Gs 24,15; Is 1,18-20; Ger 21,8), vale a dire il potere che la volontà ha per sua natura di **autodeterminarsi responsabilmente e senza costrizione verso un fine piuttosto che verso un altro, o verso ciò che essa preferisce.** Questa funzione propria dello spirito umano, che lo rende simile a Dio, è, come insegna Leone XIII nell’enciclica *Libertas praestantissimum* del 20.VI.1888, dogma della fede cattolica. Dice infatti il Papa: “**Nessuno insegna più altamente ed asserisce più costantemente la libertà di quanto lo faccia la Chiesa cattolica, la quale custodisce la nozione della libertà come dogma della fede**” (Denz. 3246).

151. **Il peccato originale, come insegna il Concilio di Trento, ha indebolito ma non estinto del tutto il libero arbitrio, chè anzi le forze che ne restano sono assolutamente**

⁴⁸ Cf voce “coscienza” nel Dizionario biblico di H.Haag; AA.VV., *La coscienza morale e l’evangelizzazione oggi*, Atti del convegno organizzato dallo Studio teologico Accademico Bolognese, Ed.ESD, Bologna 1992.

necessarie per dare la nostra collaborazione all'opera della grazia⁴⁹. Indubbiamente, come dice Gesù stesso, “chi commette il peccato è schiavo del peccato”, ma il peccato in certe circostanze può essere evitato, per cui questa “schiavitù”, come dice il Concilio, non va intesa nel senso di una totale estinzione del libero arbitrio, altrimenti perderemmo la nostra dignità di esseri umani e ci abbasseremmo al livello delle bestie.

Dice infatti il Concilio: **“Se qualcuno dirà che il libero arbitrio dell'uomo, dopo il peccato di Adamo, è perso ed estinto o è un qualcosa di puramente verbale o è pura parola senza realtà, ed in ultima analisi è una finzione introdotta da Satana nella Chiesa, sia anatema”** (Denz. 1554), come dire che è eretico.

152. Resta comunque vero che la **libertà, alla quale il cristiano aspira, non è tanto quella naturale del libero arbitrio, purtroppo spesso così compromessa e senza una guida sicura, ma è quella libertà che è dono di Dio, libertà dal peccato e libertà dei figli di Dio**, secondo l'insegnamento che si trova soprattutto in S.Paolo (II Cor 3,17; Rm 8,2.15.21; Gal 5,1.13.18) o nel Gesù giovanneo (Gv 8,32-36).

Il **libero arbitrio** è un fatto naturale e inevitabile, benchè possa essere impedito da condizioni psicofisiche insufficienti, mentre la **libertà dal male** è ardua conquista, dono di Dio e fine supremo dell'uso del libero arbitrio.

Indubbiamente non esiste nella Scrittura l'espressione “libero arbitrio”; ma essa, nel narrare i fatti dei personaggi biblici e nel dare i suoi precetti morali con le relative sanzioni, suppone evidentemente l'esistenza di questa facoltà dell'uomo, anche se, com'è il suo solito, non ne dà un'analisi psicologica dettagliata.

153. **La libertà cristiana consiste così nel lasciarsi guidare e muovere dallo Spirito, perchè la sua stessa azione causa l'azione liberata, libera e liberante del volere nel compimento del bene.** Aspirazione del cristiano non è quindi tanto quella di esser libero nella scelta fra il bene e il male. Questa è una semplice condizione della bontà morale, cioè della vera libertà. Questa invece consiste nella libertà da ogni male di colpa e di pena e nella piena libertà di poter compiere il maggiore o miglior bene possibile. Il cristiano, sotto l'impulso dello Spirito, non è coartato, ma libero, sia nel senso del libero arbitrio, sia ancor più nella libertà soprannaturale dei figli di Dio.

154. **La nozione biblica della legge** (ebr. *torah*; gr. *nomos*), se ben intesa, cioè con saggezza e non con spirito farisaico, **non crea alcuna difficoltà alla prospettiva della libertà**, ma anzi ne è la norma, la garanzia, la guida, la difesa e la promozione retta e salutare. Mentre la libertà è applicazione della legge.

Anche il tema della legge, soprattutto la legge divina, legata all'alleanza (*berith*), è uno dei temi principali di tutta la Sacra Scrittura, per cui non sarebbe possibile citare qui neppure i passi principali, e del resto questo argomento appartiene piuttosto all'etica filosofica ed alla teologia morale. Qui basterà un accenno relativo all'antropologia, e sempre di grande attualità: ossia l'importanza della **legge morale naturale**. Anche questa espressione non ricorre nella Scrittura, ma ne esiste il concetto, espresso sotto forma di **comandamento divino**.

E' quello che Kant chiama il dovere come imperativo categorico, benchè Kant non ammetta che il contenuto di questo dovere corrisponda ad inclinazioni della natura, che egli vede, alla maniera luterana, come inficcate di egoismo e di sensualità. Si tratta invece per lui di comandi della pura ragion pratica.

155. **Come ricorda il Magistero della Chiesa soprattutto a partire da Leone XIII, questa legge è contenuta del decalogo mosaico ed è quindi un dato della rivelazione biblica,**

⁴⁹ Cf il decreto tridentino sulla Giustificazione, Denz. 1520-1583.

che impegna la fede del credente, il quale pertanto deve accoglierla non solo in base a considerazioni razionali, ma anche in forza della sua stessa fede. E' quanto troviamo anche nel recente Magistero della Chiesa, cf l'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II del 6.VIII.1993, soprattutto i nn.14,41,44,46,47,48,54,55,56,58,62,76 e il *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn.1626, 1901, 1952s, 2036, 2070s, 2235.

10. Maschio e femmina li creò

156. L'esser uomo e l'esser donna non è solo un dato dell'esperienza e della scienza, ma anche un dato rivelato, e quindi, come tale, di competenza della teologia dogmatica. Oggi più che un tempo, soprattutto in seguito agli insegnamenti di Giovanni Paolo II⁵⁰, appare chiaro che **mascolinità e femminilità svolgono un ruolo essenziale, nella loro reciprocità, non solo nella riproduzione e nell'educazione della specie umana - cosa ovvia e da sempre nota -, ma anche, indipendentemente dal matrimonio ed in opportune forme di collaborazione reciproca su di un piede di uguaglianza, nell'edificazione del bene comune della società e della Chiesa.**

Mascolinità e femminilità sono segni e si potrebbe dire "sacramenti" di salvezza. La mascolinità lo è in senso proprio, nel sacramento dell'Ordine; la femminilità lo è in un senso analogico, carismatico, in quanto segno della femminilità della Beata Vergine Maria, simbolo dello Spirito Santo⁵¹ e della Chiesa⁵².

157. Circa la concezione biblica dell'esser uomo e donna si è avuto, a partire dagli anni cinquanta del secolo scorso, sotto il pontificato di Pio XII, un mutamento ermeneutico epocale⁵³, difficilmente paragonabile, per le sue proporzioni, ad altri grandi mutamenti d'interpretazione della Scrittura che si siano avuti nella storia millenaria dell'esegesi biblica⁵⁴.

Che cosa è avvenuto? Che alla luce di un'interpretazione più critica e più attenta della Scrittura, e specialmente del **racconto della creazione della coppia** (cc.2 e 3), la concezione esistente *ab immemorabili* presso tutti i popoli e le civiltà - quindi Israele compreso -, secondo la quale l'uomo è "superiore" alla donna, nel senso di essere considerato l'individuo maturo e perfetto⁵⁵, mentre la donna è vista come un maschio imperfetto ed immaturo, ebbene questa

⁵⁰ Cf le catechesi del mercoledì dal 1979 al 1983 e la Lettera Apostolica "Mulieris dignitatem" del 15.VIII.1988. Sull'argomento, cf. A. M. Macciocchi, *Le donne secondo Wojtyła*, Ed.Paoline 1992. Recentemente la S.Sede ha promosso un convegno internazionale sul tema della reciprocità uomo-donna in occasione dei vent'anni dalla pubblicazione del documento pontificio.

⁵¹ **L'accostamento dello Spirito di Dio con la femminilità** trae spunto dal fatto che **in ebraico spirito è femminile (rùach)**. Ad accentuare questo rapporto ha giocato, poi, in clima cristiano, il fatto che **Maria sia feconda di Spirito Santo**: ciò ha cominciato a suggerire l'idea di una particolare comunione o affinità della donna con lo Spirito. Successivamente, **nella teologia trinitaria**, si è sentito il bisogno di un contrappeso alla "mascolinità" del Figlio e del Padre con l'accentuare ulteriormente il rapporto **Spirito-femminilità**. Infine, tale rapporto si è fatto ancora più stretto a seguito del fatto che la moderna psicologia ha chiarito **le caratteristiche femminili dell'intuitività e dell'affettività. Ora appunto la verità e l'amore sono appropriazioni dello Spirito Santo.**

⁵² Cf il mio articolo *Maria modello della Chiesa e della donna*, in *Sacra Doctrina*, n.6, nov.-dic.1993, pp.866-925.

⁵³ Gli insegnamenti di Pio XII su questo argomento sono stati preparati in modo speciale dagli studi sulla psicologia e sulla formazione della donna compiuti negli anni trenta da Santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein). Cf per esempio: *La donna*, Ed. Città Nuova, Roma 1968.

⁵⁴ Fatti simili sono stati: il passaggio dalla concezione veterotestamentaria di un Dio accentuatamente punitore al Dio misericordioso del Nuovo Testamento; il passaggio dalla speranza veterotestamentaria che le promesse divine fatte ad Israele, vengano concesse, nel Nuovo Testamento, all'intera umanità; il passaggio, in clima cristiano, dalla pena di morte per gli eretici alla correzione fraterna, ecc.

⁵⁵ "Vir perfectus est in natura humana", come sostiene **S.Tommaso**, mentre, sempre per l'Aquinate, che riprende qui Aristotele, la donna è un **maschio non del tutto riuscito (mas occasionatus)**. Insomma essere donna è un difetto. Tuttavia Tommaso, quando fa veramente attenzione alla Bibbia e abbandona il suo caro Aristotele, ha anche delle **vedute opposte e precorritrici, in perfetta linea con l'esegesi moderna**. A tal riguardo, mi permetto di rimandare ai

concezione è stata sostituita col concetto della **reciprocità, per cui l'uomo è sì superiore in alcuni campi, ma la donna è superiore in altri**, sicchè, come oggi la Chiesa stessa insegna, **la pienezza dell'umano è data dalla somma delle qualità maschili e femminili**⁵⁶.

158. **Il Magistero della Chiesa, fino ai pronunciamenti innovatori e chiarificatori di Pio XII⁵⁷, il quale insegna l'uguaglianza di natura tra uomo e donna e la loro reciprocità, non era mai intervenuto nella questione col peso della sua autorità dottrinale; ha sempre lasciato che teologi e antropologi sostenessero la superiorità maschile nel senso suddetto, senza mai prendere posizione nè a favore nè contro questa tesi.**

Dopo l'iniziativa di Pio XII il Magistero non ha mai cessato di insistere su questo principio dell'uguaglianza-reciprocità naturali, create da Dio, secondo un crescendo che, con Giovanni Paolo II, non si era mai verificato in precedenza, e risonanze a livello della cultura internazionale.

Famoso è rimasto, **nell'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII del 1963, l'accento al progresso e alla liberazione della donna**; altrettanto noto ed importante è l'insegnamento, in merito, del **Concilio Vaticano II, ed in particolare il suo finale, toccante *Messaggio alle donne*.**

Ricchissimo ed assai dotto l'insegnamento di Paolo VI, raccolto in un volume *La donna nel pensiero di Paolo VI*⁵⁸. Per quanto riguarda Giovanni Paolo II, mi permetto di rimandare ai miei studi sul suo pensiero che ho pubblicato *Sacra Doctrina*⁵⁹. Anche il Papa attuale ha ripreso di recente l'argomento⁶⁰.

159. **Un progresso nella scuola tomista si è avuto con l'articolo del Maritain apparso nel 1967 in *Nova et Vetera*, e pubblicato in italiano nel 1977 da Città Nuova, col titolo *Facciamogli un aiuto simile a lui. In esso il Maritain sostiene la differenza naturale fra l'anima maschile e quella femminile, differenza che egli chiama "sottospecifica", per non intenderla come una differenza specifica, che dividerebbe in due la specie umana, compromettendo l'uguaglianza specifica tra uomo e donna in quanto entrambi in possesso della natura umana (animale razionale).***

160. **Ho cercato di riprendere questa proposta del Maritain e di capire, in un mio studio⁶¹, sia il rapporto logico tra la differenza specifica e quella sottospecifica, sia il principio spirituale di individuazione della persona, che si aggiunge al principio materiale, già individuato dalla scuola tomista (*materia signata quantitate*). La materia segnata dalla quantità, come già notava il Maritain, individua il corpo, mentre l'anima è creata da Dio individuata per quel dato corpo.**

miei studi: *La condizione della sessualità umana nella resurrezione secondo S.Tommaso*, *Sacra Doctrina*, 92, 1980, 121-146; *La donna in S.Tommaso d'Aquino*, in *Problemi di storia e vita sociale*, a cura della PUST, Ed.Massimo, Milano, 1982,131-139; *La resurrezione della sessualità secondo S.Tommaso d'Aquino*, in *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, 1982. Altri studi sulla concezione tomista della donna: K.E.Boerresen, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Ed.Cittadella, Assisi 1979, e C.Capelle, *Thomas d'Aquin feministe?* Ed.Vrin, Paris 1982.

⁵⁶ Questo ho cercato di svilupparlo nel mio libro *La coppia consacrata*, Ed. Vivere In, 2008.

⁵⁷ una raccolta degli insegnamenti di Pio XII sulla donna si trova nel vol.II, intitolato "il problema femminile", della collana *Insegnamenti pontifici* delle Ed.Paoline, pubblicato nel 1958.

⁵⁸ A cura di G.B.Andretta, Ed.Poliglotta Vaticana, 1980.

⁵⁹ Cf *La teologia del corpo e il Papa*, in *Sacra Doctrina*, 6, 1983, 604-626; *Il corpo umano "in principio"*, in *Sacra Doctrina*, 3-4,1984,302-324; *Il peccato contro il corpo*, in *Sacra Doctrina*, 5,1984, 443-453; *La redenzione del corpo*, in *Sacra Doctrina*, 6, 1984, 577-596; *La resurrezione del corpo*, in *Sacra Doctrina*, 1, 1985, 81-103.

⁶⁰ Discorso del 10 febbraio 2008 ai partecipanti al convegno organizzato dal Pontificio Consiglio per i Laici "Donna e uomo: *l'humanum* nella sua pienezza". Inoltre un accenno a questo argomento nell'Enciclica *Deus Caritas est* (nn.2-3), del 2005.

⁶¹ Cf *Sulla differenza tra l'anima dell'uomo e quella della donna*, in *Atti del congresso della SITA*, Ed.Massimo, Milano, 227-234.

L'anima maschile e quella femminile sono create nella loro differenza sottospecifica, mentre l'anima di quel dato uomo e di quella data donna sono create nella loro differenza individuale. Mentre l'animalità è genere rispetto al razionale (uomo e donna), il razionale diventa genere rispetto l'esser uomo e l'esser donna. Infine l'esser uomo e l'esser donna diventa specie rispetto alla differenza individuale fra quest'uomo e quest'altro, nonché fra questa donna e quest'altra.

161. **Punti importanti dell'insegnamento di Giovanni Paolo II**, che riguardano il presente argomento, sono i seguenti:

1. **esiste un modo d'essere maschile e un modo d'essere femminile dell'anima umana in quanto "immagine di Dio"** (idea già a suo tempo proposta da Edith Stein).
2. **L'esser uomo e l'esser donna - in quanto modalità dell'"immagine" e quindi perfezioni della persona, indipendentemente dalle funzioni procreative, saranno presenti alla risurrezione della carne.** Quest'idea era già stata proposta - profeticamente, è il caso di dirlo - da S.Tommaso nel *Supplemento della Somma Teologica*⁶².
3. **Mascolinità e femminilità sono qualità umane reciprocamente complementari, in modo tale che la pienezza di ciò che è umano è data solo dalla convergenza in unità di entrambi i fattori**, senza che ciò naturalmente escluda che sia l'uomo che la donna, come persone o sostanze, siano ciascuno completo in se stesso. **La complementarità reciproca avviene a livello delle relazioni reciproche, non della sostanza delle persone.** Infatti metafisicamente la persona è un tutto, che non ha bisogno di arricchimenti ontologici, ma soltanto sul piano dell'agire o della relazione.

162. **Nell'insegnamento di Giovanni Paolo II il fondamento biblico dell'uguaglianza di natura e di persona fra uomo e donna è contenuto nel famoso versetto "maschio e femmina li creò"** (Gn 1, 27): **entrambi ugualmente "ad immagine di Dio"** (non è vero, quindi, come pensavano alcuni Padri, che l'uomo è "più" ad immagine di Dio che la donna).

Quanto al completarsi reciproco, esso vale innanzitutto sul piano dell'esistenza e dell'insieme della vita umana e spirituale, e non solo in ordine alla procreazione ed alla famiglia. Questo è il senso pieno delle parole di Jahvè: **"Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fare un aiuto che gli sia simile"** (Gn 2,18). Il Papa, riprendendo un suggerimento presente nell'articolo di Maritain che ho citato, evidenzia il fatto che **Jahvè non dice "non è bene che procrei da solo", ma "non è bene che sia solo": è una questione di esistenza più che di procreazione.** Tanto è vero che maschio e femmina esisteranno anche nella risurrezione, benchè là non vi sia procreazione.

163. **Uomo e donna si completano reciprocamente nella loro stessa esistenza: ovviamente non nel senso che la loro persona non sussista già da sé indipendentemente dall'altra, ma** in riferimento alle relazioni umane, al senso della loro esistenza, al bisogno di comunione e di amore proprio del cuore umano, **in rapporto a tutte le attività e le relazioni umane.** Comunione umana, comunione ecclesiale. Su questa base umana si fonda la reciprocità ecclesiale uomo-donna. **Non si tratta solo di esistenza umana, ma anche di esistere nella Chiesa, come membri della Chiesa.** L'esistere ecclesiale (nel senso di comunione ecclesiale) dell'uomo e della donna non sono completi se non nella comunione fra loro e ovviamente, assieme, con Dio.

164. Questo insegnamento di Papa Wojtyła è già implicitamente presente nella *costituzione Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, dove è detto che **l'unione fra l'uomo e la donna "costituisce la prima forma di comunione delle persone"** (n.12). Lo stesso concetto esprime il

⁶² Vedi i miei studi citati alla nota 21.

Catechismo della Chiesa cattolica, quando dice che “l’uomo e la donna sono voluti da Dio per l’altro”; per cui “l’uomo scopre la donna come un altro io della stessa umanità” (n.371); e che “li ha creati per una comunione di persone” (n.372).

Quando Adamo vede Eva, non dice: “Finalmente adesso posso procreare e metter su famiglia!”, ma: “Questa volta essa” (=Eva) “è **carne della mia carne e osso delle e ossa!**” (Gn 2,23): c’è la **percezione di un essere che gli corrisponda in pienezza**, col quale vivere in perfetta confidenza, simbiosi e comunione di vita, su di un piano di uguaglianza e reciproca complementarità che riguarda innanzitutto l’intero arco dell’esistenza.

Sarà solo il peccato a rendere difficile, fragile, insidioso, pericoloso o addirittura sconsigliabile (un certo aspetto del voto di castità) il rapporto uomo-donna. Ma evidentemente, nella misura in cui si afferma la redenzione di Cristo, tale rapporto viene gradualmente, benchè faticosamente, ricostruito. L’uomo ha diviso ciò che Dio aveva unito: ma in Cristo Dio lo riunisce.

165. Ciò naturalmente non va interpretato a scapito dei valori della famiglia o a favore di un “libero amore” di marca edonista e antiprocreativista. Se è vero, invece, che l’amore e la reciproca complementarità fra uomo e donna non sono legati necessariamente alla procreazione, vuol dire che, se si decide di non procreare - il che si deve intendere: non sposarsi -, si deve di norma rinunciare anche ai rapporti sessuali. Ed in questo senso si può parlare, per esempio, dell’importanza di un’amicizia anche fra persone consacrate di diverso sesso⁶³.

166. Ci si potrebbe chiedere **quali erano, in passato, i motivi dell’interpretazione antifemminista della Bibbia.** La risposta va inquadrata nell’ambito del mutamento avvenuto nell’esegesi biblica, soprattutto a partire dalla fine dell’Ottocento (il cosiddetto “metodo storico-critico”), in forza di **una più chiara distinzione fra l’elemento autenticamente rivelato e la inevitabile presenza nella Scrittura dei limiti e dei difetti umani dell’agiografo**, il quale, certo, ha scritto tutto e solo quello che Dio gli ha ispirato; ma ciò non toglie che insieme all’oro della Parola di Dio si sia mescolata la ganga dell’umana povertà e fallibilità.

167. Per ciò che riguarda nella fattispecie la nostra questione, si potrebbe dire **che si prendeva per rivelazione divina la mentalità antifemminista dell’agiografo**, con l’aggravante, oggi inescusabile, che vi era l’uso di interpretare come “naturale” la **sottomissione della donna all’uomo rifacendosi a Gn 3,16, dove Jahvè dice ad Eva: “Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà”**, senza accorgersi che quelle parole esprimevano le conseguenze del peccato, e niente affatto una vera “naturalità”, la quale viceversa **si sarebbe dovuta trovare nel piano originario della creazione espresso in Gn 1,26-28 e Gn 2,21-25**, benchè indubbiamente la coppia primitiva possedesse **doni preternaturali**⁶⁴, che noi adesso abbiamo perso.

⁶³ Cf per esempio quanto dice in merito B.Giordani nel suo libro *La donna nella vita religiosa*, Ed.Ancora, Milano 1993, oppure E.Gentili, SJ, *L’amore, l’amicizia e Dio – Contributo a una ricerca*, Ed.Gribaudo, Torino 1978. Se il suddetto principio dell’astinenza sessuale per i non sposati in se stesso è chiaro e ben fondato, tuttavia, nella pratica pastorale (per esempio la questione dei coniugi traditi, delle convivenze, della castità nei giovani o nei malati di mente, ecc.) l’educatore o il sacerdote dovrà dar prova di grande prudenza e senso delle circostanze.

⁶⁴ Erano **doni divini, non soprannaturali, ma come perfezionamento della natura**, che Dio aveva concesso ai nostri progenitori nello stato di giustizia originaria, come per esempio l’immortalità, l’essenzone dal dolore e il pieno dominio delle passioni.

Ma tra questi non c’era l’**uguaglianza-reciprocità tra uomo e donna, che sono invece naturali** e che quindi non sono andati perduti con la caduta originaria, la quale non ha distrutto ma solo ferito la natura. Tuttavia per lunghissimo tempo, nel passato, il conflitto spirito-sesso e uomo-donna, conseguenti al peccato originale, si fece sempre talmente sentire, che fece sorgere la convinzione che fosse “naturale” il dominio dell’uomo sulla donna e l’immagine della donna come sensuale e tentatrice.

Il progresso dell’opera redentrice di Cristo (mediata da Maria SS.ma modello della donna) nella storia ha reso oggi consapevole la Chiesa che invece quel dominio e quell’immagine della donna sono innaturali e pertanto, con l’aiuto della grazia, vanno gradualmente superati per realizzare la comunione-uguaglianza-reciprocità che però sarà perfetta e piena solo nella vita futura.

168. Tuttavia **non si era capito che l'uguaglianza-reciprocità non era tra quei doni** e che quindi il domino dell'uomo sulla donna e la donna sensuale e tentatrice non erano che la **conseguenza e il castigo del peccato originale, destinati a scomparire nella misura in cui avanzano nella storia l'opera della redenzione di Cristo e le primizie della futura risurrezione.**

Per questo si sarebbe dovuto capire - e il Papa insiste molto su questo - che l'opera redentrice di Cristo si propone precisamente di restaurare, benchè sempre solo incoativamente in questa vita, la perfezione che esisteva "in principio", per cui la detta Redenzione ha precisamente lo scopo di abolire quella disuguaglianza e di ristabilire la comunione primitiva.

169. In modo particolare **ci si lasciava condizionare dalle posizioni antifemministe di S.Paolo**, senza rendersi conto che esse non erano altro che il **riflesso della sua formazione rabbinica**, della quale non era riuscito a liberarsi, e **niente affatto degli enunciati di fede**, come per esempio:

1. l'addossare l'iniziativa del peccato originale ad Eva, quasi a darle la maggiore responsabilità, salvo poi, quando nella *Lettera ai Romani* parla del peccato originale, a citare soltanto Adamo, poiché qui si tratta dell'individuo umano in senso pieno, e solo per contrapporlo a Cristo;

2. la proibizione alle donne di parlare in pubblico, benchè poi Paolo ammetta una profezia femminile ed abbia collaboratrici donne;

3. la chiara affermazione del dominio dell'uomo sulla donna, benchè leghi poi questo principio al governo di Cristo sulla Chiesa e sostenga l'uguaglianza uomo-donna nel regno dei cieli (Gal 3,28);

4. l'affermazione secondo la quale "è bene per l'uomo non toccar donna", anche se poi considera il matrimonio come un sacramento e pure in Paolo c'è la ripresa del principio genesiaco della reciprocità uomo-donna che egli esprime dicendo: "Nel Signore la donna non è senza l'uomo" (I Cor 11,11).

In Paolo, quindi, insieme col suo antifemminismo rabbinico, convive un alto insegnamento - e questa è Parola di Dio - sulla dignità della donna e sulla sua sostanziale uguaglianza con l'uomo (cf Rm 16,1-2; I Cor 9,4-6; 11,11-12; Gal 3,28; I Ts 2,7-8)⁶⁵.

170. **Quanto agli elementi innovativi dell'insegnamento di Papa Wojtyla non sembrano aver ricevuto una particolare recezione**, né sono stati, come meriterebbero, sviluppati né a livello

⁶⁵ Sulla concezione paolina della donna, cf J.Galot, *La Chiesa e la donna*, Ed.Sales, Roma 1966, c.I; *La donna e i ministeri nella Chiesa*, Ed.Cittadella, Assisi 1973, c. III; J.-U. Aubert, *La donna: antifemminismo e cristianesimo*, Ed.Cittadella, Assisi 1976, c.II; M.Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Ed.Pontificii Athaenei Antoniani, Roma 1990, cc.IX-XIII. Non bisogna esagerare nel rilevare in S.Paolo dell'antifemminismo, dimenticando il suo insegnamento di fede; ma sarebbe altrettanto inutile evitargli del tutto la critica, che peraltro vale per la coscienza del nostro tempo, e non del suo.

Una difesa della dottrina paolina della superiorità dell'uomo sulla donna si trova nel libro del P.Attilio Carpin, OP, *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale anacronismo o fedeltà?* Ed.ESD, Bologna 2007. Nel suo libro, il P.Carpin, dopo un'esposizione dettagliata ed interessante dei documenti della Tradizione e della teologia scolastica del passato, nonché delle attuali disposizioni canoniche, conclude sostenendo che la dottrina della superiorità dell'uomo fa parte della rivelazione. P.Carpin però non tiene conto del fatto che ormai **dai tempi di Pio XII il Magistero della Chiesa**, del quale peraltro egli mostra molto rispetto, **insegna l'uguaglianza-reciprocità**, per cui **il cattolico fedele alla Chiesa non può non vedere nella posizione del Magistero attuale un'implicita correzione del pensiero di Paolo su quel punto**, e quindi la smentita che li si tratti di divina rivelazione.

Non c'è nulla di scandaloso che Paolo in perfetta buona fede sia stato influenzato dal rabinismo del suo tempo, del quale del resto si conoscono bene le posizioni. **Dove tuttavia appare come di fede il riferimento dell'uomo a Cristo è il sacramento del matrimonio**, in quanto **lo sposo rappresenta Cristo. Ma, questo rapporto con Cristo non vuol dire superiorità dell'uomo come tale**. E' qui che Paolo confonde. Del resto i tempi non erano maturi per questa distinzione, che è fatta solo dalla Chiesa di oggi. Oggi la teologia aggiornata e fedele alla Chiesa non sostiene più il sacerdozio riservato al maschio in nome della superiorità di questi, ma in nome della reciprocità uomo-donna.

magisteriale né a livello accademico o comunque pubblicistico. Un documento importante del magistero è la *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, pubblicato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 2004. Ma esso non contiene nulla di nuovo e si limita a ripetere cose già dette, seppure sempre importanti.

Tale documento infatti lascia inevase delle domande, che da tempo ci si pone: **in che consiste esattamente questa reciprocità uomo-donna nel campo dei carismi ecclesiali?** La donna non può essere sacerdote. Qual è allora il suo dono? In che senso e come ella possiede un carisma diverso, che il sacerdote non ha, e che completa quello sacerdotale? Qual è questo carisma? E il sacerdote come deve atteggiarsi verso tale carisma? Che cosa da esso riceve?

171. Finchè non si risponde con precisione a queste domande e si resta sul generico, la dottrina, per quanto vera e importante, resterà inapplicabile, oltre al rischio che non si plachi il **disagio che ancora molti – uomini e donne – sentono per la dichiarazione fatta dalla Chiesa dell'invalidità del sacerdozio femminile.**

Qui gli animi si tranquillizzeranno solo quando la Chiesa avrà chiarito con precisione e dogmaticamente qual è il carisma proprio della donna nella Chiesa, come completamento dell'opera del sacerdote. Non ci si può fermare sulle ipotesi psicologiche o sui discorsi edificanti, ma **occorre comprendere con esattezza che cosa ci dice la fede su questo argomento.** Altrimenti resterà il vecchio pregiudizio che in fondo il carisma maschile è sufficiente e si mantiene la tesi della donna come maschio imperfetto, lasciando alla donna tutt'al più un ruolo suppletivo quando manca il maschio⁶⁶.

172. **Un contributo alla risposta a queste domande ce l'attendiamo dagli sviluppi dello importante convegno realizzato dal 7 al 9 febbraio 2008 dal Pontificio Consiglio per i Laici, dal tema “Donna e uomo, l'humanum nella sua interezza”.** Ma già il fatto che tale convegno sia stato fatto sotto l'egida di questo organismo della S.Sede, lascia capire, a mio avviso, che quella non era la sede adatta per trattare di quegli argomenti. La questione dovrebbe essere affidata ad un convegno organizzato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede in collaborazione con le Congregazioni per i Vescovi, per i Religiosi e per i Sacramenti e per il Culto divino. Infatti si tratta sì dell'*humanum*, ma **dell'humanum in quanto perfezionato dai sacramenti, dai carismi dello Spirito Santo e dai ministeri ecclesiali, cosa che evidentemente non può essere affidata ad un semplice Consiglio per i Laici.**

173. **Indubbiamente importante è anche il discorso che il Papa ha rivolto ai convegnisti il 10 febbraio 2008. Ma anche qui non c'è niente di nuovo**, per cui sembra che gli studi su questi temi non vadano avanti e soprattutto **non approfittino delle preziose indicazioni a suo tempo date da Giovanni Paolo II.** Non solo, ma, come c'era da aspettarsi in un convegno di laici, il Papa si è fermato sull'aspetto “antropologico” della questione, senza neanche sfiorare la questione più delicata ed urgente della **reciprocità nel campo dell'opera della salvezza e della santificazione, nonché dei carismi e dei ministeri ecclesiali.**

⁶⁶ Era la tesi di S.Tommaso, secondo il quale Dio ha creato la donna per aiutare l'uomo nella generazione e nella formazione della famiglia, giacchè in tutte le altre cose l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che da una donna. Ci si potrebbe domandare allora che contributo hanno dato una S.Brigida, una S.Caterina da Siena, una S.Teresa d'Avila o una Edith Stein alla crescita della sapienza cattolica.

11. Natura umana e condizione umana

174. **La Bibbia non ci presenta solo quelli che sono i costitutivi essenziali, universali e necessari della natura umana** come è stata progettata, voluta e creata da Dio, quei caratteri senza dei quali l'uomo non è uomo, e che quindi sono presenti in ogni uomo, di entrambi i sessi, di ogni età, condizione, popolo, razza o cultura, in ogni tempo ed in ogni luogo.

La Bibbia non ci dà solo l'essenza dell'uomo, che noi astraiano dai vari individui umani, ed applichiamo a tutti indistintamente, quando diciamo: Socrate è un uomo. La Bibbia non ci dà solo una definizione dell'uomo come tale, nella sua essenza universale.

E così, in campo morale, non si limita a insegnarci quelle che sono le leggi universali ed immutabili della morale (i *dieci comandamenti*, corrispondenti a quella che oggi chiamiamo *legge naturale*), **che discendono logicamente dalla natura umana e dai suoi fini essenziali.**

175. Abbiamo visto come **la definizione biblica dell'uomo combacia abbastanza bene con la migliore che la filosofia greca è stata capace di formulare: quella di Aristotele:** "animale razionale" o "politico". **La definizione che possiamo ricavare dalla Bibbia appare però nel contempo più ampia, più concreta e più profonda di quella aristotelica.** Essa infatti, per un verso **scende più in basso** mettendo in gioco la "polvere della terra" (corrispondente del resto alla *materia prima* di Aristotele); ma per un altro verso **sale più in alto**, presentando la ragione umana come **immagine e somiglianza di Dio**, cosa che non risulta dalla definizione aristotelica, benchè dal concetto aristotelico di ragione si possa dedurre l'idea biblica di ragione. Non per nulla Giovanni usa, per parlare del Figlio, quello stesso termine *logos* che Aristotele usa per parlare dell'uomo.

176. **La definizione biblica**, invece, senza trascurare il *nefesh*, che ci rammenta la vita psicosensitiva, **pone soprattutto in gioco la *rùach*, lo spirito, il *neshamà*, soffio che viene da Dio** e a Dio ritorna al momento della morte. Con tutto ciò è vero che la *psychè* aristotelica è nel contempo l'anima sensitiva e quella razionale-spirituale.

Ma **un aspetto della definizione biblica dell'uomo assente in Aristotele, è la percezione della situazione storica dell'uomo**, dal momento della creazione fino al suo destino finale nel regno di Dio: quella **serie di situazioni o *stati della natura umana***, che, stando al dato rivelato, si succedono e si intrecciano nel corso del tempo dal suo inizio genesiaco alla sua fine escatologica.

Da ciò discendono decisive conseguenze per la condotta morale, la quale non tien conto solo di principi astratti, per quanto veri, ma **traccia all'uomo un concreto cammino di salvezza e di santificazione, sostenuto dalla forza della grazia divina.**

177. **Una definizione biblica dell'uomo potrebbe anche essere quella che Paolo dà per l'uomo nello stato di gloria: "corpo spirituale".** E' chiaro che all'interno di questa definizione c'è quella di Aristotele. Ma **la Bibbia, come si è detto, scende ancora più in basso di Aristotele, scende non solo fino alla polvere del suolo, ma addirittura fino al nulla**, giacchè, come è noto, per la Bibbia l'uomo è creato dal nulla, mentre per Aristotele la materia e la forma esistono di per sé indipendentemente dal Motore immobile.

La Bibbia non teme di abbassare tanto l'uomo davanti a Dio, perché nel contempo, come si è detto, lo concepisce come creato a sua immagine e somiglianza, tanto da consentirgli di raggiungere, con la grazia di Cristo, addirittura una **partecipazione alla vita divina.** Il nulla dell'uomo fonda così la virtù biblica dell'**umiltà**, mentre la dottrina dell'immagine di Dio e della grazia esalta la grandezza dell'uomo e gli propone, mediante l'esercizio della virtù teologale della **carità**, una meta altissima, soprannaturale, infinitamente al di sopra delle possibilità e delle aspirazioni naturali dell'uomo.

178. **L'uomo della Bibbia non teme di riconoscere il suo nulla davanti a Dio, anzi se ne fa un vanto** ("quando sono debole - dice Paolo - allora sono forte"), perché sa che la sua grandezza gli viene proprio da Lui ("che cos'hai, che tu non abbia ricevuto?") e che sarà tanto più grande quanto più confida in Lui.

L'uomo biblico, conscio della sua nobiltà, non teme di abbassarsi, di servire e di essere umiliato, perchè sa di essere nobile e che così facendo si nobilita; per la Bibbia, invece, coloro che non accettano quella nobiltà che proviene da Dio, sono dei meschini e degli stolti - quelli che essa chiama i "ricchi" -, che appunto non essendo nobili, si gonfiano di superbia pensando di diventarlo da sè in questo modo, dimenticando che lo diventerebbero veramente, se accettassero umilmente la loro povertà e il loro nulla, perchè Dio esalta gli umili ed abbatte i superbi.

L'uomo, per la Bibbia, diventa grande quando parte dal basso e sale a Dio lasciandosi sollevare da Lui (l'"ascensore", del quale parla S.Teresa di Gesù Bambino) e s'immiserisce e precipita quando, credendosi un dio, dimentica le sue umili origini, con la pretesa di sollevarsi da sè in un volo temerario, che si conclude tragicamente. "Chi vuol far l'angelo - diceva già Pascal con evidenti risonanze bibliche - finisce per fare la bestia".

179. **Essendo un essere corporeo ("carne"), l'uomo ha una storia, che coinvolge anche il suo spirito, che per natura deve servirsi del corpo e dei sensi.** Caratteristica dello spirito umano è quella di essere uno spirito "storico", uno spirito in divenire, capace di cogliere l'eterno e l'universale, ma nel contempo, a causa del suo soggetto umano, in continua evoluzione e soggetto a infinite forme particolari. Il peccato poi lo porta all'incostanza, all'infedeltà, al particolarismo, al soggettivismo. Da qui il dramma e le meraviglie della storia della salvezza.

Lo storicismo tedesco dell'Ottocento, influenzato dal senso della storia indubbiamente presente nel luteranesimo, ha avuto una viva sensibilità per questa storicità dello spirito - pensiamo per esempio a Dilthey ed a Hegel -; il suo sbaglio è stato quello di volerlo attribuire persino a Dio e di negare i valori universali e permanenti.

Invece **la Bibbia stessa ci insegna l'immutabilità sia della natura umana che della natura divina** - il negarlo sarebbe eresia, oltre che grave errore filosofico -, benchè, per quanto riguarda l'uomo, trattandosi di un'essenza che comporta in se stessa la materia, e quindi la molteplicità di individui immersi nello spazio-tempo, la natura umana sia un'essenza che nel concreto dell'esistenza individuale conosce, seppure accidentalmente, le vicissitudini del divenire.

180. La Bibbia dunque, confermando i dati dell'esperienza, c'insegna che l'uomo ha una storia. Ma se la Bibbia si fermasse qui resterebbe sul piano della banalità; invece **la Bibbia ha una sua concezione della storia, che è stata chiamata "storia della salvezza" e addirittura, con un'espressione che va intesa bene, "storia di Dio". Il riferimento è a Gesù Cristo, Dio incarnato, il quale, come uomo, evidentemente ha avuto una storia, mentre è chiaro che Dio è immutabile.** Eppure, essendo Gesù un'unica persona divina, si può predicare di una natura quello che si dice dell'altra (*communicatio idiomatum*), senza che per questo confondiamo gli attributi dell'una con quelli dell'altra.

Con la venuta di Cristo nel mondo e nella storia, questa, compresa la storia dell'universo, in quanto partecipa dell'umanità divina di Cristo, diventa storia della vita divina di Cristo partecipata dal discepolo di Cristo e al limite dallo stesso universo. Così la storia diventa espressione della vita divina (la vita di grazia) e tramite della vita divina, per cui la storia stessa viene in qualche modo divinizzata e Cristo Salvatore diventa, come dice S.Paolo, il Ricapitolatore di tutte le cose e del mondo intero salvato dal peccato e riconsegnato al legittimo proprietario, ossia il Padre, dopo essere stato strappato dal potere di Satana.

181. **Per la Bibbia la storia dell'uomo comporta un inizio (con la creazione), uno svolgimento, con le vicende del peccato e della redenzione, e una conclusione, con la vittoria definitiva sul peccato alla parusia di Cristo e il conseguimento, da parte degli eletti, dello stato**

di gloria. Il dogma della risurrezione della carne, tuttavia, fa pensare che con la venuta finale di Cristo non cessi la storia come tale, ma ne inizi un'altra, che non avrà fine: la storia della beatitudine. Infatti il corpo umano non è concepibile se non in azione, in movimento, e collocato nello spazio-tempo. Ora appunto la storia è quanto accade ad esseri composti di anima e di corpo, posti per l'esigenza stessa della loro natura, nello spazio-tempo.

182. Per questo **non sapremo immaginare l'assenza di tali dimensioni naturali del reale nella terra dei risorti.** Per questo la **Scrittura è piena di immagini corpose della vita futura: luoghi, spazi, azioni, movimenti, per quanto sia evidente che non possono esser presi alla lettera. Tuttavia non possono neppure essere scartati del tutto,** in nome di uno spiritualismo astratto, che finisce per negare il dogma della risurrezione.

Certamente la nostra immaginazione si trova in grave difficoltà a concepire come potrà essere il divenire e lo spaziotempo (la storia) nella dimensione della risurrezione, perchè nella vita presente il divenire e lo spaziotempo (e quindi la storia) sono legati all'imperfezione, all'incompiutezza e quindi alla mancanza, se non addirittura alla sofferenza e al peccato: ci si muove, si agisce, si muta, ci si sposta, si diviene, perchè si vuol rimediare a qualcosa, si manca di qualcosa e lo si va a cercare o ci si avvia a produrlo.

183. Lo spaziotempo, con le sue distanze, comporta anch'esso la percezione di una mancanza, di un'insufficienza: **lo spirito umano sente il bisogno di superare le distanze per aver tutto presso di sé immediatamente, senza spostamenti, senza attese e senza ricordi.** Qual è tutto il senso del continuo progresso tecnologico dell'uomo, se non lo sforzo sempre rinnovato di accorciare il più possibile le distanze del tempo e dello spazio?

L'uomo avverte con ripugnanza l'esistenza di distanze e di lontananze, perché gli impediscono di soddisfare la sua sete di conoscenza, di unione e di possesso, che sono caratteristiche dell'amore: ciò che è lontano non può essere nostro e ci sfugge. Dunque come concepire la lontananza laddove – nella risurrezione – ci sarà solo felicità? Indubbiamente un **buon metodo è lo sforzo teso a cogliere quanto in quelle dimensioni materiali esiste di perfezione e tener conto solo di quello.**

Occorre concepire un divenire che non comporti difetti e uno spazio tempo senza distanze e lontananze. Ma come fare? E' vero che non si può concepire mutevole ciò che non può cambiare (difetto dell'arte romantica), ma non si può neppure concepire immobile ciò che naturalmente muta (difetto dell'arte bizantina). **Occorre saper conciliare l'elemento del mutevole con quello dell'immutabile** (pregio dell'arte classica). Sta qui il segreto dell'escatologia.

184. **La storia dell'uomo comporta, per la Bibbia, una serie di stati della natura umana relativi all'evoluzione dell'umanità nel suo rapporto con Dio, detti appunto "stati della natura".** Si tratta di particolari condizioni o situazioni esistenziali o storiche collettive, o, potremmo dire, con linguaggio gioachimita o schellinghiano, benchè in senso diverso, "età del mondo (*Weltalter*), alcune riscontrabili nell'esperienza, altre oggetto di fede, che coprono tutto l'arco della storia dell'universo sotto la guida della divina Provvidenza.

185. **La teologia dogmatica - ed in essa rientra questo corso - non si propone di narrare dettagliatamente questa storia,** come avviene in certo modo nella stessa narrazione biblica (per esempio nei libri storici). L'interesse storico dettagliato è alieno dalla teologia dogmatica, la quale non ha un carattere narrativo, ma sistematico e se narra, come deve, alcuni fatti fondamentali della storia della salvezza, lo fa non tanto nell'intento di evidenziare, descrivere, documentare ed indagare la qualità e il numero più grande possibile di fatti dei quali si possa venir a conoscenza, come fanno le scienze storiche e l'erudizione, ma lo fa nell'intento di **mettere in luce,** per quanto è possibile, in questo succedersi di fatti, **le fondamentali strutture portanti del divenire dell'umanità,** le quali mostrano di possedere un'intelligibilità e una concatenazione logica, senza

per questo coartare i fatti o misconoscere contingenze, casualità ed imponderabilità del libero agire delle creature soprattutto senza voler restringere in schemi logici il mistero delle scelte e delle azioni divine.

186. Ma fin qui giunge la semplice filosofia della storia. **Il teologo sistematico della storia invece, oltre che di questa disciplina filosofica, si avvale di quanto su questo tema grandioso gli è comunicato dalla divina rivelazione; ed abbiamo allora qui la dottrina degli stati della natura umana, che non sono altro che i fatti principali ed universali della storia dell'uomo sotto la guida della divina provvidenza.**

Merito di Hegel, come ha riconosciuto il Maritain⁶⁷ è stato quello di sforzarsi di trovare la “logicità” della storia; e vorremmo dire la **divina logicità della storia**, benchè egli, in questo sforzo di razionalizzazione, abbia perso di vista il mistero delle scelte umane, l’oggettività e l’incidenza della realtà contingente e soprattutto il mistero incomprensibile dell’agire divino, per il quale possiamo sì trovare motivi di convenienza (è questo uno dei compiti della dogmatica), ma non certo motivi logici alla portata della nostra piccola ragione.

187. Così, se la pura teoresi antropologica ci parla della “natura umana” (definizione della natura umana), la considerazione dogmatica, benchè anch’essa teoretica, deve invece tener conto della realtà concreta dell’uomo e di questi stati o condizioni d’esistenza⁶⁸ della sua natura.

La teologia ha ricavato dalla divina rivelazione i seguenti stati:

1. **Stato edenico o di innocenza o di giustizia originale.** E’ lo stato di totale perfezione fisica e morale, nel quale i progenitori sono stati creati nel paradiso terrestre (*Eden*). Esso include in sé:
 - a. **La pura natura umana (stato di pura natura):** unione dell’anima col corpo di per sé precaria, dato che l’anima è immortale, mentre il corpo tende alla dissoluzione;
 - b. **la natura integra.** E’ la pura natura integrata e perfezionata dai **doni preternaturali**, i quali assicurano il pieno dominio dell’anima sul corpo (agilità), così da impedire la ribellione delle passioni (imperturbabilità), la sofferenza (impassibilità) e la morte (immortalità),
 - c. **i doni soprannaturali dell’amicizia con Dio.**
2. **Stato di natura decaduta. Conseguente al peccato originale. L’uomo ha perso i doni preternaturali e quelli soprannaturali.** Resta la pura natura, soggetta alla ribellione delle passioni, alla sofferenza e alla morte, ulteriormente indebolita da un’invincibile tendenza al peccato, per la quale l’uomo, con le forze che gli rimangono, non riesce più a ricostruire il contatto con Dio, anzi questo contatto gli ripugna e quindi è perduto.
3. **Stato di natura redenta. E’ la condizione attuale della natura umana, ancora decaduta, ma redenta da Cristo e vivente in grazia.** L’uomo è purificato dalla colpa originale (battesimo) e, con la grazia di Cristo, torna in amicizia con Dio. L’inclinazione al male si fa sentire, ma essa viene gradualmente vinta dall’aumento della grazia e dall’esercizio delle virtù cristiane. L’uomo resta privo dei doni preternaturali, ma è posto

⁶⁷ Cf *Per una filosofia della storia*, Ed. Morcelliana, Brescia 1967.

⁶⁸ **Il concetto teologico di stato della natura si potrebbe avvicinare alla nozione di esistenziale (*Existentiel*), che Rahner prende da Heidegger.** In entrambi i casi, infatti, c’è l’intento di riferirsi a una condizione storica e stabile, ma anche evolutiva, dell’uomo concreto, mettendo in gioco l’esistere individuale e collettivo. Senonchè questo aggettivo (*esistenziale*) sostantivato, senza un chiaro riferimento ad un sostantivo, è un’espressione che, nella sua scorrettezza grammaticale (l’aggettivo prende senso dal sostantivo), lascia trapelare l’**ambiguità del pensiero** di chi l’ha concepita, per cui mi ripugna usarla. Che cosa è che è esistenziale? è l’uomo? è la condizione umana? la natura umana? Che cos’è l’esistenziale? un predicato della natura umana? della condizione umana? un modo d’essere dell’uomo? un dato di fatto dell’esistere umano? una proprietà dell’uomo? una facoltà umana? In una simile indeterminazione, per non dire confusione, il minimo che si possa dire è che non è un concetto utilizzabile dalla teologia scientifica. **Si nota comunque la riduzione tipicamente esistenzialistica-nominalistica dell’essenza all’esistenza.**

da Cristo in uno **stato di vita soprannaturale – figliolanza divina – superiore a quella dello stato edenico, con la prospettiva della vita eterna, che egli può meritare con l'esercizio in grazia delle buone opere.**

4. **Stato di gloria. E' la natura umana nel compimento finale del cammino della salvezza e quindi nella pienezza finale della grazia e nello stato di eterna beatitudine.**

188. Circa questa dottrina degli stati della natura una speciale difficoltà è data dal **dogma del peccato originale** e pertanto ci fermeremo in modo particolare su di essa passando in rassegna alcuni importanti pronunciamenti del Magistero della Chiesa. Cominciamo dal Concilio di Trento “Se qualcuno non riconosce - dice il Concilio (Denz 1511) - che il primo uomo Adamo, dopo aver trasgredito in paradiso al comando divino, subito **perse la santità e la giustizia delle quali era dotato, ed incorse, per l'offesa di tale prevaricazione, nell'ira e nell'indignazione divine e quindi nella morte, che in precedenza Dio gli aveva minacciato, e con la morte, nella schiavitù del potere di “colui che della morte”, quindi, “ha l'impero” (Eb 2,14), cioè il diavolo, e che l'intero Adamo, a causa dell'offesa di quella prevaricazione, cadde nella deiezione sia nel corpo che nell'anima, sia anàtema”.**

Questa dottrina è contro coloro che non ammettono questo stato di corruzione originaria della natura, umanamente irrimediabile e che pertanto considerano i mali dell'uomo e della società come semplici difetti contingenti dovuti alla cattiva volontà dei singoli o di gruppi e rimediabili per mezzo della sola buona volontà o di opportune riforme, senza la necessità del soccorso divino, come nelle etiche di stampo illuminista, russoiano, massonico o marxista.

189. Altro pronunciamento importante è il seguente: “Se qualcuno afferma che questo **peccato di Adamo, che è originariamente unico e si trasmette per propagazione, non per imitazione**, ed è proprio di tutti e di ciascuno, vien tolto grazie alle forze della natura umana o per mezzo di un rimedio diverso dal merito dell'unico mediatore il Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha riconciliati con Dio nel suo sangue, ‘reso per noi giustizia, santificazione e redenzione’(I Cor 1,30), sia anàtema” (Denz. 1513).

Questa dottrina è contro quella di alcuni che considerano il peccato come un'azione che sorge perchè imitiamo il cattivo esempio altrui, e non perchè la nostra stessa natura è corrotta, per cui si è portati a pensare che il rimedio al peccato consista semplicemente nell'evitare i cattivi esempi o nel sottrarsi al cattivo influsso che viene dall'ambiente. Anche questa è una concezione che trova riscontro in Rousseau e nelle concezioni massoniche ed in genere in quelle illuministico-razionaliste.

190. **Le conseguenze del peccato originale sono descritte dal Catechismo della Chiesa cattolica** in questi termini: “L'armonia nella quale essi” (=Adamo ed Eva) “erano posti, grazie alla giustizia originale, è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta (Gn 3,7); l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni (Gn 3,11-13); i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento (Gn 3,16). L'armonia con la creazione è spezzata: la creazione visibile è diventata aliena ed ostile all'uomo (Gn 3,17.19). A causa del peccato dell'uomo la creazione è “sottomessa alla caducità” (Rm 8,20). Infine, la conseguenza esplicitamente annunciata nell'ipotesi della disobbedienza (Gn 2,17), si realizzerà: l'uomo tornerà in polvere, quella polvere dalla quale è stato tratto (Gn 3,19). La morte entra nella storia dell'umanità (Rm 5,12)”(n.400).

191. **Il peccato originale è colpa personale dei nostri progenitori; eppure, come abbiamo visto nel Concilio di Trento, esso si propaga a tutta l'umanità attraverso la generazione.** Non è facile comprendere come possa avvenire questa trasmissione del peccato originale. Lo ammette lo stesso Catechismo con queste parole: “La trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno. Sappiamo però dalla Rivelazione che **Adamo aveva ricevuto la**

santità e la giustizia originali non soltanto per sé, ma per tutta natura umana: cedendo al tentatore, Adamo ed Eva commettono un peccato personale, ma questo peccato intacca la natura umana, che essi trasmettono in una condizione decaduta. Si tratta di un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali. Per questo **il peccato originale è chiamato “peccato” in un modo analogico: è un peccato “contratto” e non “commesso”, uno stato e non un atto”** (n.404).

192. **Il dogma del peccato originale ci apre nuovi orizzonti su tre categorie importanti della ragione: in campo logico, la distinzione individuo-specie; in campo morale, il concetto di colpa e in campo antropologico, il rapporto fra generazione e creazione dell'anima.**

193. **Cominciamo dal primo punto.** Il fatto che il peccato di Adamo sia diventato peccato di tutti, ci induce a concludere che **in Adamo esisteva un legame tra la sua individualità e la specie umana molto più stretto di quello che esiste in tutti noi suoi discendenti**, per ciascuno dei quali esiste una distinzione reale fra la propria individualità e la specie umana, la quale dall'individuo è realmente posseduta, ma posseduta solo per partecipazione e non per essenza.

Noi siamo abituati a concepire la natura o specie umana come un dato astratto, seppur ricavato dagli individui ed esistente in ciascuno di essi. Invece la dottrina del peccato originale ci presenta, in Adamo, **una natura umana in qualche modo concentrata e raccolta in un solo individuo, sicchè Adamo non appare solo come un uomo, ma come l'uomo, come l'umanità.**

194. Ovviamente ciò non vuol dire che Adamo assommasse nella sua limitata individualità tutte le qualità possibili dei singoli individui. Tuttavia si deve dire che **in lui l'individualità coincideva con l'essenza universale**, benchè spoglia delle sue attuazioni negli altri individui, diversi da Adamo.

E infatti in ebraico *Adàm* è appunto l'uomo. Da qui tuttavia hanno preso pretesto alcuni per **negare l'individualità storica di Adamo e per sostenere (magari con la teoria del poligenismo) che il peccato originale è stato (ed è) il peccato non di una coppia realmente esistita, ma di una (o della) collettività. Il che però non è consentito dal dato della fede**⁶⁹.

195. Invece, per tentare una qualche spiegazione di questa unione individuo-specie, dobbiamo dire che **probabilmente in Adamo ed Eva - casi unici in tutta l'umanità, se ciò non vale anche per Cristo - esisteva una specie di identificazione tra la loro individualità e l'intera specie umana** (un po' come per Tommaso avviene negli angeli, ciascuno dei quali è una specie a sè); per cui, caduta la coppia originaria, l'intera umanità è caduta. Questo ci dice, tra l'altro, di quanto, in perfezione umana, la coppia primitiva superava l'attuale coppia decaduta.

Forse è per questo che Tommaso, oltre a riconoscere naturalmente che il peccato d'Adamo è stato un peccato suo personale, chiama tale peccato anche **“peccatum naturae”**: **un po' come se la stessa specie umana avesse peccato, quasi fosse stata, in Adamo, un solo individuo**; ed è per questo che, in certo senso, è come se in Adamo, tutti avessimo peccato.

Noi ereditiamo la colpa originale, in quanto ereditiamo la natura umana inquinata da quel peccato, un po' come – per usare un paragone di Tommaso – l'acqua che scaturisce da una fonte, se la fonte è inquinata, l'acqua stessa a sua volta è inquinata a causa dell'inquinamento della fonte.

196. Naturalmente, in ciascuno di noi, come dice il *Catechismo* (n.405), - **e questo è il secondo punto - questo peccato non comporta una “colpa personale”, perchè appunto non è un peccato nostro personale.** Se dovessimo concepire il peccato originale sul modello del peccato

⁶⁹ Per quanto riguarda l'**ipotesi poligenista**, essa, come è noto, è esclusa dall'enciclica di Pio XII *Humani Generis*, in quanto appunto incompatibile con il fatto che secondo la rivelazione l'umanità ha origine da una sola coppia e che il peccato originale si diffonde per generazione.

personale, cadremmo in un'assurdità e in un'ingiustizia insopportabili, assolutamente contrarie alla fede, perché non ha nessun senso essere colpevoli del peccato di un altro.

La colpa vera e propria del peccato originale, in quanto peccato personale di Adamo ed Eva (*peccatum originale originans*), ce l'hanno solo i nostri progenitori; noi non abbiamo nessuna colpa del peccato originale così inteso, anche se esso, come colpa a noi trasmessa (*peccatum originale originatum*) è in noi in se stesso e nelle sue conseguenze.

197. Dal che vediamo che è un **peccato profondamente diverso da quella che è la nostra comune concezione del peccato**, come atto personale che provoca una colpa personale. Qui può esser trasmessa la pena, ma non la colpa: per esempio nel caso di malattie ereditarie, che possono essere trasmesse da chi le ha contratte per un peccato da lui commesso. Ma è evidente che i discendenti non hanno nessuna colpa della malattia contratta⁷⁰.

Veramente si tratta di un **“peccato” del tutto sui generis o in senso analogico**, come dice il Catechismo. Ma peccato dalle conseguenze nefaste, perchè **genera in noi quella tendenza al peccato - tradizionalmente chiamata “concupiscenza” (*fomes peccati*) - che è all'origine di tutti i peccati che commettiamo nel corso della vita presente.**

198. **Il Battesimo cancella la colpa del peccato originale, ma non toglie del tutto queste sue conseguenze.** Certamente la tendenza a peccare non è ancora il peccato (come pensava erroneamente Lutero); tuttavia è indubbio che, data questa tendenza, inevitabilmente prima o poi si pecca, almeno con peccato veniale. Qui vale molto la pratica della penitenza e il sacramento della Confessione.

Indubbiamente, quanto maggiore è la grazia che possediamo e più intenso l'esercizio nella virtù, tanto di più le inclinazioni cattive s'indeboliscono e si rafforzano le virtù; ma le prime sostanzialmente restano per tutta questa vita, per quanto alto sia il grado di santità che possiamo raggiungere.

Anzi, la prima santità che Dio ci chiede quaggiù è quella di saperle umilmente riconoscere e di combatterle con sempre maggiore energia. La vita di quaggiù è soprattutto una battaglia: solo al paradiso è riservata la vittoria finale. E' un continuo lavoro: solo in paradiso ci sarà dato un vero riposo. E' un lungo processo di guarigione: solo in paradiso saremo completamente guariti. E' un lungo pellegrinaggio: solo in paradiso saremo arrivati. E' un lungo cammino di liberazione: solo in paradiso saremo totalmente liberati. E' un cammino sì di verità, ma sempre mescolato alle tenebre: solo in paradiso saremo nella piena luce. Qui ci sono solo le primizie, l'antipasto, per così dire: solo in paradiso ci sarà il banchetto.

199. Per questo afferma il Concilio di Trento: “Questo santo Sinodo riconosce e ritiene che nei battezzati resta la concupiscenza e il fomite (*fomes*)⁷¹; ma poichè queste cose restano per l'agone, non possono nuocere a coloro che non consentono e che virilmente resistono con la grazia di Cristo. Chè invece anzi, ‘chi avrà combattuto secondo le regole, sarà coronato’⁷² (II Tm 2,5)” (Denz. 1515).

⁷⁰ **Se fosse vero il karma (=legge di giustizia) proprio della reincarnazione**, sarebbe giusto esser puniti in una vita futura di una colpa commessa nella vita presente, perché l'anima che è nel corpo attuale è la stessa che si troverà in un altro corpo in una vita futura. Il guaio è che la dottrina della reincarnazione è falsa, sicchè, in realtà, chi vive dopo di me non può aver colpa di peccati che ho commesso io e quindi non deve esserne punito.

⁷¹ Stimolo, incentivo, spinta.

⁷² E' interessante notare il **taglio diverso dell'ascetica tridentina rispetto a quella del Vaticano II**: la prima mette in primo piano l'**elemento agonistico** e la lotta contro il mondo, da cui l'immagine della **Chiesa militante**; il secondo preferisce sottolineare l'aspetto della **prassi faticosa della fede - la Chiesa pellegrinante** - e il confronto o dialogo col mondo. **Due aspetti inscindibili della spiritualità cristiana**: guai a scegliere l'uno senza o contro l'altro. Nel primo caso finiremmo in una spiritualità cupa, dualista e aggressiva. Nel secondo cadremmo in un dialogismo ingenuo ed opportunistico, dimentico del soprannaturale e ripiegato sulle comodità del mondo presente.

200. **Ma come concepire una colpa che viene trasmessa ad un'altra persona?** Il dogma del peccato originale amplia il nostro concetto di colpa. Abituamente per la semplice ragione umana, la colpa è uno stato racchiuso nei limiti della coscienza individuale che l'ha commessa. Ora invece la dottrina del peccato originale ci insegna che può esistere una colpa trasmissibile o in qualche modo collettiva; ma non nel senso che molti abbiano commesso la stessa colpa: questo è normalmente alla portata della nostra ragione e della nostra esperienza. Si tratta invece di una sola colpa, una di numero, che viene tuttavia ad appartenere a molti individui. Penso che la soluzione di questo enigma la possiamo in qualche modo trovare rifacendosi alla considerazione precedente circa l'identificazione che in Adamo è esistita fra individuo e specie.

201. **In terzo luogo, il dogma del peccato originale ci fa meglio comprendere la portata dell'atto generativo umano**, il quale viene ad apparire non come un semplice dinamismo biologico, ma come il sostrato della condizione morale originaria dello stesso spirito umano, se è vero che la colpa originaria si trasmette per generazione. Non si tratta per nulla, come alcuni dicono, di fisicizzare quello che è un atto dello spirito (la colpa originaria).

I due piani ontologici – biologico e spirituale – restano distinti, per cui resta distinto l'atto biologico generativo dei genitori **dall'atto spirituale (inconscio e spontaneo), col quale essi trasmettono quella colpa che essi tuttora posseggono (se non battezzati) o hanno posseduto (se battezzati), il che, tra l'altro, mostra come la cancellazione della colpa operata dal battesimo non impedisce che anche l'anima del battezzato mantenga un certo stato di inquinamento, tale da provocare nel figlio l'esistenza della colpa originale.**

Dio crea pura l'anima del figlio; ma essa viene inquinata dai genitori, nati da Adamo peccatore, e ciò avviene nel momento del concepimento, nell'istante nel quale Dio crea l'anima: come essa dà forma al corpo, questi, essendo sostrato mediatore della colpa, fa sì che questa, proveniente dall'anima dei genitori (anche se battezzati), inquina l'anima del concepito.

202. **Per quanto riguarda lo stato di natura decaduta, c'è da dire che è una condizione di miseria ed anzi, di per sé, di perdizione, benchè non così grave come l'inferno⁷³.** In tale condizione l'uomo è privato dell'amicizia con Dio e della giustizia originale, è soggetto alla concupiscenza, alla sofferenza e alla morte, ed è destinato agli inferi dopo la morte, anche se la sua natura è capace, nonostante tutto, di compiere qualche bene. Ma questo bene non gli vale per rimediare al male fatto e per la salvezza.

Tuttavia Dio, nella sua misericordia, immediatamente dopo la caduta dei nostri progenitori, dà all'uomo una speranza di salvezza minacciando il demonio in questi termini: "Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno" (Gn 3,15). La tradizione della Chiesa vede in questa "stirpe della donna" che schiaccerà la testa al serpente una velata profezia del figlio della Beata Vergine Maria, Gesù, che appunto trionfando su Satana, libererà l'umanità dalla morte eterna, giusto castigo del peccato.

⁷³ Il castigo del peccato originale (gli "inferi") è meno grave dell'inferno del quale parla Cristo, perché peccare contro Cristo è più grave del peccato che Adamo ha commesso contro Dio, in quanto disobbedire a Cristo è peccare contro uno stato di vita – la figliolanza divina – superiore allo stato adamitico, la cui grazia non era ancora quella di Cristo. Cristo ha liberato Adamo dagli inferi; ma la pena dell'inferno è inespugnabile.

Il Concilio di Lione del 1274 ha detto che coloro che muoiono col solo peccato originale o in peccato mortale "mox in infernum discendere, poenis tamen disparibus puniendis" (Denz. 858). *Poenis disparibus* è stato riferito dai teologi alla differenza tra il limbo-inferi e l'inferno neotestamentario. Qui si usa pertanto il termine *infernum* per alludere anche al limbo-inferi. Sappiamo come oggi la Chiesa si stia orientando a credere che coloro che in passato si riteneva essere destinati al limbo, sono anch'essi oggetto - come si esprime il Catechismo (n.1261) - della "misericordia divina", come a dire che si salvano.

Insomma, dal limbo ci si può salvare, ma non dall'inferno, una volta che uno esce da questa vita in peccato mortale. Diverso è il caso della confessione sacramentale del peccato mortale nella vita presente: qui il perdono del peccato comporta anche la remissione della pena infernale, di per sé legata a questo peccato.

203. **La natura decaduta, indebolita ma non distrutta (come pensava Lutero), è tale da poter ancora dimostrare l'esistenza di Dio e compiere qualche bene mediante l'uso del libero arbitrio.** Ma queste opere sono del tutto insufficienti in ordine alla salvezza (e qui Lutero aveva ragione). **Per la salvezza occorre la fede, il Battesimo e la grazia di Cristo. Solo a queste condizioni le opere acquistano un carattere meritorio, in forza dei meriti di Cristo, in ordine alla salvezza.**

204. **Ricevendo la grazia che abilita all'esercizio delle virtù soprannaturali - fede, speranza e carità - e pone l'anima sotto l'influsso dello Spirito Santo, l'uomo resta nello stato di debolezza conseguente al peccato, ma ottiene la speranza della salvezza e, mediante la forza della grazia, comincia a guarire dalle ferite del peccato, mentre senza la grazia egli non sarebbe neppure capace di praticare convenientemente le virtù umane. Inoltre la grazia di Cristo eleva l'uomo alla condizione di "figlio di Dio", per la quale non solo recupera la perfezione umana perduta col peccato, esclusi i doni preternaturali, ma diventa "partecipe" della stessa vita divina ed erede della vita eterna.**

205. **In tal modo l'uomo raggiunge lo stato di natura redenta, per la quale, vivendo in grazia di Dio, egli viene a trovarsi in una condizione di vita - quella appunto di redento - che è superiore a quella stessa della quale godeva nel paradiso terrestre.** Ciò non significa, come ho già detto, che l'uomo riacquisti i doni preternaturali dei quali godeva in paradiso; **la natura resta sempre inclinata al male e peccatrice, ma la grazia, se l'uomo le è fedele, lo conduce gradualmente alla guarigione ed alla libertà e, fin da questa vita, gli fa pregustare, in Cristo, la condizione di "figlio", alla quale Adamo non poteva ancora accedere, perchè questa condizione soprannaturale ci è stata meritata dall'opera della redenzione compiuta da Cristo.**

206. **La vita di grazia, su questa terra, è il germe e l'inizio della gloria immortale, alla quale siamo chiamati nella vita futura dopo la morte.** Così lo stato di natura redenta è la preparazione e l'incoazione, in questa vita mortale, della beata condizione d'immortalità propria del paradiso, condizione che corrisponde al destino finale dell'uomo voluto da Dio, come termine alla storia terrena, per cominciare un'altra "storia", trascendente e misteriosa, quella che possiamo chiamare "storia della felicità".

La beatitudine di questa condizione finale - lo stato glorioso - dipenderà sostanzialmente dalla visione diretta ed immediata dell'essenza divina, Padre, Figlio e Spirito Santo, per l'eternità. Questa condizione è raggiunta immediatamente dopo la morte, se l'anima è dovutamente disposta e purificata. Se essa è in grazia, ma bisognosa ancora di purificazione, va in **purgatorio** (cf *Catechismo*, n.1030s, 1472), e vi resta finchè è del tutto purificata; dopodichè viene ammessa al paradiso. Se invece al momento della morte si trova priva della grazia - cosa che non può avvenire se non per sua grave colpa - essa precipita **nell'inferno** (cf *Catechismo*, nn.834; 1033s.;1861).

207. **Tra la morte dell'individuo e la risurrezione del suo corpo alla Parusia di Cristo, il cui momento ci è ignoto, intercorre, secondo la fede cattolica, un intervallo di tempo** (cf *Catechismo*, nn. 668-679; 988-1004;1021-1029;1038-1050). Ora, vi sono oggi alcuni, come per esempio **K.Rahner**⁷⁴, **i quali sostengono che per le anime dei defunti, che hanno ormai trascorso la temporalità e vivono nel l'eternità di Dio, questo intervallo di tempo non esiste, ma, come esse lasciano il corpo, immediatamente si sentono rivestite del corpo glorioso della risurrezione. L'intervallo di tempo, quindi, per Rahner, varrebbe per noi, che siamo ancora immersi nel tempo della storia presente, ma non varrebbe per i defunti.**

⁷⁴ cf il mio articolo *La risurrezione del corpo*, in *Sacra Doctrina*, 1, 1985, pp.81-103.

208. **Questa dottrina, che riscuote oggi un certo credito, si presenta a tutta prima come segnata da un'alta spiritualità, mettendo avanti la trascendenza dell'eterno sul temporale.** Senonchè, invece, simile teoria, per una serie di ragioni che vado ad esporre, non possiede affatto tutta quella elevatezza spirituale che di primo acchito parrebbe possedere, ed anzi risulta **falsa e contraria allo stesso Simbolo della Fede⁷⁵, il quale ci presenta la resurrezione dei morti come evento posto nel futuro, non un supposto “futuro-per-noi”, quasi il tempo fosse un'apparenza soggettiva, ma per il futuro in sé⁷⁶**, giacchè i dogmi non trattano di apparenze soggettive, ma di realtà oggettive, indipendenti dal soggetto, perché non sono create dal soggetto umano, ma da Dio.

209. **Alla suddetta teoria si possono fare le seguenti obiezioni.** Innanzitutto bisogna dire che parte da un **concetto sbagliato del tempo, quasi esso sia un qualcosa di relativo al soggetto.** Né varrebbe rifarsi alla teoria einsteiniana del tempo, dato che essa non si propone di dirci che cosa è il tempo, compito, questo, esclusivo della cosmologia filosofica, mentre lì si tratta di fisica sperimentale. **La teoria einsteiniana non si propone di dirci che cosa è il tempo, ma, come si conviene alla fisica, di fornirci un metodo per misurarlo a livello di distanza e movimenti astronomici.**

Il tempo non è una mera apparenza soggettiva, estranea alla “realtà”, ma anche il tempo è realtà, benchè non così consistente come la realtà spirituale, che è posta al di sopra del tempo. Il tempo è legato alla corporeità, per cui, indubbiamente, se questa manca, il tempo non c'è. In tal senso è vero che le anime dei defunti sono fuori dal tempo; ma anch'esse, in quanto enti finiti, sono soggetti ad una **durata**, detta “**eviternità**”, e ad una successione di atti, propri dell'attività delle sostanze spirituali.

210. Ora, **anche l'eviterno comporta un futuro, ossia un non-ancora-attuato, il quale corrisponde allo svolgersi del tempo su questa terra. L'uno e l'altro avanzano assieme, benchè in modo diverso, verso il momento finale, la Parusia:** il tempo, lentamente e faticosamente in mezzo alla traversie della vita presente; l'eviterno, velocemente e piacevolmente, come proprietà dello stato di beatitudine. Quindi, **non solo noi quaggiù, ma anche i beati del cielo siamo in attesa della Parusia e della risurrezione della carne**, allorchè dovrà sorgere ancora il tempo in una forma trascendente, giacchè il corpo, anche se corpo glorioso, non può esistere fuori del tempo.

Soltanto Dio, in quanto eterno, ha davanti a sé il futuro come fosse presente, giacchè ogni cosa è virtualmente nella sua Essenza divina; **ma anche Dio stesso, benchè non attenda nulla che per Lui non sia già in atto, sa distinguere benissimo il presente dal futuro.** E quindi in tal senso si può dire che anche per Lui esiste il futuro. Ma supporre, col pretesto dell'ingresso nella “vita eterna”, che anche i beati si trovino in queste divine condizioni, vuol dire confondere l'uomo con Dio.

211. **Seconda considerazione. Quando diciamo che le anime dei defunti hanno abbandonato la dimensione del tempo e si trovano in quella dell'eterno, dobbiamo distinguere. Esse certamente non appartengono più alla temporalità terrena; ma ciò non vuol dire che esse siano completamente estranee alla temporalità.**

In realtà esse **mantengono un certo rapporto col tempo**, ed anzi proprio col tempo di questo mondo, sia perché, in forza della **comunione dei Santi** nel Corpo mistico di Cristo, mantengono rapporti con noi quaggiù e noi con loro, e sia perché esse sono destinate a riassumere

⁷⁵ *Et iterum VENTURUS est iudicare vivos et mortuos.*

⁷⁶ C'è infatti chi asserisce, nel vano tentativo di mettere assieme il dettato di fede con le proprie idee, che il “**futuro**” del Credo vale per noi su questa terra, ma non vale per chi va in paradiso. Al contrario, il **tempo è una realtà oggettiva, perché legata all'oggettività dell'universo** (dove c'è il cielo e la terra), e quindi vale per noi come per loro, anche se certo in modo differente, tanto che per le anime dei defunti non si dà propriamente una durata temporale, ma, come si dice in teologia, “eviterna” (che però non è l'eternità, attributo proprio solo di Dio). Pensiamo per esempio alla durata del purgatorio. Cristo tornerà in un dato momento del tempo futuro, che è **il medesimo per noi e per loro.** Quindi **tanto noi che loro siamo in attesa**, benchè la loro attesa sia molto più leggera della nostra.

quel corpo che hanno lasciato nel sepolcro, come insegna lo stesso Concilio Lateranense IV: **“Tutti risorgeranno col loro proprio corpo, che hanno adesso”**(Denz. 801). Del resto Gesù stesso, come sappiamo, risorgendo, ha ridato vita al suo corpo depresso nel sepolcro.

Né vale l'obiezione di coloro che citano il caso di coloro la cui salma è completamente distrutta, dissolta o dispersa, e la cui materia è stata assunta da altri viventi o da non viventi. E' un'obiezione di corte vedute, che non tiene conto dell'onnipotenza divina, né sta a noi risolvere questo arduo problema.

212. **Terza considerazione.** E' vero che le anime dei defunti sono nella dimensione dell'eternità; ma attenzione al panteismo: i beati, certo, vedono Dio, sono uniti a lui, ma non sono Dio! Partecipano sì della scienza divina, ma non l'hanno di per sé o per essenza! Il loro sapere è sempre sapere di creatura, per quanto sapere illuminato dalla visione beatifica.

Ora è solo per la scienza divina, creatrice del tempo, che anche il futuro, restando tale, è tuttavia a lei noto e presente. Il fatto che i beati vedano Dio non vuole affatto dire che essi acquistino la sua stessa **“vista” sul tempo**. Il futuro, per loro, è quindi futuro, non esattamente ed univocamente come per noi, anche se in certo modo analogo.

Si potrà dire, penso, che è **un futuro che “non pesa”**, un futuro in qualche modo **“vicino”** - il regno di Dio è più vicino a loro che a noi⁷⁷ -, ma futuro è e futuro resta: **sia loro, quindi, che noi, siamo in attesa del ritorno del Signore**: loro, in un'attesa certa, dolce e veloce, nella perfetta pace, senz'alcuna noia, tensione o impazienza; noi, nel faticoso avanzare incespinando, nell'incertezza, nel timore e nell'inquietudine, nel tempo che sembra non passare, anche se sollevati e confortati dalla fede e dalla speranza, e motivati dall'esercizio della carità.

213. **Quarta considerazione.** La teoria della risurrezione immediata è contraria alla nozione stessa di **“risurrezione”**, la quale comporta che risorga la medesima persona che è distesa o sdraiata. In ebraico si usa lo stesso termine che adoperiamo per dire **“alzarsi da letto”** o **“svegliarsi”**; essa quindi comporta che l'**anima riprenda il proprio corpo** che ha lasciato su questa terra o - il che è lo stesso - che il **corpo che ha perso vita la riacquisti** per il fatto che la sua anima torni ad animarlo.

Ora è chiaro che, dopo la morte, il corpo resta morto e non risorge affatto (tranne casi miracolosi). Allora, per ammettere la teoria rahneriana della risurrezione immediata⁷⁸, **occorre supporre che Dio, subito dopo la morte del soggetto, gli crei un altro corpo** - il corpo risorto -, un doppio celeste del precedente, mentre il precedente resta evidentemente nella tomba. Il che appare contrario all'insegnamento citato del Concilio Lateranense IV oltre che filosoficamente assurdo, dato che è impossibile che un'anima umana abbia contemporaneamente due corpi, sia pur morto uno di essi⁷⁹.

Inoltre appare qui, come preannunciato, che **non si tratta di vera risurrezione del medesimo individuo, ma di creazione di un altro individuo**: il corpo risorto dovrà essere evidentemente creato dal nulla da Dio, e non potrà essere il corpo del defunto. E il corpo nel

⁷⁷ Anche per loro il Regno non è ancora totalmente raggiunto, appunto perché manca la risurrezione.

⁷⁸ **Più sottile, ma non meno errata, è la teoria di coloro che vorrebbero distinguere ciò che appare o sembra a noi quaggiù e ciò che accade ai beati (che è la verità):** a noi sembra che il defunto nella tomba debba ancora risorgere; ma in realtà, se fossimo con lui nell'al di là, lo vedremmo già risorto. Il vizio di questo discorso lo abbiamo già visto: considerare ciò che appare quaggiù (quindi lo stesso dettato dogmatico) come un'apparenza, che è smentita da quella realtà che però è vista solo dai beati. Come se la verità fosse tutta di là e quaggiù ci fossero solo sogni, ombre, sembianze ed illusioni. Questo è induismo, non è cristianesimo. **La verità dell'al di là è solo la pienezza di quella verità che ci è già data adesso: questa è la vera filosofia e questo è il vero cristianesimo.**

⁷⁹ **Un'anima non può riferirsi a due corpi simultaneamente**, uno vivo (il corpo “risorto”) e uno morto (quello che ha abbandonato con la morte), **perché ciò compromette la realtà dell'individualità**, la quale per sua essenza è qualcosa di irripetibile (*in-dividuum*=non-divisibile=non moltiplicabile): **ogni corpo umano è essenzialmente diverso da un altro**, in quanto informato da un'anima diversa, per cui si hanno due persone. Per questo è impossibile che una sola anima abbia due corpi diversi: sarebbe come dire che **una sola persona può essere due persone**. L'uno e il due si escludono a vicenda sotto lo stesso rapporto.

sepolcro che cos'è? Un rifiuto di cui liberarsi? Ecco sorgere la dottrina della reincarnazione e il dualismo platonico-indiano.

214. **Quinta considerazione.** La detta teoria è contraria anche alla nozione di “anima separata”, che è dottrina di fede, come emerge per esempio dalla liturgia dei defunti - e la liturgia, come è noto, è luogo teologico -, ma soprattutto è legata al dogma dell'immortalità dell'anima. Infatti che vuol dire questo dogma? Che alla morte del corpo, l'anima continua a vivere. E come? Evidentemente, separata dal corpo, dato che esso è morto.

215. **Sesta considerazione.** Se la detta teoria fosse vera, che senso avrebbero le Messe per i defunti? Infatti esse vengono celebrate per suffragare l'anima del defunto, nel caso essa si trovi in purgatorio. Ma se il defunto è già risorto, non sarà più in purgatorio, dato che questo cesserà alla risurrezione dei morti. Allora vorrà dire che **quando si celebra la Messa per un defunto, la si celebra per uno che è già risorto.** Che senso ha, allora, celebrare una Messa con tale intenzione?

Ma - si dirà forse - si celebra la Messa in considerazione di come vediamo le cose quaggiù. Va bene, ma se questo vedere le cose in tal modo significa fermarsi sul piano delle apparenze e non cogliere la realtà, **il celebrare la Messa per un'apparenza e non per la realtà è un'irriverenza e una profanazione del rito eucaristico.**

216. **Settima considerazione.** Pio XII, nella Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* del 1.XI.1950, nella quale proclama il **dogma dell'assunzione di Maria in cielo**, dichiara che **la sua glorificazione corporea è “quasi la corona suprema dei suoi privilegi”** (Denz. 3902). Ma se ciascuno di noi è chiamato a ricevere la glorificazione del corpo immediatamente dopo la morte, questo fatto non sarà più un privilegio di Maria.

E difatti **Rahner**, coerentemente con la sua tesi, afferma proprio questo, e cioè che **tutti siamo chiamati, come Maria, ad essere “assunti” in cielo dopo morte.** Ora ciò contraddice evidentemente quanto Pio XII ha dichiarato a riguardo di Maria. E dunque il sostenere l'immediata glorificazione del corpo dei salvati dopo morte è in conflitto col dogma dell'Assunta.

217. Per tutti questi motivi, dunque, la **detta teoria appare assurda ed anche contraria a diversi dati di fede**, soprattutto all'immortalità dell'anima, al dogma dell'Assunta, alle Messe per i defunti ed al fatto che il Ritorno di Cristo non c'è ancora stato. Il fatto che le anime dei defunti dimorino in qualche modo nell'“eternità” è vero, ma va inteso con le precisazioni che ho detto, per non metterci contro verità di fede insegnate dalla Chiesa.

218. **Bibliografia sull'escatologia** — A.Carmagnola, *Il purgatorio*, Ed.SEI,Torino 1934; A.Arrighini, *Credo in vitam aeternam*, Ed.Marietti, Torino 1935; AA.VV., *L'Inferno*, Ed. Morcelliana, Brescia 1953; L.Ciappi, *La predestinazione*, Ed.Studium, Roma 1954; A.Rudoni, *Escatologia*, Ed.Marietti, Torino 1972; *L'annuncio dei novissimi. Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, della Congregazione per la Dottrina della Fede, col commento di A.Rudoni, Ed.Paoline 1980; B.Sesboüé, *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Ed.Paoline 1992; B.Mondin, *Gli abitanti del cielo*, Ed.ESD, Bologna 1994; C.Pozo, *Teologia dell'al di là*, Ed.San Paolo 1994; F.-J.Nocke, *Escatologia*, Ed. Queriniana, Brescia 1997; J.L.Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Ed.Borla, Torino 1998; E.Lavatori, *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007.

12. Natura umana e persona umana

219. E' sorprendente come il **linguaggio biblico**, nonostante la sua **povertà terminologica**, abbia comunicato e comunichi all'umanità una dottrina talmente **ricca di virtualità semantiche e concettuali**, che essa ha generato e genera nel corso dei secoli sempre nuove esplicitazioni e sempre nuovi approfondimenti, che richiedono l'invenzione e l'uso di sempre nuovi vocaboli, che arricchiscono continuamente il vocabolario e i concetti della filosofia, della teologia e del dogma.

220. Questa osservazione vale, tra i vari temi trattati dalla Bibbia, anche per la concezione dell'uomo, e mi riferisco in modo speciale alle due nozioni di "**natura umana**" e "**persona umana**", per le quali nell'ebraico biblico non vi sono espressioni corrispondenti. Eppure, come insegna la storia dell'esegesi biblica e del dogma, queste due nozioni fondamentali per l'antropologia e per l'intera teologia, **sono state elaborate progressivamente, faticosamente, ed a volte drammaticamente**. Si pensi alle lotte dottrinali dei primi secoli del cristianesimo -, in circostanze nelle quali le discussioni erano talmente accese, da mettere a volte a repentaglio la vita degli stessi contendenti, sempre nell'intento (a volte sincero, a volte pretestuoso) di **rifarsi alla rivelazione biblica e di interpretarne in maniera migliore il contenuto dottrinale, o di escludere certe nozioni, come spurie, dal testo sacro**.

221. Ma, un'altra cosa che, con speciale riferimento a **queste due nozioni**, è motivo per noi di meraviglia, ma anche di utili riflessioni, è che esse, benchè di per sè riferite all'antropologia, **non sono state elaborate e definite dal Magistero della Chiesa in occasione di indagini sulla nozione biblica dell'uomo, ma bensì nell'intento di esprimere** in modo chiaro, che non desse adito ad equivoci od errori, **i due grandi misteri cristiani dell'Incarnazione e della SS.Trinità**.

Questi fatti capitali della storia del pensiero umano ci mostrano così quanto sono vere quelle parole del divino Maestro, quando ci ricorda che se veramente vogliamo trovare la nostra "vita", dobbiamo "perderla" per Lui e che se ci "dimentichiamo" per cercare innanzitutto il "regno dei cieli", quello è proprio il momento in cui lo stesso Padre celeste si prende cura dei nostri interessi materiali e spirituali, come a dire, della dignità della nostra natura e della nostra personalità umana.

222. Così la Chiesa, dimenticando se stessa e la sua umanità, **ha cominciato col definire le verità di fede cristologiche e trinitarie: ma nel far questo è venuta in maggior luce la verità sull'uomo e sulla Chiesa stessa**: cosa che è possibile seguire nello sviluppo e negli interessi dogmatici dei secoli seguenti: nei Concili medioevali emerge la dogmatica antropologica; con l'inizio dell'età moderna si chiarisce la prassi cristiana (Concilio di Trento); infine, col Concilio Vaticano II, la Chiesa, come disse Paolo VI, ha preso coscienza di se stessa.

223. **Si potrebbe aver l'impressione che il compito dottrinale della Chiesa sia compiuto**. E invece la **Parola di Dio è un tesoro inesauribile, che ci presenta sempre nuovi aspetti**. Inoltre, **già dall'Ottocento hanno cominciato a ritornare gli antichi errori**, per cui il Concilio Vaticano I si vide obbligato a tornare sul problema dell'esistenza di Dio o della scienza teologica, all'epoca del modernismo S.Pio X dovette chiarire concetti fondamentali come quello della conoscenza, della fede, della verità, del dogma e della rivelazione; Pio XII nell'*Humani Generis* dovette correggere antichi errori filosofici e teologici; e negli ultimi decenni, dopo un Concilio straordinariamente ricco di dottrina - chi lo avrebbe immaginato? - sono risorte antiche eresie cristologiche, trinitarie ed antropologiche che hanno obbligato la Chiesa a ripetere e chiarire dottrine che pareva dovessero essere pacifiche ed acquisite per sempre.

224. **Questo travaglio millenario della Chiesa** nello sforzo di chiarire il senso della Scrittura e i contenuti concettuali ivi presenti, ha portato la Chiesa stessa, attraverso i suoi teologi, i

suoi filosofi, i suoi pastori e i suoi concili, ad **utilizzare, dopo un prudente vaglio, i valori del pensiero pagano razionalmente solido, al fine di interpretare, spiegare ed esplicitare i divini insegnamenti della Sacra Scrittura.**

E' così che nel linguaggio del dogma e della teologia cristiana cominciarono ad entrare, in un significato tecnico ben preciso, alcuni termini (e concetti corrispondenti), come quello di "physis", corrispondente al latino "natura", "usia", corrispondente ad "essentia" o "substantia", ed "hypostasis" e "pròsopon", corrispondenti a "persona" o "subsistentia". Il termine *substantia* sarà poi usato dalla filosofia e teologia cristiane per designare anche la persona, in quanto sussistenza (*subsistentia*) di una *substantia spiritualis*.

Mentre *hypòstasis*, che pure filologicamente corrisponde a *substantia*, resterà sempre, nella teologia greca, come designazione della persona, per cui l'essenza o natura sarà indicata sempre e solo da *physis* o *usia*. Quanto alla nozione di *subsistentia*, non è stata coltivata dalla teologia greca, ma solo da quella latina, ed in particolare dalla scuola tomista, che distingue appunto persona e sussistenza.

225. Anzi il termine "sussistenza" non solo non esiste nella Bibbia, ma non esiste neppure nella filosofia greca e in nessun'altra filosofia, all'infuori di quella cristiana, per cui si può considerare come apporto originale al pensiero umano da parte della filosofia e della teologia cristiane, soprattutto tomiste.

Sono infatti rimasti famosi, nella scuola tomista, dagli inizi (cf per esempio il Capreolo) fino ai nostri giorni⁸⁰ i dibattiti sulla natura della sussistenza in rapporto all'essenza della persona. Quanto al termine "subsistentia", esso manca nel latino classico, nel quale però abbiamo il verbo "subsistere", col significato di "restar fermo, restar saldo, rimanere, resistere".

Il sostantivo compare invece nella teologia scolastica per opera di Rufino, scrittore ecclesiastico vissuto dal 345 circa al 410, il quale introdusse il termine per rendere il greco *hypòstasis*, che secondo lui non era reso abbastanza bene da "substantia", per il fatto che questo termine implica l'idea di un "soggetto" che "sottostà" (*substare*) agli accidenti, e pertanto *substantia* non si attaglia a Dio, che non ha accidenti⁸¹.

226. Agli inizi *subsistentia* era quasi sinonimo di *substantia*, e questo, a sua volta, veniva quasi usato come sinonimo di *essentia* (da questa identificazione sorge il termine dogmatico "consustanziale", *consustantialis*, per dire che il Figlio è "della stessa essenza" del Padre)⁸². Il termine "consustanziale" è restato, però, come ho detto, nella teologia cattolica; il termine "sostanza" (*substantia*), probabilmente con Boezio, ha cominciato ad essere associato alla nozione di persona e non a quella di essenza (o natura).

Famosa infatti è restata la **definizione boeziana della persona: "rationalis naturae individua substantia"**, dove questa "substantia" è certamente la "sostanza" nel senso di ente sussistente, ma probabilmente significa soprattutto la **sussistenza della natura individua**. Quest'ultima, a sua volta, nella teologia scolastica, coinciderà con la "sostanza prima", di aristotelica memoria, mentre la sostanza "seconda" è l'essenza universale o specifica, astrabile dall'intelletto.

⁸⁰ Cf il libro del Padre Umberto Degl'Innocenti, e A. Boccanegra, *L'uomo in quanto persona, centro della metafisica tomista*, estratto dalla rivista *Sapienza*, a.XIII (1969), nn. 3-4, pp. 410-513, Edizioni Domenicane Italiane. Questi approfondimenti, che a tutta prima possono sembrare troppo sottili, erano in realtà dettati dal bisogno di **fondare la dignità e la consistenza ontologica propria della persona, il suo nucleo centrale universale e permanente**, tale da poter giustificare qualunque tipo di persona, al di là di tutte le sue modalità e di tutti suoi rivestimenti accidentali, per quanto importanti proprio nel determinare la dignità della persona, come le stesse facoltà dell'intendere e del volere: al di là di esse si voleva **evidenziare l'essere proprio della persona**.

⁸¹ Tuttavia il Concilio Vaticano I lo ha usato parlando di Dio: "Una singularis simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis" (Denz. 3001).

⁸² Invece la *transustanziazione* fa riferimento alla sostanza come soggetto o sostrato degli accidenti (del pane e del vino).

227. Così nella teologia scolastica medioevale la “subsistentia” comincia a presentarsi come il modo d’essere proprio della sostanza, ed in particolare della sostanza spirituale, che è la persona: il sussistere di una sostanza spirituale (incorporata, se è umana, incorporea, se angelica o divina). **La sussistenza comincia quindi a distinguersi dall’“inerenza”**: la prima è il modo d’essere proprio della sostanza; la seconda, invece, è il modo d’essere degli accidenti: la sostanza (completa ed individuale, cioè la sostanza prima) “sussiste”, mentre gli accidenti della sostanza “ineriscono” alla sostanza stessa come a loro soggetto o supporto.

228. La “persona” diventa il nome della sostanza individua (o prima) spirituale; la sostanza sussistente infraspirituale (l’elemento chimico, la pianta, l’animale) riceve invece, nella filosofia scolastica, il nome di “supposito” (*suppositum*). Esistono allora tre gradi ontologici della personalità:

1° **la persona umana, sussistenza di una natura composta di materia (corpo) e forma (anima)**: può essere completa, con anima e corpo (persona vivente) o incompleta (anima separata del defunto);

2° **la persona angelica (angelo o demonio), che è la sussistenza di una sostanza puramente spirituale creata**. E’ una pura forma finita sussistente senza materia;

3° **la persona divina, che è la sussistenza della sostanza o essenza divina (Dio Uno) o della Relazione divina (Dio Trino)**. La persona divina nel primo senso è la natura divina così come può essere scoperta dalla sola ragione naturale come causa del mondo (persona in senso metafisico); la persona divina nel secondo senso è la persona **trinitaria** (Padre, Figlio e Spirito Santo), che è oggetto della fede.

229. **La persona umana è la sussistenza o esistenza di una natura umana singola o individua. La natura umana può essere considerata come “specie” o essenza universale (astrabile dagli individui concreti) o come natura individuale**: la persona è il sussistere di una individualità umana. La persona è l’individuo concreto ed esistente: è, per esempio, Pietro o Paolo. **La natura, invece, è ciò per cui o che fa sì che la persona sia un essere umano.**

La natura individuale è in noi ciò per cui la persona possiede la natura concretizzata secondo proprietà ed accidenti caratteristici di quella persona e quindi originali, unici, irripetibili e incomunicabili. In tal senso nella filosofia scolastica si dice che la **persona è un’entità “incomunicabile”**: non dal punto di vista dell’agire, ché anzi caratteristica dello spirito, sotto questo aspetto, è proprio la capacità di comunicazione e di comunione, ma dal punto di vista dell’essere o della sostanza, che ha una sua propria identità diversa da quella di ogni altra persona e quindi incomunicabile, cioè non universalizzabile.

230. **La persona mantiene e deve conoscere e mantenere il proprio essere e le proprie caratteristiche ontologiche ed operative**. Così essa è fedele a se stessa per essere fedele agli altri e compiere la propria specifica missione che Dio le ha affidato. Essa anzi deve difendere la sua identità contro il tentativo da parte di altri di strumentalizzarla, opprimerla o deformarla. Essa ha la responsabilità di **custodire il proprio io** da interferenze estranee che possono metterlo in pericolo: solo Dio, che l’ha creata, ha il diritto di plasmare questo io e la persona deve docilmente accogliere gli interventi e gli influssi divini.

Ma nel contempo, **attitudine, vocazione, dovere e felicità della persona sono quelli di ampliarsi nel retto agire**: l’apertura all’altro e soprattutto a Dio, accogliere l’altro e donarsi all’altro nell’amore e nel servizio. In tal modo essa, con l’esercizio dell’intelletto e della volontà e l’acquisto delle virtù, allarga i propri confini naturali e **fa propria intenzionalmente l’esistenza di altre persone** nell’esperienza del dialogo e della comunione interpersonale. L’io diventa il tu e il noi.

La persona non deve dissolversi nel rapportarsi agli altri: sarebbe un falso rapporto, dannoso a lei ed agli altri. Ma, per mantenere la propria identità, non deve neppure imporla agli altri, ma rispettarli e accettarli nella loro diversità.

231. **La natura specifica è ciò per cui Pietro è uomo, possiede l'umanità; è ciò per cui di Pietro si può dare una definizione secondo la sua essenza specifica.** Risponde alla domanda: **che cosa è Pietro?** Ma la **natura specifica si concretizza, nell'esistenza, come natura individuale sussistente.** Nasce allora la domanda: **chi è Pietro?** Essa suppone, qui, Pietro non solo come natura ma anche come persona: **il "che cosa" si riferisce alla natura; il "chi" alla persona.**

La natura non sussiste da sé, ma nella persona. Ciò che sussiste come persona non è l'essenza o natura di Pietro, ma è Pietro, ossia quel soggetto con quella natura (specifica e individuale). Ecco perchè io posso dire: **io ho una natura: ma non posso dire: io ho una persona, ma bensì: io sono una persona.** La **natura non è il soggetto, ma una proprietà del soggetto:** per questo nella predicazione si usa il verbo avere. Invece la **persona è il tutto del soggetto,** sicchè nella predicazione s'identifica col soggetto. Per questo nella predicazione si usa il verbo essere, che identifica soggetto e predicato: Pietro è una persona. Così **posso dire: io sono un uomo (che qui significa persona); ma non posso dire: io sono l'umanità (che significa la natura individuale o specifica).**

232. **La mia persona è il mio io in quanto ho consapevolezza della mia persona. Tuttavia la persona non coincide esattamente con l'io: l'io è il concetto che sorge quando la persona prende coscienza di sé.** Ma perché esista la persona non occorre che essa abbia coscienza di sé: essa esiste prima e indipendentemente dall'autocoscienza. **Qui sta l'errore della concezione idealistica della persona:** nel risolvere la persona nell'io, trascurando la dignità di quelle persone che per vari motivi non possono dire: io. **La persona non è creata dall'autocoscienza, ma è creata da Dio.**

233. Con tutto ciò certamente il **mio io è la mia persona, il tutto di me; la mia natura, invece, è una parte,** benchè riferita al tutto esistenziale. Ma **anche la natura è un tutto,** dal punto di vista dell'essenza. Infatti, quando definisco l'uomo come animale ragionevole, ho detto tutto l'essenziale: non c'è nulla da aggiungere.

Ma se devo definire l'uomo come persona, devo aggiungere alla natura individuale la sussistenza di questa natura, che riguarda l'essere in sé o sussistere, che è l'essere della sostanza o del soggetto.

234. **La natura specifica è ciò per cui Pietro è uomo; la natura individuale è ciò per cui Pietro è Pietro. Invece la persona di Pietro è ciò per cui Pietro sussiste come individuo concreto.** La persona è un tutto concreto sussistente ed attualmente esistente oppure atto ad esistere. La natura, invece, è per sé un semplice possibile, un pensabile, che può sussistere in una persona, oppure può essere solo pensata.

Anche la persona, evidentemente, può essere solo pensata; ma allora acquista la modalità di una natura – l'essenza della persona – concepita sempre come un esistente concreto. **Mentre la persona di fatto esistente viene definita come un soggetto spirituale in sé esistente, la definizione della persona sarà allora questa: soggetto spirituale atto a sussistere.**

235. **Mentre la natura di Pietro esiste solo nella sua persona, la persona di Pietro, ossia Pietro esiste in sé o sussiste da sé.** La natura di Pietro può avere una certa sussistenza propria e indipendente dalla persona solo nel pensiero.

La natura specifica - l'umanità, ossia l'esser uomo - si può definire. La natura individuale e la persona si possono solo descrivere, ritrarre, immaginare, fotografare; non si possono propriamente definire. Noi possiamo cogliere la loro singolarità intellegibile solo mediante il senso

e risolvendola nel senso. Per poterla definire, avremmo bisogno, invece, di astrarre dall'individuale, ma proprio così facendo perdiamo la sua peculiarità⁸³.

Non sembra inconveniente supporre **un apposito atto dell'intelletto, col quale possiamo tuttavia cogliere l'intelligibilità singolare della persona**, anche se il contenuto di questa conoscenza non può essere adeguatamente espressa in termini verbali, essendo essi per loro natura espressioni di concetti universali. Si tratta di quell'intuizione intellettuale che in fenomenologia si chiama *Einfühlung*.

236. La distinzione fra natura e persona è sorta inizialmente, come ho detto, per dirimere le controversie cristologiche e trinitarie ed illuminare in qualche modo concettualmente questi grandi misteri della fede, ma successivamente e si potrebbe dire solo recentemente - soprattutto in questo secolo, con il **movimento cosiddetto "personalistico"** in antropologia e in morale - è iniziata una seria riflessione, tra filosofi e teologi cristiani, circa il valore e la dignità della persona umana, in polemica con una considerazione troppo astratta e fissista della natura e per un approfondimento e un chiarimento delle condizioni concrete dell'esistenza e dell'agire dell'uomo e della loro intelligibilità.

Il difetto di un certo personalismo è stato quello di fraintendere il vero significato della natura umana, quasi essa sia o un qualcosa di meramente astratto o un dato fenomenico e biologico estrinseco alla "persona" intesa come "spirito" o "coscienza" alla maniera di Cartesio, Kant ed Hegel, salvo poi a storicizzare e concretizzare talmente questa "persona", da perdere di vista i valori universali e perenni della natura umana e della legge morale naturale⁸⁴.

237. La distinzione fra natura e persona, soprattutto se facciamo intervenire la nozione di sussistenza, può sembrare eccessivamente sottile o quasi insolubile. Riprova di ciò è il semplice fatto delle numerose e non sopite controversie secolari alle quali il problema ha dato luogo tra specialisti in materia non solo fuori della scuola tomista, ma anche al suo interno. La Sacra Scrittura certo non entra in discussioni del genere, e a tutta prima essa pare estranea persino alla semplice distinzione nozionale fra persona, sussistenza e natura.

238. Per comprendere allora come queste nozioni siano presenti nella Bibbia, dobbiamo ricordarci di una caratteristica comune delle nozioni metafisiche e trascendentali, ossia che, salvo poche eccezioni, esse non sono altro che l'affinamento e la precisazione di nozioni spontanee, originarie ed intuitive, frutto della ragione naturale elementare.

Queste nozioni trovano una rispondenza ed un'espressione immediata nelle strutture fondamentali del linguaggio, già da quello infantile, tanto che esiste, soprattutto in Inghilterra, una scuola che sta scoprendo o riscoprendo la metafisica mediante una semplice analisi del linguaggio comune.

Nel linguaggio biblico, come in ogni forma di espressione letteraria, troviamo queste strutture fondamentali del linguaggio pressochè comuni a tutte le lingue, appunto perchè **riflettono il modo metafisico e spontaneo di pensare, proprio della mente umana**, indipendentemente da qualunque cultura o grado di civiltà: esse si manifestano sin dalla infanzia non appena inizia l'uso di ragione.

⁸³ Circa il problema dell'intelligibilità della persona, cf le mie dispense "La conoscenza del singolare in Guglielmo di Ockham e Tommaso d'Aquino", STAB, Bologna 1995.

⁸⁴ Cf R.Pizzorni, *Filosofia del diritto*, Città Nuova Editrice, Roma 1971; J.Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985; *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1977; l'enciclica "Veritatis splendor" di Giovanni Paolo II del 6.VIII.1993; le mie dispense di Etica generale, c.IX, AA.1993-1994. Sulla questione del personalismo, cf *Il personalismo*, a cura di A. Rigobello, Ed.Città Nuova, Roma 1975; E.Mounier, *Il personalismo* Ed.AVE, Roma 1964; B.Häring, *La morale è per la persona*, Ed.Paoline 1973; Karol Wojtyła, *Persona ed atto*, Libreria Editrice Vaticana,1982.

239. **I modi espressivi correnti, che indicano** in forme elementari ma non meno profonde **la distinzione tra natura e persona, si trovano naturalmente anche nella Bibbia e sono le seguenti:**

1. il **nome proprio** indica la persona; il **nome comune** indica la natura;
2. l'**articolo indeterminato** (“un uomo”) indica la persona; l'**articolo determinato** (“l'uomo”) indica la natura;
3. il nome **concreto** (“uomo”) indica la persona; il nome **astratto** (“umanità”) indica la natura;
4. i **pronomi personali** indicano la persona; gli **aggettivi possessivi** possono indicare la natura (“la mia natura”), che appartiene alla persona; oppure possono anche indicare la persona (“la mia persona”), la quale invece appartiene a se stessa;
5. la persona si predica mediante il verbo “**essere**”, perchè essa, in quanto predicato sostanziale, si identifica col soggetto: “Pietro è un uomo”; la natura invece, che è proprietà della persona, si predica mediante il verbo “**avere**”: “Pietro ha una tale natura”. Così non si dice “Pietro ha un uomo”, nè propriamente si dice “Pietro è una tale natura”;
6. sempre in forza del fatto che la **persona è soggetto** e la **natura è proprietà**, si dice “l'uomo è Pietro”, mentre si dice “la natura è in Pietro”, e perciò non si dice “l'uomo è in Pietro” e neppure “la natura è Pietro”;
7. **la persona non può essere un predicato di un'altra persona, mentre la natura può essere il predicato di una persona.** Infatti la persona è soggetto, è ciò di cui si parla, per cui non posso dire: “questo uomo è Pietro e Paolo” e neppure posso dire: “Pietro è Paolo”; viceversa la persona può avere più predicati riferiti alla natura, per cui posso dire: “Pietro è buono ed intelligente”. Questo modo di predicare consente la cosiddetta comunicazione degli idiomi (*communicatio idiomatum*), possibile per la persona di Cristo. Per esempio: “Dio soffre” o “Dio è morto”. Invece la natura non può essere soggetto, per cui, per esempio, non posso dire: “l'umanità è Pietro”.

Mentre non posso identificare tra loro due persone, posso identificare tra loro, nella predicazione della natura, due nozioni diverse appartenenti alla natura: posso dire: “l'uomo è un animale razionale”. Ciò consente, per esempio, di distinguere, in Cristo, la natura umana dalla natura divina mediante le loro differenti definizioni. Se si mescolano i predicati, si confondono le nature e si cade nel panteismo.

13. L'antropologia di Karl Rahner

a) L'essenza dell'uomo

240. Una definizione dell'uomo strettamente legata all'ordine soprannaturale si trova nel libro *Uditori della Parola*, scritto da Karl Rahner per trovare un fondamento metafisico alla **potenza obbedienziale**, ossia alla **disponibilità che si trova nello spirito umano ad essere elevato all'ordine soprannaturale.**

La preoccupazione di Rahner è quella di sostenere una stretta armonia tra l'ordine della natura e quello della grazia, senonché poi tale preoccupazione è talmente forte, che, come hanno fatto notare molti critici, lo conduce a concepire la natura umana come intrinsecamente orientata a mettersi nelle condizioni di ascoltare un'eventuale rivelazione divina per mezzo della parola umana, per cui sembra evidente che Rahner si riferisce alla rivelazione cristiana, rivelazione che egli insistentemente asserisce provenire da una libera decisione divina, così come pure sostiene che l'uomo aderisce liberamente a tale rivelazione.

Tuttavia con tale presupposto che concepisce la natura umana come essenzialmente orientata all'ascolto della rivelazione cristiana, non si riesce poi più a comprendere con quale fondamento Rahner sostiene la libertà sia dell'atto rivelatore divino, sia dell'adesione dell'uomo a questa rivelazione.

Infatti, mentre l'attività del **libero arbitrio sceglie tra due opposti**, l'inclinazione della **natura è orientata in un senso unico**, per cui concependo la tensione verso Dio come costitutiva della natura, diventa poi contraddittorio sostenere che questa direzione verso Dio sia effetto del libero arbitrio.

241. In questo libro Rahner afferma di trattare di "**filosofia della religione**", che poi però egli identifica con l'antropologia, la metafisica e la teologia fondamentale.

Ne viene fuori una concezione dell'uomo come **ente che per natura si pone in ascolto di un'eventuale rivelazione che possa venirgli da Dio in parola umana**. La metafisica entra in gioco perché l'uomo è concepito come l'ente, ossia **s'identifica l'uomo con l'ente**, ovvero, heideggerianamente si concepisce **l'uomo come quell'ente che si interroga sull'ente**.

L'antropologia funziona in quanto in pratica Rahner dà una definizione dell'uomo. La filosofia della religione interviene in quanto questo disporsi ad ascoltare una parola di Dio viene ricondotto da Rahner alla religione. Infine la teologia fondamentale ha la sua parte, in quanto Rahner intende dare **la ragione per la quale l'uomo deve aprirsi al messaggio cristiano**. In realtà poi l'uomo, per Rahner, ogni uomo, è di fatto aperto al messaggio cristiano, in quanto questa apertura all'ascolto sarebbe costitutiva dello stesso essere umano.

242. Ci sarebbe però da domandarsi: che ne è di coloro che non intendono ascoltare o che non si sentono interessati al messaggio cristiano? Non sono esseri umani? Forse Rahner direbbe che tali esseri umani non esistono; ma in ciò andrebbe evidentemente contro a molte asserzioni della Scrittura, dalle quali risulta che purtroppo queste persone che restano sorde alla parola di Dio ci sono, e come!

Il fatto è che Rahner **sbaglia nel risolvere la natura umana nella potenza obbedienziale**, peraltro da lui intesa non come semplice disponibilità, ma come autentica attiva autotrascendenza dell'uomo verso l'essere assoluto, ossia verso Dio.

Inoltre Rahner non tiene conto del fatto che il mettersi in ascolto di un'eventuale rivelazione divina salvifica come quella cristiana mediata dalla parola, non risulta necessariamente dalla natura umana e nemmeno dalle potenze dell'uomo, ma è un atteggiamento che può essere giustificato o motivato solo dal fatto che **il soggetto è già stato stimolato dal predicatore della fede**.

243. Tutto quello che può sorgere nell'uomo sulla semplice base della sua ragione naturale è la consapevolezza dell'esistenza di Dio e la presa di coscienza di poter trovare una somma felicità nel conoscere ed amare Dio come sommo bene e fine ultimo della vita. Ma il pensiero che Dio possa rivelarglisi nella sua essenza, così come è prospettato dal cristianesimo, può venire all'uomo solo se qualche predicatore del Vangelo glie l'annuncia e l'uomo è disposto a credere al predicatore.

Inoltre l'attitudine all'ascolto o l'atto dell'ascolto della parola di Dio non è per nulla un costitutivo essenziale della natura umana, ma è frutto di **libera scelta, che quindi può esserci come non esserci** e non per questo l'uomo perde la sua natura. L'agire umano e il relazionarsi a Dio non nasce nell'uomo da un atto costitutivo della natura, ma si pone sul piano del libero agire, per il quale l'uomo resta uomo, anche se non ascolta o non tende a Dio.

244. Lasciando il libro *Uditori della Parola* e allargando lo sguardo alla visione rahneriana complessiva sull'uomo, possiamo dire che la definizione rahneriana dell'uomo più sintetica la potremmo trovare laddove dice che "**La natura dell'uomo è trascendenza e storia**"⁸⁵. Una

⁸⁵ *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, 1978, p.195.

definizione che risolve l'essenza dell'uomo nel suo agire spirituale, anche se nella "storia" è possibile vedere un rapporto con la materia e col mondo. Ma non appare l'unione del corporeo con lo spirituale, né appare lo specifico dell'uomo, perchè una definizione del genere potrebbe andar bene anche per gli angeli.

L'aspetto spirituale appare così eccessivamente assorbente, sì che lo spirito umano sembra qui più unito al trascendente che non alla propria stessa corporeità, mentre **non mancano altre visuali sull'uomo, nelle quali l'aspetto storicistico ed evolucionistico è così accentuato**, da compromettere la trascendenza dello spirito⁸⁶, che pare - come vedremo - rimessa alle mutevoli decisioni dell'umana libertà, nonchè i prodotti stessi dello spirito, come le dottrine ed i concetti, che paiono incapaci di sovrastare il tempo e lo spazio, per disperdersi in un pluralismo "insuperabile" e andar soggetti ad una molteplicità irresolubile di interpretazioni contraddittorie⁸⁷.

245. Cosa vuol dire che l'uomo è "spirituale"? Che **"vive la sua vita in una continua tensione verso l'Assoluto, in una apertura a Dio**. Questo non è un fatto che può, per dir così, verificarsi o meno qua e là nell'uomo a suo beneplacito. E' la condizione che fa essere l'uomo ciò che è e dev'essere ed è presente sempre anche nelle azioni banali della vita quotidiana. Egli è uomo solo perchè è in cammino verso Dio, lo sappia espressamente, lo voglia o no. Egli è sempre l'essere finito totalmente aperto a Dio"⁸⁸.

Qui osserviamo una **caratteristica fondamentale dell'antropologia rahneriana: l'essenza dell'uomo è concepita come tensione o "trascendenza" verso Dio**; sicchè sorge subito il problema di **che ne sia di coloro che non orientano a Dio la loro vita**: forse che non sono più uomini?

Inoltre, con una simile concezione dell'uomo, è chiaro che **viene meno la libertà della scelta** per Dio: se l'orientamento o "apertura" a Dio costituisce l'uomo come tale, dove va a finire la libertà della scelta? Ciò che costituisce l'essenza di una realtà, è necessario e determinato: non può costituire oggetto di scelta.

E tuttavia vedremo come per Rahner **l'uomo, mediante la "libertà", sembra poter determinare la sua stessa essenza**, per sè "indefinita", e quindi indefinitamente plasmabile. Ma c'è anche da chiedersi se definendo l'uomo come tensione verso Dio non si scambi l'uomo per uno spirito puro e si prenda inoltre la natura umana non in se stessa, come vuole una corretta definizione, ma posta per sè in uno stato di perfezione morale, che è appunto la tensione verso Dio.

246. Ma quel che più sorprende è che l'uomo rahneriano non si risolve solo in una generica trascendenza verso Dio, ma questo autotrascendersi, **questo superarsi è "ricerca della presenza di Dio nella sua storia"**⁸⁹, quindi rapporto di comunione con Dio che non è assicurato dal semplice rapporto naturale-creaturale, ma da qualcosa di più, **il bisogno di quella presenza che corrisponde al fatto dell'Incarnazione di Dio**.

Come infatti vedremo più avanti, questo qualcosa di più non è altro che la vita soprannaturale, la vita in Cristo, sicchè per Rahner l'uomo non è caratterizzato solo dalla tensione verso Dio come fine ultimo naturale, ma dalla tensione verso Dio come fine ultimo soprannaturale, ossia della rivelazione cristiana, per cui l'uomo appare come un ente soprannaturale.

247. Ma se l'uomo è tensione-apertura a Dio, ciò avviene - e qui Rahner è coerente con se stesso - perchè l'uomo è essenzialmente costituito da un rapporto intellettuale con l'essere: egli è "un ente che indaga l'essere in ogni sua azione e in ogni suo pensiero. ... **L'uomo si apre**

⁸⁶ Cf il libro *Il problema dell'ominizzazione*, Ed.Morcelliana, Brescia 1969.

⁸⁷ Cf il mio articolo *La 'rivelazione originaria' in Karl Rahner*, in *Sacra Doctrina* n.6, 1985, pp.537- 559.

⁸⁸ *Uditori della parola*, Ed.Borla, Torino 1977, pp. 97-98.

⁸⁹ *Saggi di cristologia*, Ed.Paoline 1967, p.72.

essenzialmente all'essere" e questa apertura è "ineluttabile"⁹⁰. E' chiaro che l'apertura all'essere e l'apertura a Dio sono strettamente collegate.

Ma ciò che quanto meno è ambiguo, in Rahner, è il senso di questo termine "apertura", di origine heideggeriana, e che oggi circola comunemente nel linguaggio; un termine in sè bello, ma che in Rahner viene a **confondere la possibilità o virtualità con l'attualità**: che nell'uomo ci sia una disposizione, anzi un'inclinazione naturale alla conoscenza dell'essere ed alla ricerca di Dio, è certissimo ed è verità di capitale importanza; ma ciò poi non significa per nulla che di fatto e necessariamente ogni uomo, in ogni suo pensiero ed azione, pensi e cerchi l'essere come essere divino, ossia pensi e cerchi Dio.

248. Ciò, come si è detto, non è un dato dell'essenza umana, ma salva la vera universalità dell'essenza umana come *animale ragionevole*, **dipende dalla volontà dei singoli**, per cui il detto rapporto con Dio è rimesso alle libere e imprevedibili scelte del libero arbitrio: può esserci ma anche non esserci; può esserci in alcuni e non esserci in altri; può esserci in un tempo e non esserci in un altro. Altrimenti, **dove finirebbe l'alternanza del peccato e della grazia? Tutti sarebbero in grazia e il peccato non esisterebbe.**

249. Per quanto riguarda questa apertura-tensione (trascendenza) naturale e soprannaturale ad un tempo, originaria ed apriorica, dell'uomo verso Dio, quindi costitutiva dell'essenza umana, si deve dire che qui Rahner, oltre a confondere l'essere con l'agire dell'uomo riducendo quello a questo alla moda di un Fichte, **confonde tre piani dell'agire umano**:

- 1. l'agire dell'uomo in quanto ente vivente**, che è agire naturale, spontaneo e necessario;
- 2. l'agire dell'uomo come ente psichico, che è l'agire psicologico** (libertà psicologica), per il quale l'uomo mette in atto la volontà finalizzata al **bene in assoluto o in generale**;
- 3. l'agire dell'uomo come ente morale, che è l'agire morale** (libertà morale), per il quale egli agisce liberamente **decidendo se porre o non porre Dio come fine ultimo dell'agire del volere.**

250. Il primo piano dell'agire comporta un **agire necessario e deterministico** (*motio ad unum*), che sorge dall'essenza stessa dell'uomo come vivente, per esempio il respirare o il muoversi. Tale agire è distinto da quello **volontario, che è libero e contingente. La libertà psicologica tuttavia va distinta da quella morale.** Ecco perché abbiamo allora altri due piani dell'agire. Io sono libero nei confronti dei beni relativi (azione riguardo ai mezzi), ma non nei confronti del bene in assoluto (azione relativa al fine in generale), perché per sua natura la volontà non può non volerlo.

251. Ma **qual è, concretamente, il vero bene assoluto?** Questo è il punto decisivo dell'agire umano. E' qui che appare l'agire che decide del destino dell'uomo: nel bene o nel male: l'agire morale, per il quale io **decido liberamente come riempire la forma dell'assoluto alla quale spontaneamente e inevitabilmente tendo**: io ho la possibilità di scegliere come assoluto o Dio, che è il vero assoluto, o una creatura (o il mio io), che non è il vero assoluto.

Non posso non tendere ad un assoluto; ho invece la facoltà e il dovere di dire: **questo per me è l'assoluto.** Dire dunque che l'uomo tende naturalmente all'assoluto, non vuol dire ancora che ogni uomo tende a Dio, perché se uno assolutizza o se stesso o le ricchezze o i piaceri o gli onori, ecc. non tende affatto a Dio, pur tendendo ad un assoluto. E' qui che Rahner confonde e diventa il

⁹⁰ *Uditori della parola*, op.cit., p.119.

fondatore del buonismo, fino ad arrivare all'assurdo di sostenere che anche gli atei e i "peccatori" tendono a Dio e si salvano (*simul iustus et peccator*)⁹¹.

Rahner, in tal modo, riducendo tutto l'agire umano a questo terzo piano, **incastra per forza ogni uomo nella scelta per Dio, costringe tutti ad andare in paradiso**, dimenticando ad un tempo sia il libero arbitrio sia la realtà del peccato e della dannazione. Nessuno si dannava, neanche volendolo⁹². Tutti necessariamente buoni, salvi e beati. E' il principio teorico del buonismo, oggi così largamente diffuso e deresponsabilizzante per molti illusi che hanno modo di prendersela molto comoda con la scusa dell'infinita bontà di Dio.

252. Per quanto riguarda poi il **concetto rahneriano della "trascendenza"**, egli la intende, nel definire l'uomo, **non in senso statico** - ciò che sta oltre - ma in senso agostiniano, ossia **dinamico** (*transcende et teipsum*), come attività con la quale lo spirito umano supera, travalica se stesso, l'"autotrascendenza" verso Dio.

Occorre a tal riguardo osservare, inoltre, che **questo moto, per Rahner, non avviene dopo ma prima o quanto meno contemporaneamente alla percezione delle cose finite**; per cui queste non servono, come nelle prove classiche dell'esistenza di Dio, come punto di partenza per quell'elevazione dello spirito che conduce all'affermazione di Dio, ma al contrario è **questa "trascendenza" originaria ed apriorica a fondare l'intellegibilità delle cose dell'esperienza o, come li chiama Rahner, degli oggetti "categoriali"**.

Inoltre la trascendenza rahneriana non sembra limitarsi ad un semplice **atto intenzionale** - il che andrebbe ancora bene - ma appare anche come **una tensione pratica e nel contempo ontologica**, cosa che lascia trasparire da una parte una certa confusione dell'intelletto con la volontà e dall'altra, cosa ben più grave, una confusione dell'essere con l'agire e dell'essere col pensiero, conformemente del resto al principio fondamentale della metafisica e della gnoseologia rahneriane che appunto **identificano l'essere col pensiero**.

253. Dice infatti Rahner che l'uomo, "nel mentre pone la possibilità di un orizzonte semplicemente finito di interrogazione, ha superato tale possibilità"⁹³ e dimostra di essere l'essere di un orizzonte infinito"⁹⁴. "L'uomo è l'esistente necessariamente trascendentale, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale, ... proiettato verso quel mistero inesauribile, che in quanto tale, dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto, e che viene chiamato Dio"⁹⁵.

Si vede come per Rahner l'esistenza di **Dio non è conosciuta per induzione, passando dall'effetto alla causa, ma per una specie di simultaneità tra la conoscenza del mondo e la conoscenza di Dio o, come risulta da altri passi, Dio è conosciuto prima del mondo, per cui il mondo è dedotto da Dio**.

⁹¹ Cf il mio articolo *La radice teoretica della dottrina rahneriana del cristianesimo anonimo*, in *Fides Catholica*, 2, 2007, pp.289-314.

⁹² Lo so che è difficile pensare **come sia possibile che uno scelga l'inferno**, con l'eterna pena che esso comporta. La risposta è legata ad un tempo alla **dignità della volontà umana** e alla coscienza delle estreme conseguenze di quella **tendenza alla superbia**, che è nata dal peccato originale, dalla quale nessuno di noi, in questa vita, per quanto santo, è immune. Si sceglie l'inferno ovviamente non per la pena che esso comporta, che non piace a nessuno, ma per **dare piena e libera soddisfazione alla propria superbia**. Chi si dannava dice: Dio non m'interessa; decido io al suo posto. Riflettiamo allora: quando pecciamo, anche col peccato veniale, non ci viene forse in mente, sia pure in piccola misura, un tale pensiero? Ebbene, ricordiamoci allora che anche per noi l'inferno, in quel momento, non è molto lontano. Certamente c'è da supporre che noi, con l'aiuto di Dio, ci fermiamo prima di cadere nell'abisso.

⁹³ E' questo il famoso *Vorgriff* rahneriano, che potremmo tradurre con "precomprensione", ispirato alla gnoseologia heideggeriana come comprensione preconcettuale ed atematica dell'essere, essere che in Rahner diventa l'essere divino presente nell'autocoscienza.

⁹⁴ *Corso fondamentale*, op.cit., pp.54-55.

⁹⁵ *Ibid.*, p.275.

254. Per questo, secondo Rahner, **“l’assoluta vastità ed illimitatezza della trascendenza dello spirito umano”** è la “condizione che rende possibile la conoscenza oggettiva dell’ente finito e l’autonomia dell’uomo”⁹⁶. **L’orizzonte della trascendenza**, in tal modo, non è solo meta del movimento dello spirito, ma in qualche modo **definisce lo stesso spirito umano**: “Il soggetto uomo - dice altrove Rahner⁹⁷ - si sperimenta e si definisce come **quell’essere che è “quodammodo omnia’, non un oggetto particolare di natura cosale tra molti altri, bensì quell’esistente incomprensibile, in cui tutta la realtà perviene a se stessa, così che egli può essere capito in maniera adeguata solo quando si sperimenta e si comprende come la realtà in genere.”**

L’uomo si trascende infinitamente, è l’orizzonte del suo trascendersi, è in qualche modo tutto, in cui tutta la realtà perviene a se stessa, è la realtà in genere: tutta una serie di affermazioni spropositate, che esagerano la grandezza dell’uomo fino al punto che **non lo si distingue quasi più da Dio**. Che cosa infatti Dio viene ad avere in più dell’uomo definito in questo modo?

255. Nessuna meraviglia, allora, se **l’antropologia coincide con la metafisica**: “L’antropologia metafisica, se ben compresa, non è perciò una scienza settoriale particolare accanto ad altre, bensì la filosofia, che si occupa dell’essere in generale, anche se tale filosofia come antropologia considera la realtà nel suo complesso da un punto di partenza particolare e cioè dal soggetto finito eppur aperto sull’infinito”⁹⁸.

Secondo Rahner, **l’uomo non è un ente particolare fra gli altri, ma è semplicemente l’essere**, anche se considerato “da un punto di partenza particolare”. Ma questa precisazione non è sufficiente a garantire la finitezza e determinatezza dell’essenza dell’uomo. Non si tratta semplicemente di un punto di vista particolare, ma dell’oggetto stesso di tale punto di vista - l’uomo -, che è un oggetto particolare fra gli altri. Anche Dio è studiato dall’uomo da un punto di vista particolare, ma ciò non basta a porre dei limiti in Dio.

256. Ma la natura umana, per Rahner, sembra potersi determinare non solo mediante questa “precomprensione” dell’essere e di Dio, ma anche mediante una “decisione”: **“L’obbiettivo presente della nostra decisione - egli dice” - di accettazione o di rifiuto, come atto dell’esistenza, è il mistero che siamo noi, e questa è la nostra natura”**.

Dunque **la nostra natura non è un qualcosa di presupposto alla nostra decisione, e quindi da essa indipendente; ma è l’“obbiettivo della nostra decisione”**: in tal modo **la natura umana non è più l’effetto della decisione del Creatore, ma della nostra**. Noi stessi decidiamo chi siamo. L’uomo in tal modo si rende indipendente da Dio e totalmente rimesso alla decisione con la quale fonda la propria essenza. L’uomo si sostituisce a Dio e il Dio trascendente creatore dell’uomo, diventa inutile¹⁰⁰.

257. Si può definire la natura umana? Se essa viene concepita, come abbiamo visto, come “illimitata” trascendenza, non pare possa propriamente definirsi. Ed infatti, per Rahner, è proprio così: “La natura umana è l’orientamento ... verso il mistero permanente chiamato Dio. ... Questa natura **indefinibile**, il cui limite, la cui ‘definizione’ è l’orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza, perviene, quando è assunta da Dio come sua propria realtà, là dove essa tende sempre in forza della sua essenza”¹⁰¹.

Cinque osservazioni.

⁹⁶ *Uditori*, op.cit., p.113

⁹⁷ *Nuovi saggi*, V, Ed.Paoline 1975, pp.175-176.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Saggi di cristologia*, p.99.

¹⁰⁰ Da questo punto di vista è perfettamente centrata la critica che Joseph Ratzinger fa alla concezione rahneriana della libertà umana di identificarsi con la libertà divina.

¹⁰¹ *Corso fondamentale*, p.234.

1. **L'errore, già visto, di definire la natura umana come tendenza verso Dio**, con la conseguenza che chi non tende verso Dio, non è un uomo.
2. L'errore presupposto a quello precedente e cioè **l'identificazione dell'essere con l'agire**, che è proprietà esclusivamente divina.
3. La natura umana è "indefinibile": ma **solo Dio è indefinibile**. Di nuovo la tendenza panteistica di Rahner.
4. La natura umana "assunta nella realtà di Dio": si tratta forse del mistero dell'Incarnazione? Se sì, come pare, è espresso male, perché **la natura umana di Cristo non è proprietà della natura divina**, ma è stata assunta dalla Persona del Verbo restando distinta dalla natura divina del Verbo. Di nuovo la tendenza panteistica.
5. Se, come sembra, qui entra in gioco l'Incarnazione, è sbagliato concepire questo mistero soprannaturale come ciò verso cui la natura umana "tende sempre in forza della sua essenza", perché questo è un **confondere il naturale col soprannaturale** ponendo questo come fine di quello.

258. **Rahner è restio ad ammettere che le possibilità dell'uomo abbiano un limite**, e per questo **gli ripugna "definire" la natura umana**, giacché sa bene che il nostro definire è sempre un delimitare: "La trascendenza dell'uomo - egli dice¹⁰² - ... esclude come falsa una definizione e una delimitazione che ponga termine alle sue possibilità". Se le possibilità dell'uomo sono infinite, che cosa allora impedisce all'uomo di diventare Dio? Era il vecchio sogno di Adamo ingannato dal serpente.

Volendo in qualche modo salvare questa affermazione di Rahner, si potrebbe dire che in realtà le possibilità dello spirito umano sono infinite non in un senso assoluto, ma solo relativamente al fatto che l'intelletto umano può concepire un ente infinito (Dio), e nella ricerca della verità può avanzare continuamente oltrepassando ogni limite conquistato.

259. **Rahner confonde le possibilità ontologiche dell'uomo con quelle intenzionali, vittima dell'errore idealista che confonde l'essere col pensiero**. Infatti, le possibilità intenzionali, ossia le possibilità del pensiero, certamente sono infinite, in quanto esse - intelletto e volontà - hanno per oggetto l'assoluto divino, per cui il progresso nella conoscenza e nella volontà non ha mai termine; ma le possibilità psicofisiche dell'uomo, in riferimento alla sua essenza ed alle capacità di questa essenza, ossia in senso ontologico, sono limitate sia dal punto di vista della natura umana specifica, sia dal punto di vista dell'individuo.

Questi limiti invalicabili sono evidenti dal punto di vista fisico; ma questo condiziona anche lo spirito e anche lo spirito umano, nella sua essenza e nelle sue possibilità, è limitato, benchè il suo esercizio, come si è detto, possa esser soggetto ad un progresso intenzionale continuo. **Lo spirito umano può progredire indefinitamente, ma ad ogni tappa di questo cammino c'è sempre un limite**.

Esistono inoltre limiti dello spirito umano, i quali, a prescindere da ogni progresso, restano assolutamente invalicabili per l'intera specie umana, considerata nelle sue forze naturali. Essi sono dovuti al fatto che la ragione umana deve servirsi dei sensi e che l'essenza stessa dello spirito umano, come quello di ogni creatura, compreso l'angelo, non coincide col suo essere (ciò è proprio esclusivamente di Dio), per cui ha un essere limitato dalla sua essenza.

Da qui il fatto che **la ragione umana non è in grado di giungere ad una conoscenza che vada al di là di quella che essa può ricavare dai sensi, benchè possa giungere alla conoscenza di Dio**; ma tale conoscenza coglie Dio solo per la mediazione del creato e non nella sua intima essenza: cosa possibile solo se la ragione accoglie nella fede la divina rivelazione. **Nella visione rahneriana sembra invece che la ragione umana possa giungere alla visione del Dio trinitario**

¹⁰² *Saggi di cristologia*, p.102.

non accogliendo una rivelazione che viene dall'esterno, ma per un semplice sviluppo delle sue intrinseche possibilità.

260. Altrove Rahner dice senza mezzi termini che **“definire” la natura umana “è impossibile”**¹⁰³. “Si potrebbe definire - egli dice - all'incirca così: come la indefinibilità ritornante e riflettente su se stessa”. Ma questa definizione si attaglia propriamente solo alla natura divina. E allora, siamo d'accapo col panteismo.

L'uomo certamente è capace di tornare su se stesso con l'autocoscienza; ma questa è solo un atto dell'uomo e non lo definisce come tale. Ed oltre a ciò tale autocoscienza è atto di una natura definibile (la natura umana) e non di un'essenza indefinibile, che, come si è detto, è solo la natura divina. E' sorprendente questa cecità di Rahner nei confronti dei limiti dell'uomo, limiti come essere corporeo, come spirito e come creatura. Salvo, poi, come si è detto, in altre circostanze, come vedremo, **degradare la dignità umana con una concezione relativistica della conoscenza e con una concezione materialistica dello spirito umano (evoluzionismo teilhardiano).**

b) Anima e corpo

261. **Circa il delicato problema della distinzione fra anima e corpo Rahner è estremamente confusionario.** Affastella, una dietro l'altra, in varie opere, una serie di affermazioni infondate, con la pretesa di avallarle con la autorità della Sacra Scrittura. Ci limiteremo qui a presentare, a mo' di esempio, un campionario di simili affermazioni. Innanzitutto Rahner mette le mani avanti affermando che “se teniamo presenti i dati della teologia biblica, ... dobbiamo convenire che non siamo di fronte alla concezione di un soggetto spirituale immateriale, che in quanto ‘anima’, supera la morte biologica del corpo e ‘continua ad operare’, bensì di fronte ad una concezione che considera **l'uomo colpito in modo radicale dalla morte**”¹⁰⁴.

Secondo Rahner, dunque, **la Bibbia non ammetterebbe l'immortalità dell'anima.** Se ciò fosse vero, la Bibbia, su questo argomento importantissimo, sarebbe contraria alla sana ragione, che invece dimostra il contrario. In realtà la tesi rahneriana è contraria ad una sana esegesi biblica da duemila anni a questa parte e soprattutto è **contraria al dogma dell'immortalità dell'anima definito nel Concilio Lateranense V nel 1513.**

262. Ma la Bibbia, ci dice Rahner, insegna dell'altro: “Dal punto di vista della teologia biblica si può senz'altro essere dell'opinione che tutta l'antropologia del Nuovo Testamento è ancora teologia biblica veterotestamentaria, nella quale esiste solo l'uomo corporeo unitario, che naturalmente, in quanto interlocutore di Dio, è anche quello che chiamiamo spirito, ma lo è in modo tale che **nel Vecchio Testamento propriamente non si distingue mai tra corpo e anima nel nostro senso filosofico platonico, scolastico**”¹⁰⁵.

Dunque nella Bibbia, secondo Rahner, l'uomo non è composto di anima e corpo come princìpi reali e sostanziali di quell'unica sostanza che è la natura o la persona umana. Si tratterebbe solo di una distinzione di atteggiamenti dell'unico **“uomo corporeo unitario”** nei confronti di Dio.

Anche questa tesi di Rahner è contraria alla sana filosofia e, se fosse vera, metterebbe la ragione contro la fede o viceversa, dato che, come è noto, anche la distinzione fra anima e corpo è stata definita dal Concilio Lateranense IV nel 1215.

263. **Rahner parte dal presupposto erroneo che non si può dare sussistenza dello spirito umano separatamente dal corpo,** e per questo egli rigetta la dottrina dell'anima separata, ossia dell'anima che continua a sussistere anche dopo la morte del corpo. Questo rifiuto egli crede di

¹⁰³ *Saggi di cristologia*, p.98.

¹⁰⁴ *Dio e Rivelazione*, Ed. Paoline, 1981.

¹⁰⁵ *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Ed. Paoline, 1978, p.511.

poterlo trarre dalla stessa Bibbia, quando invece, citando i passi della Scrittura nell'interpretazione della Chiesa, abbiamo visto che **la Rivelazione insegna esattamente il contrario.**

264. **Ma ciò che poi rassicura Rahner definitivamente è il riferimento alla “filosofia contemporanea”,** come la intende lui, ossia il **modernismo contemporaneo**, che per lui ha l'ultima parola, anche sulla dottrina della fede: **“La filosofia contemporanea - egli dice¹⁰⁶ - conosce la vita spirituale dell'uomo solo come nel contempo materiale; essa non se la immagina nè può capirla diversamente. L'atto più spirituale concretamente possiede anche un momento materiale. Sul piano astratto lo si può pur pensare come del tutto spirituale, ma in tal caso si è fatto proprio un'astrazione”.**

Si vede che **in Rahner manca una vera dottrina dello spirito**, perché non capisce che **caratteristica dello spirito è proprio quella di poter sussistere anche senza esser unito a un corpo** (anima separata, angelo, Dio). E pretende di assegnare alla Bibbia la sua ignoranza, anche se si vale dell'appoggio di molti modernisti come lui. Viceversa, la sussistenza autonoma dello spirito è dimostrata dalla filosofia e confermata dalla fede (gli *invisibilia*, dei quali si fa professione di fede nel Credo).

E' ovvio che per concepire la pura spiritualità occorre fare un'operazione astrattiva, come del resto per pensare qualunque cosa, ma questo non significa affatto, come pare voler insinuare Rahner, che lo spirito puro sia un ente di ragione, un ente puramente astratto. Al contrario, esso è **nobilissima realtà, ben più elevata della realtà materiale. L'essere persona - dice l'Aquinate -, ossia lo spirito, che non implica necessariamente un corpo, è l'ente più nobile di tutto il reale.**

265. Si deve osservare a questa tesi di Rahner che la presenza della corporeità è indubbiamente necessaria per la **natura umana completa** e per il normale esercizio delle sue funzioni, e per questo il dogma della resurrezione della carne viene incontro a tale esigenza dell'uomo. Tuttavia la **Rivelazione insegna che, anche separatamente dal corpo, lo spirito umano può essere in attività, ed anzi in un'attività così alta - la visione beatifica - che costituisce la stessa somma beatitudine dell'uomo.**

266. Per Rahner **“non si deve vedere nella materia e nello spirito due entità semplicemente disparate e contrastanti, ma si deve pensare la materia come in fondo ‘spirituale’ e orientata allo spirito (coscienza) e addirittura (per quanto in maniera essenzialmente graduata) come momento costitutivo intrinseco della spiritualità creaturale - le quali affermazioni la fede cristiana, lungi dal proibire, impone di fare”¹⁰⁷.**

Si deve rispondere che materia e spirito, nell'uomo, sono realtà disparate, ma niente affatto contrastanti, e si separano solamente al momento della morte, nel quale l'insieme degli elementi chimici componenti il corpo diventa non più informabile e governabile dall'anima. Durante la vita, certamente, materia e spirito formano un'unica sostanza con un unico essere; ma ciò non elimina la diversità essenziale fra le due componenti.

Ma Rahner si guarda bene dal citare passi della Scrittura o pronunciati del Magistero che suffraghino questa sua tesi della “spiritualità” della materia, perchè essi non esistono ed anzi parlano del tutto in senso contrario. **Egli pertanto pretende presentare come di fede ciò che la Chiesa presenta come eresia.**

267. **“La distinzione tra anima e corpo - per Rahner¹⁰⁸ - non equivale ad affermare la possibilità che tra quello che chiamiamo corpo e quello che chiamiamo anima esista una diastasi esistenziale concreta ... una distinzione metafisica e metaesistenziale, nel senso che non**

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.566

¹⁰⁷ *Nuovi saggi*, IX, Ed.Paoline 1984, p.79.

¹⁰⁸ *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, 512.

incontra mai concretamente un semplice corpo e una semplice anima. ... Nè possiamo mai separare concretamente le due cose”.

Rispondiamo dicendo che **nell'individuo vivente non si dà effettivamente una distinzione esistenziale e concreta fra anima e corpo**, perché assieme formano un unico ente, un'unica sostanza, con un unico atto d'essere; si dà tuttavia una **distinzione reale incompleta o modale, ossia essenziale**, in quanto l'anima è forma sostanziale del corpo, e l'anima quindi non è sostanza completa; lo è invece il corpo, in quanto informato dall'anima.

268. Pertanto, **si può incontrare o può esistere una semplice anima separata dal corpo** (l'anima dei defunti), ma non si può incontrare un semplice corpo vivo che non sia informato dall'anima a formare un unico individuo, che è la persona umana vivente. Un semplice corpo umano da solo, senz'anima, è un corpo morto, è un cadavere, che, come tale, non si può dire propriamente nemmeno corpo umano, ma è un ammasso di elementi chimici in via di reciproca separazione.

Tra corpo e anima, nell'individuo vivente, non c'è distinzione esistenziale e concreta come tra due sostanze, ma una distinzione reale come tra un'essenza incompleta - l'anima spirituale - e un'altra essenza incompleta - la materia prima del corpo umano. Essenza completa (e sostanza completa) è solo il composto di corpo e anima.

Si parla anche di **distinzione modale** in riferimento al fatto che un corpo vivo è sempre un corpo animato, per cui in questo caso la distinzione, pur restando essenziale, fa riferimento al modo col quale il corpo si unisce all'anima.

269. Osserviamo ancora dicendo che **mentre il senso coglie il corpo, solo l'intelletto coglie l'esistenza dell'anima e le sue manifestazioni nella realtà del corpo** (linguaggio, gesti, espressioni del volto, ecc.). Per questo, se ci fermiamo alla pura esperienza fisica, con metodo crassamente positivista, è evidente che dell'anima non sappiamo nulla; ma dobbiamo anche stare attenti a non lasciarci sedurre da una mentalità docetista e idealista, che vede nel corpo una mera apparenza soggettiva e risolve l'uomo nella pura autocoscienza e autotrascendenza.

270. Rahner parla poi della **“positività spirituale della realtà materiale”**, come **“momento dello spirito (*am Geist*) e della sua stessa pienezza d'essere”**¹⁰⁹. Ed afferma: **“Ciò che noi sperimentiamo come anima, è anzitutto totalità unitaria interna; quello che denominiamo come nostro corpo è la stessa totalità e unità vista dall'esterno”**¹¹⁰.

E ancora: “Quando diciamo che il corpo è ciò che io posso vedere con gli occhi ... e ciò che è interiore apparterebbe all'anima, allora dovremmo dire in maniera ancor più esatta: no, questo” (cioè l'“anima”) “è un altro brano della mia realtà, ma è pure corporeo-spirituale esattamente come ciò che posso contemplare dall'esterno”.

271. Questo parlare che fa Rahner di **“spiritualità” del corpo e di “materialità” dell'anima**, nonché della distinzione fra i due come diversi modi di considerare la medesima realtà (come già pensava Spinoza), ci fa comprendere chiaramente l'incapacità di Rahner di distinguere chiaramente, secondo una sana ragione filosofica e gli insegnamenti della fede che abbiamo visto, l'anima dal corpo.

E' vero che Paolo parla di un “corpo spirituale”(I Cor 15,44) e di una “mente carnale” (Col 2,18): ma queste espressioni, in Paolo, come appare dal contesto, hanno un significato speciale, la prima riferentesi alla **condizione escatologica del corpo glorioso**, mentre la seconda ha un **significato morale**, riferendosi al vizio della superbia. Paolo qui non intende dare una definizione della natura umana, ma parla di **due diverse condizioni esistenziali dell'uomo**.

¹⁰⁹ *Nuovi saggi*, I, Ed.Paoline, 1968, p.282.

¹¹⁰ *Nuovi saggi*, III, Ed.Paoline 1969, p.337.

272. Questa confusione fra spirito e corpo porta Rahner, come avviene nel personalismo idealista, a considerare il corpo come “manifestazione” o “estrinsecazione” dello spirito, negando quindi manifestazioni dello spirito distinte da quelle del corpo.

Dice infatti: “Il corpo è già spirito, colto in quel momento dell’autoattuazione in cui la spiritualità personale perde se stessa allo scopo di poter incontrare in maniera diretta e tangibile il diverso da sé. La corporeità perciò non è qualcosa che ontologicamente si aggiunge alla spiritualità, bensì è l’essere concreto dello spirito stesso nello spazio e nel tempo. La corporeità corporea o umano-corporea non è qualcosa che esisterebbe già, bensì è l’autoespressione dello spirito dentro lo spazio e il tempo”¹¹¹.

Ossia - così almeno sembra voler dire Rahner - la corporeità non esiste prima del manifestarsi dello spirito, ma è autoespressione dello spirito.

273. Il corpo umano, dunque, per Rahner, avrebbe origine dallo stesso spirito umano, che “perde se stesso” allo scopo di poter “incontrare il diverso da sé”, cioè il corpo stesso. Si tratta di una spiegazione che utilizza la dialettica hegeliana: l’oggetto (materia, corpo) vien posto dal soggetto (spirito, persona, io), in quanto il soggetto nega se stesso nell’altro da sé (cioè appunto il corpo).

Lo spirito umano, quindi, per Rahner, non viene ad aggiungersi, nel processo generativo, ad una materia preesistente atta ad essere da lui informata, come risulta dall’ontogenesi dell’individuo ed insegna il dogma cattolico, ma è lo spirito stesso, in quanto all’origine dell’essere, che pone il corpo attuando se stesso ed esprimendo se stesso nello spazio e nel tempo.

274. Notiamo qui che è vero che il nostro spirito attua se stesso ed esprime se stesso nel tempo e nello spazio mediante il corpo; ma questo non vuol dire affatto che il corpo sia una pura e semplice autoattuazione ed autoespressione dello spirito. Al contrario, lo spirito ha un suo modo proprio di attuarsi e di esprimersi (il pensiero e la volontà), che è spirituale per se stesso, anche se utilizza il corpo e si manifesta nel corpo.

Ma sono proprio le manifestazioni proprie, spirituali, dello spirito, empiricamente rilevabili nel loro manifestarsi nel corpo, che ci consentono di dimostrare, come da effetto dimostriamo la causa, l’esistenza e le prerogative proprie dello spirito, ben distinte da quelle del corpo ed a queste ontologicamente ed assiologicamente superiori.

275. La confusione fra spirito e corpo, in Rahner, si verifica non solo nel determinare il rapporto dello spirito col corpo, per cui questi viene falsamente spiritualizzato, alla maniera della filosofia idealistica ed indiana, ma porta Rahner ad errare anche nel senso del materialismo positivista e freudiano, considerando lo spirito niente più che una manifestazione ed un’autosublimazione della materia: “L’uomo - dice Rahner¹¹²- è l’essere in cui la tendenza fondamentale della materia a ritrovare se stessa nello spirito perviene, mediante la autotrascendenza, alla sua definitiva fioritura, sicché l’essenza dell’uomo può pure venir considerata, alla luce di questi dati, come inclusa nella concezione complessiva e fondamentale del mondo”.

276. In tal modo questo intendere l’uomo come autosublimazione della materia sembra venir ad identificare l’antropologia con la cosmologia, così come, dal lato opposto, il concepire l’uomo come “illimitata autotrascendenza spirituale” viene ad identificare l’antropologia con la metafisica e con la teologia, ed addirittura, come vedremo, con la cristologia.

Da notare inoltre che questa “autotrascendenza” della materia sino a diventare spirito è un’assurdità che va contro il principio di causalità efficiente, giacché gli effetti dello spirito

¹¹¹ *Teologia dell’esperienza dello Spirito*, p.515.

¹¹² *Saggi di cristologia*, pp.129-130.

sono immateriali, e quindi superiori alle possibilità della materia e, come amava dire il Padre Garrigou-Lagrangé, “il più non viene dal meno”.

La causa sufficiente degli effetti dello spirito postula una forza superiore a quella della materia: porre come causa la materia non spiega niente, giacché nella causa dev' esserci qualcosa di più che nell'effetto, altrimenti non riceviamo alcun aumento di conoscenza.

Inoltre, in queste situazioni l'essere proverrebbe dal non-essere senza l'intervento di una causa creatrice, il che è del tutto assurdo perché viene a confondere l'essere col non-essere.

277. Indubbiamente, da un punto di vista empirico noi constatiamo che dal seme umano, che non ha anima spirituale, sorge poi l'uomo dotato di spirito: ma, come dicevano già gli scolastici, non bisogna confondere un “post hoc” con un “propter hoc”: **il fatto che l'uomo evolutivamente sia posteriore al seme, non significa che il seme sia ontologicamente la causa sufficiente dell'uomo**, giacché l'anima umana non viene dal seme, ma è infusa da Dio al momento opportuno nella materia preparata dal seme.

Inoltre, se il corpo cresce, questo non dipende da una energia esistente nella materia, ma dalla potenza dell'anima, la quale, nel corso del tempo, svolge una attività alimentare, che consente al corpo di aumentare di volume.

La materia ha manifestazioni proprie che non giungono mai al livello dello spirito e, se un vivente materiale come l'uomo mostra di avere capacità o possibilità che superano quelle della materia, questo è proprio il motivo che ha indotto la ragione filosofica ad ammettere l'esistenza di un potere superiore alla materia, che è quello dello spirito.

278. E per concludere, su questo argomento, con due tesi rahneriane molto significative, sentiamo ancora come vede Rahner, nel complesso, il rapporto materia-spirito.

1. Prima tesi. **“Il corpo - egli dice¹¹³ - è in qualche modo ciò che dell'anima, per usare un'immagine plastica, si condensa da se stesso nel tempo e nello spazio preesistenti come suo stato di aggregato”.**
2. Seconda tesi: **“Quella che noi chiamiamo realtà materiale è sempre stata vista, per lo meno in una filosofia tomista¹¹⁴, come spirito incapsulato, quasi gelato**, come ente limitato, il cui essere in quanto tale ... è precisamente quell'essere che, al di fuori di una tale limitazione, significa essere-preso-di-sè, conoscenza, libertà e trascendenza verso Dio”¹¹⁵.

Qui Rahner pretenderebbe di seguire S. Tommaso, ma in realtà si lascia sopraffare da grossolane fantasie, sbalorditive in un pensatore che per altri versi mostra sensibilità e intelligenza nei confronti dei valori dello spirito.

279. **L'anima, dunque, per Rahner, parrebbe essere una specie di gas che si condensa o di vapore acqueo che si trasforma in ghiaccio: la condensazione o il ghiaccio che ne risulta sarebbe il “corpo”.** Qui possiamo vedere una totale e quasi incredibile incomprendenza, in un teologo pur sensibile alle esigenze dello spirito, di quello che è l'abisso ontologico esistente fra la realtà materiale e quella spirituale, le quali, come insegna la filosofia scolastica, non convengono neppure dal punto di vista categoriale, ma solo da quello trascendentale; vale a dire che **materia e spirito sono sostanze così diverse fra loro, che si usa per essi il termine “sostanza” solo in senso analogico e non univoco**; si tratta di due generi diversi di sostanza che convengono solo nel fatto di appartenere entrambe all'ordine della realtà e dell'esistenza.

¹¹³ *Nuovi saggi*, II, Ed. Paoline 1968, p.338.

¹¹⁴ Vorrei chiedere a Rahner quali sono i passi di San Tommaso dove ha trovato questa tesi.

¹¹⁵ *Nuovi saggi*, I, p.281.

280. **Che cosa hanno infatti in comune la sostanza chimica e la Sostanza divina?** Eppure entrambe, in modo infinitamente diverso, sono **enti in se sussistenti**: definizione, questa, che conviene alla sostanza e ad ogni sostanza, sia materiale che spirituale.

E se noi uomini possiamo farci questa idea del mondo dello spirito, **quest'idea, nella vita presente, è semplicemente indiretta ed analogica**, salvo quella che possiamo ottenere dalla autocoscienza e dall'esperienza interiore, che però, più che essere un'"idea", è un'esperienza, certo verace, ma semplicemente soggettiva ed incomunicabile¹¹⁶.

Ciò vuol dire che, mentre del mondo materiale possiamo conoscere l'essenza mediante il processo mentale che astrae l'essenza universale dal particolare, per quanto riguarda l'essenza della sostanza o della forma spirituale, **possiamo averne, nella vita presente, solo una conoscenza indiretta mediante gli effetti nel mondo sensibile**, studiando di elevare, per quanto ci è possibile, il nostro spirito, alla dignità misteriosa di quella realtà.

281. In base a quello che abbiamo visto, possiamo concludere dicendo che **Rahner oscilla fra una concezione materialista dell'uomo** - l'uomo come misto inscindibile di materia e spirito e come risultato dell'evoluzione della materia - **e una concezione ultraspiritualista** - l'uomo come autocoscienza e autotrascendenza -, e per questo cade, nonostante il suo intento monistico, in un irresolubile dualismo, in una **contraddittoria antropologia materialistico-idealista**, nell'intento disperato, eppure seducente, essendo condiviso da molti, di appoggiare tale antropologia sulla Sacra Scrittura; ma l'errore di molti non basta a costituire la verità.

Questo fenomeno preoccupante testimonia invece di quanta distanza separi molti esegeti e teologi dalla vera concezione biblica dell'uomo e dalla stessa concezione che è possibile formare in base ad una sana filosofia, che rispetti veramente le esigenze della ragione e dell'esperienza.

c) Persona e natura

282. **Se nella tematica del rapporto spirito-corpo Rahner presenta accenti materialistici, nella tematica della "persona" si mostra invece, come abbiamo visto, ultraspiritualista**, tanto da farci pensare all'idealismo panteista o alla filosofia indiana. **Per lui l'"essere originario dell'uomo in quanto soggetto e persona" è addirittura l'"orizzonte e l'origine della trascendenza", che altrove dice essere Dio¹¹⁷. L'"esperienza trascendentale" o "esperienza della trascendenza", per Rahner, è "esperienza di Dio", e costituisce l'attuazione essenziale dell'uomo¹¹⁸. E' il tema già visto dell'identificazione dell'essenza dell'uomo con la tendenza verso Dio, sicchè non si vede come possa essere uomo chi non tende verso Dio, come il peccatore e l'ateo.**

283. **Il concetto di natura umana in Rahner sembra avere due aspetti:**

- a) da una parte, quando egli tratta del rapporto natura-grazia, la vede come **una semplice possibilità, un ente astratto** o, come egli si esprime, un "in sè";
- b) dall'altra, invece, quando parla del rapporto natura-persona, la "natura" appare come **una specie di "materiale" preesistente alla "persona" intesa come "spirito"**, un materiale col quale la persona deve fare i conti, un materiale informe o casuale, che le oppone una certa resistenza, e **che la persona può utilizzare, plasmare e modificare a suo arbitrio in nome della "libertà" e della "cultura"**.

Pertanto è **assente o negato, in Rahner, il concetto, pur così importante nella morale cristiana e nel Magistero della Chiesa, di una "natura umana", con le sue proprie leggi morali**

¹¹⁶ cf S.Tommaso, *De Ver.*, c.10,8.

¹¹⁷ Cf *Corso fondamentale*, p.42; *Teologia dell'esperienza dello Spirito.*, p.721; cf anche *Corso fondamentale*, p.99.

¹¹⁸ Cf *Corso fondamentale*, p.207-208 e il mio articolo *La "rivelazione originaria" in Karl Rahner*, in *Sacra Doctrina*, 6, 1985, pp.537-559.

oggettive, universali ed immutabili, stabilite dal Creatore, che faccia da criterio certo ed assoluto per il retto agire della persona.

284. Al contrario, **per Rahner, è la persona a legiferare nei confronti della natura**, sia pur sempre, come egli dice, “davanti a Dio”. Ma ciò ha il sapore di una perfetta ipocrisia, dopo che Rahner toglie a Dio ogni diritto di normare e guidare la natura e lo assegna esclusivamente all'uomo.

Infatti, con quale lealtà e tranquillità di coscienza possiamo agire “davanti a Dio”, quando con sfrontatezza **regoliamo la nostra natura non secondo quella legge che Egli stesso ha posto nella natura creandola, ma secondo l'arbitrio di una nostra pretesa “libertà”**, che ignora il dato oggettivo e fuoriesce dai termini e le norme stabilite dal Creatore?

285. Il primo punto lo vedremo successivamente. **Vediamo adesso il secondo.** Dice Rahner: **“Dove si ha una persona ivi si ha una libertà, un unico centro personale di attività. Di fronte ad esso ogni altra realtà (natura, nature) non può essere, in questa persona e per lei, che materiale strumento, che riceve ordini e manifesta quest'unico centro personale e libero”**¹¹⁹.

Rahner tende a ridurre la natura alla materia, che resiste all'azione dello spirito (cioè la persona): egli parla di un **“dualismo tra persona e natura**, del contrasto fra l'essenza previa alla decisione libera” (cioè la natura) **“e la tendenza del soggetto libero a disporre totalmente della sussistenza della propria realtà”**¹²⁰.

286. Dunque per Rahner la natura non è ordinata originariamente da Dio, sì che l'uomo sia autorizzato ad ordinarla solo fondandosi sull'ordinamento divino; ma **l'uomo appare come un divino demiurgo, plasmatore a piacimento della natura**, sicchè in pratica viene ad usurpare ciò che spetta soltanto a Dio. Di nuovo il tema panteistico e prometeico dell'uomo che pretende ad una divina onnipotenza.

Sorge peraltro a questo punto, e nella sua versione peggiore, persino il tema del **dualismo materia-spirito**, che pure Rahner, in altra sede, come abbiamo visto, pretende di aver superato col suo monismo confusionario e materialistico falsamente attribuito alla Bibbia. E non si tratta del dualismo paolino carne-spirito, che riflette il contrasto della ragione con le passioni conseguente al peccato originale ossia di un **contrasto di tendenza insito al medesimo soggetto umano**, ma siamo di fronte ad un vero antagonismo tra due soggetti - la persona-spirito e la “natura”-materia -, dove la **persona svolge il ruolo del principio del bene e della libertà, mente la natura è principio del male e della schiavitù.**

La “persona”, allora, ha il compito di mettere ordine nel caos della “natura” e di liberarsi dalla sua schiavitù. Non si tratta dunque del dualismo paolino, del tutto rispondente alla verità della natura umana decaduta, ma **dell'antico dualismo gnostico-platonico-indiano**, che abbiamo già avuto modo di vedere, e **che nulla ha a che vedere né con una sana antropologia né con la Sacra Scrittura.**

287. **Rahner definisce l'essenza umana mediante la categoria del suo libero agire, sicchè essenza dell'uomo non appare predeterminata all'agire della persona, ma pare effetto della stessa libera azione della persona;** l'uomo non decide di sé soltanto nel senso morale di scegliere il proprio fine ultimo, ma anche nel senso ontologico di determinare i caratteri della sua stessa natura, di per sé, come abbiamo visto, indeterminata, indefinibile ed illimitata, ossia senza termini netti e precisi.

Si tratta di un concetto idealistico dell'uomo - **l'uomo creatore di se stesso** -, che troviamo in Fichte, in Hegel ed in Gentile; ma che, in chiave materialistica, si ritrova anche in altri, come in

¹¹⁹ *Saggi di cristologia*, p.23.

¹²⁰ *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed.Paoline 1969, p.308.

Marx e in Nietzsche. **“L’atto libero dell’uomo - dice al riguardo Rahner¹²¹ - ... non può venire inteso come un epifenomeno estrinseco, sotteso, ma solo dall’esterno, da un’essenza sostanziale ed immutabile, mentre diviene invece la determinazione più profonda e più vera di tale essenza. ... L’uomo comincia come essenza radicalmente aperta e non definita, e quando la sua essenza è completata, ciò è avvenuto attraverso la sua libera azione”¹²².**

288. Osserviamo che **l’atto libero** certamente non è un “epifenomeno” della natura umana, perché l’uomo è essenzialmente libero; tuttavia esso è **esterno alla natura umana, in quanto ne è un’attuazione appunto libera e non necessaria. Rahner confonde la facoltà del libero volere con l’atto libero.** La facoltà esiste necessariamente nell’uomo, perché è un accidente proprio della sua essenza. **Ma l’atto libero può anche non esserci e non per questo il soggetto che lo emette manca della natura umana.** Un embrione, un demente, un agonizzante, un dormiente che non possono emettere atti liberi, non per questo non posseggono l’essenza dell’uomo.

L’atto libero non ha lo scopo di “completare” o “determinare” un’essenza di per sé indeterminata e “aperta”, ma ha quello di **attuare le inclinazioni e le potenzialità proprie della natura umana in base alle sue finalità ed alle norme della legge morale**, che sono contenuti oggettivi, determinati ed universali, anche se indubbiamente, all’interno del loro orizzonte, è consentito al singolo e alla società di stabilire ulteriori determinazioni pratiche, come per esempio i precetti privati o la legge positiva.

289. C’è da notare che **la natura umana, come è già stabilito dall’antropologia filosofica e dalla rivelazione cristiana, non è per nulla un qualcosa di indeterminato o una mera materia arbitrariamente plasmabile a proprio piacimento.** L’uomo non è l’essere in generale, ma è un ben determinato ente - animale razionale chiamato da Dio alla figliolanza divina -, per cui i suoi atti liberi, affinché possano condurlo alla felicità, non possono regolarsi su se stessi, ma su quelle leggi che discendono dagli stessi fini della natura umana e dalla sua vocazione alla vita cristiana.

290. Anche nel parlare di **“apertura”** - parola oggi tanto di moda - bisogna esser cauti: **la natura umana, in quanto spirituale, ha sì un’apertura all’assoluto e in fin dei conti a Dio. Ma essa - e siamo sempre daccapo - non si risolve in questa apertura.**

Non si deve temere di dire che **la natura umana come tale, non è “aperta”, ma chiusa nei suoi limiti essenziali**, che essa, da sé, non riesce a superare: il che non le impedisce, con la grazia divina, di oltrepassarli per vivere una vita divina superiore alla natura, appunto perché, **nell’ambito delle sue facoltà spirituali (non come essenza)**, essa è effettivamente aperta al trascendente (*mens capax Dei*).

Ma tale apertura riguarda il suo agire, non il suo essere e si aggiunge all’essere come proprietà essenziale dell’essere. Ma l’essere umano esiste completo e definito già prima e indipendentemente dall’aprirsi all’assoluto e a Dio. Quando dormo non mi apro a nessun assoluto, ma non per questo sono privo della mia essenza umana.

Inoltre, c’è da osservare che per “apertura” possiamo intendere due cose: o la facoltà o capacità di cercare Dio (*mens capax Dei*) oppure l’atto col quale effettivamente cerchiamo Dio attuando, mediante l’esercizio del libero arbitrio, questa facoltà che Dio ci ha dato. Nel primo caso certamente si tratta di un’apertura che entra nell’essenza dell’uomo, anche se non si risolve in

¹²¹ *Nuovi saggi*, III, Ed. Paoline 1969, pp.317-318.

¹²² Analogamente Rahner afferma altrove: “La libera decisione tende essenzialmente anche a **determinare tutta l’essenza derivante dal centro della persona**, a disporre davanti a Dio del soggetto agente quale realtà totale”(Saggi di antropologia soprannaturale, p.305). Ancora: “L’uomo è l’essere che non si limita solo a fare qualcosa ‘d’altro’”(ossia ad operare sulla natura esterna e sugli altri), a “sopportare”se stesso, ma **si fa invece da sé.** Ora, siccome ciò va direttamente a toccare la sua essenza, **egli è in grado di operare anche questa “automanipolazione”**, se si ammette che la morale è un agire conforme all’essenza” (*Nuovi saggi*, III, p.343).

questa essenza; in vece nel secondo l'apertura effettiva dipende da ciascuno di noi, per cui c'è chi si apre e c'è chi non si apre.

291. Rahner avanza le esigenze della "cultura" e della "civiltà" per sostenere il diritto della persona a completare e modificare a proprio piacimento la natura dell'uomo: "è vero che l'uomo ha una natura di cui deve tener conto nelle azioni, è vero anche che egli è l'essere che attraverso la cultura e la civiltà ... forma e configura attivamente questa natura e non può semplicemente presupporla come un'entità categorialmente fissata in assoluto" (Nuovi saggi, III, p.322).

Rispondo dicendo che è vero che la cultura e la civiltà arricchiscono in modo prezioso l'esistenza e la vita dell'uomo, portandola ad un ulteriore perfezionamento che non è dato dalle condizioni naturali di partenza della vita umana. **Ma la vera cultura e la vera civiltà non si limitano affatto a "tener conto" di una natura umana preesistente come fosse un semplice materiale che fa resistenza e che si ha diritto di completare o trasformare a piacimento.**

292. Al contrario, la vera cultura e la vera civiltà **presuppongono una conoscenza quanto più precisa possibile della verità circa la natura umana**, le sue inclinazioni, le sue leggi ed i suoi fini e, nell'ambito indicato da queste tendenze ed all'interno dei limiti consentiti dalla legge morale, si studiano di attuare le tendenzialità, di svilupparne le virtualità, di stimolarne la creatività, di soddisfarne i bisogni, correggendo cattive inclinazioni, colmando lacune e rafforzando i punti deboli. E' questa l'opera educativa.

Pensare ed agire diversamente non sarebbe affermazione ma negazione di libertà; non sarebbe né cultura né civiltà, ma barbarie e tragedia, come quelle dei regimi di Hitler e di Stalin, che appunto lasciarono libero corso a dottrine morali così perverse.

293. Purtroppo una dottrina morale così smaccatamente liberale e permissiva si è largamente diffusa negli ambienti della teologia morale cattolica: è quanto è denunciato da Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Veritatis splendor*, nella quale l'etica rahneriana viene appunto severamente condannata, pur senza che si faccia il nome di Rahner. Tuttavia, non è difficile riconoscerlo nella descrizione dettagliata fatta dal Papa della dualità di *trascendentale* e *categoriale*, la quale costituisce una struttura portante del sistema rahneriano¹²³.

d) L'umanesimo cristiano

294. L'errore grave di Rahner è, a mio avviso, la sua pretesa di definire l'essenza dell'uomo in termini soprannaturali, come se la vita cristiana o soprannaturale fosse una proprietà essenziale dell'uomo. Rahner è giustamente preoccupato di mettere in armonia natura e grazia, mostrando l'infinita importanza di quest'ultima ai fini di un pieno umanesimo e come, in concreto, l'uomo non è ordinato ad un semplice fine naturale, ma alla vita soprannaturale che deve sfociare nella visione beatifica in paradiso.

Egli è preoccupato di sostenere e mostrare che la grazia, pur distinta dalla natura, non va vista come un qualcosa di posticcio, - "come l'olio al di sopra dell'acqua", per dirla con S.Agostino, e tanto meno di superfluo, come un "frontone decorativo in un palazzo", come diceva Maritain -, ma essa pervade intimamente tutta la natura dell'uomo nella sua intimità, divenendo vita della sua vita, come dice S.Paolo: "Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me".

295. Tutto ciò è più che giusto; ma purtroppo Rahner va anche ben al di là di questa legittima istanza e si esprime ripetutamente in modo da far pensare che la grazia sia una specie di

¹²³ Per una critica alla morale rahneriana, cf. D.Composta, *La nuova morale e i tuoi problemi*, Libreria Editrice Vaticana, 1990, pp.22-27; A.Galli, *La legge morale*, in *Sacra Doctrina*, n.6 (1985), pp. 504-424; *Premesse filosofiche della teologia morale*, Studium Teologico Domenicano, Bologna 1974.

compimento o esigenza della natura e sia necessaria ed obbligatoria perchè l'uomo sia quel che dev'essere in quanto uomo. Invece, nella vera dottrina cattolica, è vero che **la grazia è necessaria per guarire la natura decaduta** (grazia sanante). Ma la funzione più specifica della grazia è quella di **elevare l'uomo stesso** (grazia elevante) **alla dignità di figlio di Dio**, mosso dallo Spirito Santo ed erede della vita eterna.

Rahner invece non vede questo secondo tipo di grazia, limitandosi a parlare della funzione salvifica della grazia (come fa Lutero) e trascurando quindi il fatto che lo scopo più alto della grazia è quello di condurci a contemplare il Padre così come lo contempla il Figlio e ad amare il Padre così come lo ama lo Spirito Santo.

296. Dice egli infatti che "l'uomo è per essenza uno spirito in ascolto di una possibile rivelazione di Dio" (*Uditori*, p.127). Ed altrove afferma che "l'effettiva natura dell'uomo" non va intesa come "pura natura", ma è "una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale non può uscire" (*Saggi di antropologia soprannaturale*, p.112). "La trascendenza dell'uomo ... viene costituita nella sua concretezza dall'autocomunicazione divina", cioè dalla vita di grazia (*Corso fondamentale sulla fede*, p.194). "L'uomo è l'evento dell'autocomunicazione assoluta e perdonante da parte di Dio" (*Ibid.*, 163). "L'uomo l'evento dell'assoluta autocomunicazione divina, sempre, inevitabilmente e fin dall'inizio" (*Ibid.*, p.193). "Che cosa significa la nostra vita, che in fondo possiamo comprendere solo se la consideriamo in quanto è, anzitutto e in definitiva, la vita di Dio?" (*Saggi di cristologia*, p.76).

In questa visuale di Rahner non si vede come sia possibile l'esistenza del peccatore, privo della grazia, o come sia possibile lo stesso peccato, che in definitiva è una perdita della grazia. Infatti, se per essere uomo bisogna essere in grazia, ne viene che chi non è in grazia non è uomo: il che è assolutamente contrario alla dottrina cattolica tradizionale.

297. Ma Rahner è ancora più esplicito e nomina espressamente la necessità che l'uomo, proprio per uomo, sia anche cristiano, **come se il non-cristiano non fosse neppure un uomo**. Ci sembra segno di stima per il cristianesimo, ma in realtà è un abbassare il soprannaturale a costitutivo della natura.

Dice infatti Rahner: "L'uomo è una domanda radicale di Dio, la quale può anche avere una risposta, ... che, in quanto apparsa storicamente e radicalmente tangibile, è l'uomo-Dio" (*Corso fondamentale sulla fede*, p.293). L'uomo, secondo Rahner, "nella sua storia guarda sempre con ansietà se non gli venga incontro la suprema attuazione ... del suo essere e della sua aspirazione". Fin qui va bene, ma poi prosegue con una conclusione più ampia delle premesse: "L'uomo è quindi l'essere che ha da attendersi la libera epifania di Dio nella sua storia. Tale epifania è Gesù Cristo". (*Saggi di cristologia*, p.68).

Rahner cerca di rimediare a questo difetto con la sua famosa teoria dei "**cristiani anonimi**", ma il rimedio è peggiore del male, perchè questi cosiddetti "cristiani anonimi", che in altra occasione chiama "impliciti", in realtà non sono neanche impliciti, giacchè Rahner ammette che possono salvarsi anche gli atei contro quello che dice espressamente la *Lettera agli Ebrei* secondo la quale per essere graditi a Dio bisogna credere che esiste e che è remuneratore delle buone opere.

298. Osservo che **Cristo non è la semplice risposta ai bisogni naturali dell'uomo**; e non è neppure la semplice risposta ad un bisogno di salvezza o di perdono dei peccati. Egli, sì, certo, è anche questo; Egli è il Salvatore e l'Uomo completo; ma è nel contempo infinitamente di più: è una pienezza, una **felicità che l'uomo con la sua mente non avrebbe mai potuto nemmeno immaginare**, se non fosse stato Dio stesso a rivelarlo.

L'uomo di per sè avrebbe potuto esser felice semplicemente con la soddisfazione dei suddetti bisogni. Il fatto che il Padre ci abbia donato Cristo e lo Spirito Santo, vuol dire che **non si è accontentato di andare incontro alle necessità dell'uomo, ma ha voluto fargli un dono del tutto gratuito e sovrabbondante rendendolo, in Cristo, partecipe della vita divina trinitaria**.

299. Rahner, invece, facendo della vita divina un bisogno ed addirittura un costitutivo dell'essenza dell'uomo, si avvicina pericolosissimamente al panteismo, anche se forse era nelle sue intenzioni, esaltare la bellezza e la grandezza dell'umanesimo cristiano (la famosa “**svolta antropologica**”).

La vita di grazia, per Rahner, non è una semplice possibilità data all'uomo, non è, per esprimerci con le sue parole, un “dover essere, ma un esserci, che è intimo all'uomo”; non è solo “un decreto giuridico esterno”, cioè un qualcosa che dipende puramente dal beneplacito divino positivamente e giuridicamente manifestato nella rivelazione storica (o almeno mi pare così intenda Rahner), ma è una “disposizione obbligatoria”: non si capisce bene da parte di chi: se dell'uomo o di Dio; ma in ogni caso siamo fuori strada, perchè né Dio è obbligato a darci la grazia, se non per premiare la grazia, né noi siamo obbligati a chiederla, se non quando siamo già in grazia.

L'errore di Rahner, qui, lo abbiamo già visto: è il trasformare in dato di fatto, e per lo più universale, costitutivo e necessario (“obbligatorio”) **quella vita di grazia nei confronti della quale certo l'uomo ha una disponibilità - la cosiddetta *potentia oboedientialis* -, ma alla quale non ha nessun diritto e nei confronti della quale Dio non ha nessun dovere.**

Se Dio non ci avesse donato Cristo, certo non avrebbe mostrato così tanto la sua infinita bontà; ma non avrebbe mancato di giustizia e di bontà nei confronti delle esigenze della natura umana, che avrebbe potuto ugualmente godere di una felicità naturale, ed anche soprannaturale, benché non al livello della grazia di Cristo, come era la grazia della coppia edenica.

300. **Rahner confonde la possibilità data a tutti di vivere in grazia, cosa questa verissima ed importantissima, col fatto che tutti siano in grazia**, cosa questa circa la quale invece non abbiamo alcuna certezza, ed anzi sappiamo, come dice Paolo, che “non di tutti è la fede” (II Ts 3,2). Sappiamo anche, come abbiamo visto a suo luogo, che non tutti si salvano.

Egli trascura il fatto che la **vita di grazia si aggiunge alla natura come proprietà o abito soprannaturale**, e non costituisce la sostanza dell'essere umano, ma è un “accidente” che può esser perso e di fatto purtroppo alcuni lo perdono, e non per questo perdono la loro essenza umana, anche se possono esser paragonati, come dice la stessa Scrittura, ad “animali senza ragione” (Gd 10).

301. Per Rahner, invece, l'“essenza metafisica” dell'uomo sarebbe data dal fatto di essere, “nella struttura che di fatto lo costituisce, un ente soprannaturale” (*Saggi di antropologia soprannaturale*, p. 396). Per essenza, invece, da un punto di vista metafisico, l'uomo è un ente naturale che diventa “soprannaturale” solo per partecipazione e non mai per essenza. **Ente soprannaturale per essenza, propriamente parlando, è solo Dio.**

302. Non c'è da meravigliarsi, allora, che nella visuale rahneriana dell'uomo soprannaturale, la natura (pura) diventi poco più che una possibilità astratta, mentre la realtà concreta è totalmente assorbita dal soprannaturale (cf *ibid.*). Non sorprende neppure che egli a un certo punto perda di vista la stessa possibilità di distinguere il naturale dal soprannaturale, e lo confessa con schiettezza: “Questa natura ‘pura’” (cioè la realtà naturale dell'uomo) “non è un'entità chiaramente delimitabile e definibile, né si può tracciare, per dirla con Philipp Dessauer, una netta linea orizzontale tra questa natura e il soprannaturale”. Non abbiamo, secondo Rahner, gli strumenti “per poter dire sempre esattamente ciò che nella nostra esperienza esistenziale spetta ad essa” (=alla natura) “e ciò che si deve al soprannaturale” (*Ibid.*, p.70).

Ora bisogna rispondere che **la pura natura non è altro che l'animal rationale**, il quale, nella condizione presente, è **ben distinguibile dalla sua vita di grazia soprattutto quando si trova in stato di peccato mortale, privo della grazia**. Ora, però, sappiamo bene come purtroppo Rahner, al seguito di Heidegger, disprezza questa definizione dell'uomo e non ne parla mai, quando invece una corretta analisi di questa definizione gli avrebbe risparmiato la sua visione erronea del

rapporto dell'anima col corpo, nonché l'incapacità che qui mostra di capire che cos'è la natura pura e la sua distinzione dalla vita di grazia.

303. **Se le cose stanno come dice Rahner, non si riesce neanche più a vedere dove sta la distinzione fra antropologia filosofica e antropologia cristiana.** E di fatti Rahner, coerente con se stesso (ma sempre nell'errore), nega la distinzione, affermando che “un'antropologia teologica non può concepirsi come complementare all'antropologia profana, ma come il centro più intimo” (dell'antropologia profana) “che è pervenuto a se stesso” (*Teologia dell'esperienza dello Spirito*, p.491). “La dimensione teologica del problema uomo si identifica con tutte le dimensioni dell'uomo alle quali guardano le antropologie profane, a patto che queste dimensioni con tutta la loro profondità radicale, vengano viste, accettate e tematizzate in quanto tali” (*Ibid.*, p.483). “Le affermazioni antropologiche apparentemente solo profane si rivelano come proposizioni segretamente teologiche non appena le prendiamo seriamente nella loro radicalità in loro insita” (*Ibid.*, p.487).

304. **Rahner sembra voler vedere il soprannaturale niente più che uno sviluppo totale del naturale o un approfondimento radicale di quest'ultimo**, come se l'uomo, elevandosi al massimo delle sue possibilità, potesse divenire Dio. **Ma ciò toglie evidentemente la distinzione tra natura umana e natura divina, che è dogma di fede definito a Calcedonia.** Certo, con la proposta rahneriana, gli studenti di teologia, a causa della mescolanza della filosofia con la teologia, potrebbero vedersi ridurre la durata dei corsi. Ma ne varrebbe la spesa, soprattutto per dei futuri sacerdoti?

305. Possiamo adesso trarre le conclusioni di questa analisi del pensiero di Rahner. **In lui, come in Hegel, metafisica, antropologia e teologia fanno un tutto unico, un unico Soggetto**, un unico essere come autocoscienza, peraltro diviso in se stesso fra trascendentale e storia, finito e infinito, materia e spirito.

Tutto si gioca nell'essere, ma l'essere è autocoscienza, quindi Dio. Dunque tutto in Dio. Ma le distinzioni in Dio non possono che essere di ragione, non reali. Non dunque distinzione reale tra due persone reali: uomo e Dio. **Quindi non c'è in Rahner un vero dialogo interpersonale fra l'uomo e Dio**, ma solo fra la polarità-uomo e la polarità-Dio dell'unico Essere autocosciente che è al contempo agire e divenire, passaggio fra l'una e l'altra delle due polarità.

Come è stato fatto notare, benchè Rahner amasse la preghiera ed abbia composto delle preghiere, **dato che l'essere si risolve nell'autocoscienza, alla fine resta il solo Io**, sicchè l'orante non ha davanti a sè un vero Tu divino personale, ma solo se stesso, anche perchè, come è noto, per Rahner in Dio non ci sono tre persone, ma tre modi di sussistenza dell'unico Soggetto divino.

306. **L'uomo in Rahner è essenzialmente relazione (“autotrascendenza”) a Dio e Dio è essenzialmente relazione (“autocomunicazione”) all'uomo.** L'uomo termina in Dio come trascendenza illimitata e Dio termina all'uomo come Dio che diviene finito, diviene uomo. Dio è l'“orizzonte” dell'uomo e l'uomo è il “destino” di Dio. L'uomo diviene Dio e Dio diviene uomo.

Con l'atto del trascendere sembra che l'uomo superi se stesso, vada oltre se stesso uscendo da se stesso, ma pur restando se stesso e quindi ampliando la portata del proprio essere, fino a raggiungere Dio come “orizzonte” di questo essere.

Ma come l'uomo compie questo atto? Come si pone in questa relazione con Dio? E in che cosa consiste tale relazione? Che cosa è esattamente questa “trascendenza”? Dio resta trascendente? Dio mi trascende? Sono trasceso da Dio? Per Rahner il soggetto, umano o divino che sia, è autocoscienza, è essere in quanto pensiero, è pensiero sussistente. Infatti per Rahner l'essere *come tale* e quindi *qualunque* essere è autocoscienza. **Dunque questo autotrascendersi sarà all'interno dell'io, un non-io posto dall'io, come dice Fichte: è al contempo intenzionale ed ontologico, perchè l'intenzionale e l'ontologico sono lo stesso.** Allora l'uomo diviene Dio non solo

intenzionalmente, nel pensiero, ma realmente e nel contempo resta uomo, anzi è massimamente uomo. Siamo nel panteismo.

307. Quindi non si concepisce Dio senza l'uomo e non si concepisce l'uomo senza Dio.

L'uomo entra nel concetto di Dio e Dio entra nel concetto di uomo. L'uomo si definisce con attributi divini e Dio si definisce con attributi umani. Questo, secondo Rahner, sarebbe il Dio "cristiano". **Un gravissimo fraintendimento del dogma dell'Incarnazione** che confonde persona e natura e non distingue, alla maniera di Eutiche e di Hegel, le due nature, ma l'una passa nell'altra, male interpretando il detto giovanneo "Il Verbo si fece carne".

L'uomo si risolve nella relazione con Dio e Dio si risolve nella relazione con l'uomo. L'uomo è nel suo compimento Uomo-Dio e Dio nel suo abbassamento è Dio-uomo. Se l'uomo non si relaziona con Dio non è uomo; se Dio non si relaziona con l'uomo non è Dio.

Nell'uomo l'essere si identifica con l'azione e con la relazione come in Dio: l'uomo è relazione a Dio, apertura a Dio e trascendenza verso Dio così come Dio è relazione all'uomo, autocomunicazione all'uomo, divenire-uomo. Ora, dato che invece nella creatura in realtà la sostanza si distingue dall'agire e dalla relazione, e solo Dio è azione e relazione sussistenti, scompare la distinzione fra l'uomo e Dio.

Infatti nella creatura l'azione è attuazione di una potenza, sicchè la creatura è composta di potenza ed atto, mentre Dio è atto puro di essere, essere sussistente. Per questo in Dio l'azione non è attuazione di una potenza, ma è lo stesso essere divino.

308. In Rahner la cristologia media fra l'antropologia e la teologia. E fin qui tutto bene. Ma questa mediazione appare troppo stretta, tanto da togliere i confini tra l'antropologia e la cristologia e quindi tra l'antropologia e la teologia.

Infatti Cristo in Rahner è al contempo da una parte l'uomo nel quale la grazia raggiunge il suo vertice divino ed è l'orizzonte ultimo della trascendenza dell'uomo in grazia e dall'altra è il vertice dell'autocomunicazione della grazia divina all'uomo. In questo modo non appaiono più i confini tra la natura umana e la natura divina, tra la grazia creata e la grazia increata. Cristo non è altro che la pienezza dell'uomo e l'uomo è l'autocomunicazione di Dio.

309. In Rahner l'Incarnazione non è l'atto divino col quale il Logos assume una natura umana in unità personale con Sé, ma è il fatto che il Logos, pur restando immutabile in sé, diviene altro da sé, ossia uomo, nell'umanità di Cristo, la quale umanità perciò, corrispettivamente, si innalza (si "trascende") alla dignità del Logos.

Poiché dunque per Rahner il Logos divino è il vertice dell'umano, si capisce perché secondo lui l'Incarnazione non può che riguardare il Logos, mentre per lui sarebbe assurdo pensare, come invece fa la teologia tradizionale, che in linea di principio anche il Padre o lo Spirito Santo avrebbero potuto incarnarsi. Infatti in quest'ipotesi si verrebbe a negare all'uomo la possibilità di raggiungere il vertice della sua perfezione.

310. Bibliografia su Karl Rahner. Sin dagli inizi della sua attività teologica Rahner è stato un teologo molto controverso. Soprattutto a partire dall'epoca del Concilio Vaticano II, al quale dette un importante contributo, il suo prestigio e la sua fama conobbero un crescente aumento in tutto il mondo sia negli ambienti accademici che in generale nel mondo cattolico.

Sennonché però sin dai primi anni del postconcilio eminenti teologi gli contestarono gravi errori o quanto meno gravi equivoci, come quelli che ho cercato di esporre in questo corso. Sono nati così due schieramenti, uno a favore di Rahner e l'altro di tono critico. Il primo schieramento sembra godere di una maggioranza ed è riuscito a conquistare posizioni di potere all'interno della Chiesa. Ma l'altro che a suo tempo contò tra le sue file lo stesso Joseph Ratzinger, sta pure acquistando forza e ciò che si può prevedere è che l'aspetto negativo del rahnerismo dovrà essere

tolto in quanto esso tende a deformare la natura della Chiesa, la quale viceversa ha ricevuto dal suo Fondatore la promessa della indefettibilità.

Una bibliografia aggiornata degli autori favorevoli a Rahner è di facile reperimento. Per questo qui rimando invece ad una bibliografia di orientamento critico che è possibile trovare nel mio libro *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Edizioni Fede&Cultura, Verona 2009.

311. Bibliografia generale - S.Tommaso spesso tratta dell'uomo, oltre che nella *Summa Theologica* (I, qq.75-102;117-119), nel commento al *De Anima* di Aristotele, nella *Summa Contra Gentes*, I,II, cc.46-101, in molti luoghi del *Commento alle Sentenze*, in molte delle *Quaestiones disputatae*, nel *Compendio di Teologia*, cc.75-94, ed in altre opere di minore importanza. T.M.Zigliara, *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate de unione animae humanae cum corpore iuxta doctrinam S.Thomae*, Typographia Polyglotta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1878; J.Maritain, *L'immortalité du soi*, in *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Ed.Hartmann, Paris 1944, pp. 149-185; R.Garrigou-Lagrange, *La synthèse tomiste*, Ed.Desclée de Brouwer&Cie, Paris 1947, pp.325-342; G.Montanari, *Determinazione e libertà in S.Tommaso d'Aquino*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1962; U.Deg'I Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S.Tommaso*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967; A.Boccanegra, *De Homine*, dispense scolastiche presso lo STAB, Bologna 1974, pp.23-46; *L'uomo e il mondo nella luce dell'Alquinate*, Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana 1982, vol.VII; *L'anima nell'antropologia di S.Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso Internazionale della SITA, a cura di A.Lobato, ed.Massimo, Milano 1987; *Antropologia tomista*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana 1991; *L'animale razionale*, monografia di *Divus Thomas*,1,1992; Giorgio Carbone, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003.

312. Altri Autori - A.M.Weiss, *L'uomo intero*, Ed.Mondauni, Torino 1894; E.Barbado, *Introduzione alla psicologia sperimentale*, Ed. Angelicum, Roma 1930; R.Garrigou-Lagrange, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, Ed.La Scuola, Brescia 1947; J .Fröbes, *Compendium psychologiae experimentalis*, Ed.dell'Università Gregoriana 1948; G.Klubertanz, *The philosophy of human nature*, St.Louis 1951; P.C.Landucci, *Il mistero dell'anima umana*, Ed.Pro Civitate Christiana, Assisi 1952; AA.VV., *L'anima*, a cura di M.F.Sciacca, Ed.Morcelliana, Brescia 1954; J.Fröbes, *Psychologia metaphysica*, Ed. dell'Università Gregoriana, Roma 1956; P.Siwiek, *Psychologia experimentalis*, Ed.Marietti 1958; R.Jolivet, *L'uomo metafisico*, Ed.Paoline 1958; P.Carosi, *Psicologia*, Ed.Paoline 1960; R. Verneaux, *Psicologia*, Ed.Paideia, Brescia 1966; E.Mounier, *Il personalismo*, ed.AVE Roma 1966; K.Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, ed.Paoline 1969; C.Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Editions du Seuil, Paris 1971; L.Bogliolo, *Antropologia filosofica*, Ed.Città nuova 1972; J.Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Ed. LDC-Torino-Leumann 1973; B.Häring, *La morale è per la persona*, Ed.Paoline 1973; E.Ducci, *Essere e comunicare*, Ed.Adriatica, Bari 1974; B.Mondin, *L'uomo: chi è?* Ed.Massimo, Milano 1975; *Il personalismo*, a cura di A.Rigobello, Ed.Città nuova 1975; M.Marini, *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice Nédoncelle*, Ed.Morcelliana, Brescia 1977; K.Rahner, *Uditori della parola*, Ed.Borla Torino 1977; M-J.Nicolas, *Evoluzione e cristianesimo*, Ed.Massimo, Milano 1978; AA.VV., *Persona, società, educazione in J.Maritain*, a cura di G.Galeazzi, Ed.Massimo, Milano 1979; K.Wojtyla, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana 1982; J.Maritain, *L'immortalità dell'anima*, in *Ragione e ragioni*, Ed.Vita e Pensiero, Milano 1982, p.81-101; *Riflessioni sull'intelligenza*, Ed.Massimo, Milano 1987; J.Seifert, *Essere e persona*, ed.Vita e Pensiero, Milano 1989; AA.VV., *Homo loquens*, Ed.ESD, Bologna 1989; M.Lorenzini, *L'uomo in quanto persona. L'antropologia di J.Maritain*, ed.ESD 1990; M.Rossignotti, *Persona e tempo in Berdiaev*, Ed.ESD, Bologna 1993; Franco Giulio Brambilla, *Antropologia teologica*, Ed.Queriniana, Brescia 2005;

Ignazio Sanna, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Ed. Queriniana, Brescia 2006; V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

INDICE DI ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

La creazione dell'uomo

L'origine dell'uomo

La costituzione essenziale dell'uomo

La distinzione fra l'anima e il corpo

L'immortalità dell'anima

La spiritualità dell'anima

Insegnamenti della Chiesa

Le facoltà umane

Maschio e femmina li creò

Natura umana e condizione umana

Natura umana e persona umana

L'antropologia di Karl Rahner