

RICERCHE

ANTROPOLOGIA TRINITARIA E AGIRE UMANO NEL MONDO

Continuando la lettura della «Gaudium et Spes»

In un precedente articolo¹, attraverso un rapido esame dell'Introduzione e dei primi due Capitoli della prima Parte della Costituzione conciliare «Gaudium et Spes», abbiamo delineato le linee portanti di quell'*antropologia trinitaria* che, a nostro avviso, rappresenta il centro propulsore della risposta che la Chiesa del Vaticano II intende proporre alla «sfida» del mondo contemporaneo. Proseguendo la nostra lettura, vogliamo ora esaminare il terzo Capitolo di questa prima Parte: «L'attività umana nell'universo». Se gli altri due Capitoli — come si ricorderà — avevano formulato una risposta alle tensioni della «personalizzazione» e della «socializzazione» così com'esse emergono nella temperie socioculturale dei nostri giorni, tematizzando, rispettivamente, «La dignità della persona umana» e «La comunità degli uomini» alla luce del mistero cristologico e di quello trinitario, in questo terzo capitolo la GS affronta esplicitamente l'ultimo fra i valori emergenti nel tempo presente, quello dell'autonomia e della densità di significato della *storia* e del conseguente impegno dell'uomo nella trasformazione del cosmo. E lo fa, come vedremo, in profonda consonanza con la visione antropologica in precedenza abbozzata.

Ma, prima di affrontare questo tema, ci sembra utile, quasi a modo di premessa, fare alcune osservazioni di fondo sul significa-

¹ Cf. *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et Spes»*, in «Nuova Umanità», X (1988), n. 56, pp. 17-48; nel frattempo, sul medesimo tema, è stato pubblicato uno studio di V. Caporale, *Antropologia e cristologia nella «GS»*, in «Rassegna di teologia», XXIX (1988), pp. 142-165.

to che viene ad assumere l'*etica cristiana* nella prospettiva di antropologia trinitaria che abbiamo tracciato sulla scorta dei due precedenti Capitoli.

1. VERSO UN'ETICA COMUNITARIA, UNIVERSALISTICA E STORICO-DINAMICA

Se l'uomo va compreso alla luce del mistero trinitario, che Cristo rivela e partecipa alla storia col dono dello Spirito, è chiaro che anche l'*ethos* che deve dar forma alla sua esistenza va profondamente ricompreso. E non solo l'*ethos* dell'uomo moderno che deliberatamente vuol prescindere dal messaggio di Cristo, ma anche e in primo luogo l'*ethos* del credente che oggi, proprio per le mutate condizioni socio-culturali del tempo in cui vive, è sollecitato a riscoprire ed approfondire l'originalità dell'*ethos* evangelico.

Schematizzando, direi che dal discorso antropologico del Concilio si possono enucleare almeno cinque caratteristiche portanti dell'*etica cristiana*, una volta dato per scontato l'orizzonte teologico entro il quale essa si colloca e si configura.

— Innanzi tutto, si tratta di un'*etica* essenzialmente, strutturalmente *comunitaria*. «La profonda e rapida trasformazione delle cose esige con più urgenza — sottolinea la GS — che non vi sia alcuno che, non prestando attenzione al corso delle cose e intorpidito dall'inerzia, indulga a un'*etica* puramente *individualistica*» (n. 30a). Ma il superamento di un'*etica individualistica* cui invita la GS non è soltanto un'esigenza che deriva ineluttabilmente dalla crescita storica dell'umanità nel tempo moderno e dalle sue mutate condizioni d'esistenza²: esso scaturisce innanzi tutto dall'*ethos*

² Sulla linea del Concilio, un'ulteriore presa di coscienza della Chiesa in questa prospettiva è espressa lucidamente dalla *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, là dove s'affirma, ad esempio, che l'interdipendenza strutturale che mostra, a tutti i livelli, il mondo contemporaneo, dev'essere «assunta come *categoria morale*» (n. 38). In tal senso, «quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come «virtù», è la *solidarietà*. Questa, dunque, non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine

evangelico stesso e dalla nuova autocoscienza che Cristo ha dato all'uomo. In questo contesto, la GS può affermare: «sacro sia per tutti includere tra i doveri principali dell'uomo moderno, e osservare, gli obblighi sociali. Infatti quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero» (n. 30c) ³.

— Ma occorre andare più in profondità ancora: e dire che quest'etica «comunitaria», in quanto scaturisce dalla vocazione cristologica e trinitaria dell'uomo, è un'etica *trinitaria*, un'etica, cioè, in cui *la responsabilità verso il fratello è dimensione costitutiva della responsabilità che ogni singola persona ha di fronte a Dio*. Come ha notato l'esegeta H. Schürmann, è proprio questa, infatti, la caratteristica peculiare dell'etica espressa nel *kerigma* di Gesù per i tempi escatologici inaugurati dalla sua presenza nella storia: «l'anima di tutte le esortazioni e gli imperativi di tipo teologico/escato-logico è l'amore che — in risposta all'amore escatologico ricevuto da Dio — reagisce verticalmente o orizzontalmente, o meglio: che — strutturato per incarnarsi — riconosce Dio nel prossimo e il prossimo in Dio» ⁴. La GS, in fondo, si riallaccia luminosamente a questa prospettiva e, radicando l'esistenza e il

o lontane. Al contrario, è *la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune*: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti*» (*ibid.*).

³ «E ciò non può avvenire — si precisa subito appresso — se i singoli uomini e i loro gruppi non coltivino le virtù morali e sociali e le diffondano nella società, cosicché sorgano uomini nuovi, artefici di un'umanità nuova, con il necessario aiuto della grazia divina» (GS 30d). Cf. anche il n. 31 sulla necessità di un'educazione alla responsabilità e alla partecipazione.

⁴ H. Schürmann, *La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari*, in Balthasar-Schürmann-Ratzinger, *Prospettive di morale cristiana*, tr. it., Città Nuova, Roma 1986, p. 26 (CdT 3). Nello stesso vol., H.U. von Balthasar specifica ulteriormente l'indispensabile presupposto trinitario dell'*ethos* cristiano dell'amore: «la “regola d'oro” (cf. Mt 7, 12; Lc 6, 31), in bocca a Cristo e nel contesto del sermone della montagna, può essere presentata come la quintessenza della legge e dei profeti solo perché essa fonda l'aspettativa e l'offerta reciproche sul dono di Dio (che è Cristo), supera quindi il semplice senso d'umanità verso il prossimo e *include lo scambio interpersonale della vita divina*» (p. 65, sott. nostra).

messaggio del Cristo nel mistero trinitario, mette in luce che «la ragione profonda della rilevanza teologica del sociale e della storia umana è Dio stesso nel suo essere eterno: il mistero della Trinità, l'annuncio di un Dio che è rapporto di dono totale e inesauribile fra persone, questo è il traguardo della storia, ed è al tempo stesso *suprema legge morale* per ogni singolo uomo»⁵.

— In terzo luogo, l'*ethos* delineato dalla GS è un *ethos universalmente umano*, nel senso che esprime, alla luce dell'evento cristologico, la struttura etica fondamentale di *ogni* esistenza umana in quanto umana. La sua caratterizzazione «trinitaria», lungi dal restringere l'*ethos* cristiano a uno specifico gruppo di persone (i credenti, la Chiesa), ne mostra la coestensività a ciò che è autenticamente umano; anche se ciò non sminuisce per nulla il fatto che, là dove l'esistenza umana è illuminata dalla fede, la vocazione etica dell'uomo può attingere la sua piena significazione. In questo senso è importante la sottolineatura fatta in proposito da E. Chiavacci, secondo cui «il rapporto interumano come *communio personarum*, come espressione della carità di Dio, è un'esperienza morale originaria che noi credenti sappiamo con certezza esser presente in ogni singolo essere umano per il solo fatto che è creato da Dio a Sua immagine»⁶. Creato «a immagine e somiglianza di Dio» come mostra il libro della Genesi, ogni uomo è infatti dinamicamente chiamato a realizzarsi attraverso quell'*ethos* comunitario che è pienamente rivelato in Cristo (cf. GS 22a). Del resto, come sottolinea sempre la GS, «Cristo è morto per tutti (cf. Rm 8, 32) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce,

⁵ E. Chiavacci, *La teologia della «Gaudium et spes»*, in N. Galantino (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, 3. Il rapporto chiesa-mondo, AVE, Roma 1986, pp. 13-40, qui p. 22. Giustamente Chiavacci fa notare che «è la realtà "relazione interumana" vista in tutta la sua complessità che è diretto interesse della riflessione conciliare, ed è additata come doveroso campo d'interesse teologico. Il sociale — il fatto sociale nella sua accezione più generale — entra dunque a pieno titolo nella riflessione teologica» (pp. 18-19).

⁶ *Ibid.*, p. 27.

col mistero pasquale» (22e). Tutto ciò significa, tra il resto, che ogni impegno etico dell'uomo teso alla sua autorealizzazione e alla maturazione del rapporto sociale con gli altri, in quanto scaturente dalla creazione e innestato nel mistero pasquale di Cristo, partecipa del disegno di salvezza di Dio sulla storia.

— Ancora, l'etica cristiana è, in questa prospettiva, un'etica *realistica*, nel senso che non nasce dall'obbligo in certo modo esteriore («eteronomia») di adeguarsi a una legge o a un ideale-valore astratto: ma scaturisce dalla reale (ontologica) vocazione dell'uomo a essere pienamente se stesso in Cristo, secondo il progetto del Padre. La critica che Nietzsche rivolgeva al cristianesimo d'essere una sorta di «platonismo per il popolo», che codificherebbe una schizofrenia insostenibile fra essere e dover-essere, storia e meta-storia, autonomia ed eteronomia (critica a cui, per il vero, hanno potuto talvolta offrire il destro determinate prestazioni moralistiche o «autoritarie» del *kerigma* evangelico) viene qui del tutto a cadere. Il «dover-essere» etico dell'uomo non è altro che la vocazione dinamica a compiere in libertà il suo autentico «essere». Anche questa linea di risposta che il Concilio abbozza di fronte alle sfide del nostro tempo, andrebbe attentamente meditata ed approfondita.

— Infine, l'etica che scaturisce da (che è coestensiva a) una antropologia trinitaria, è un'etica essenzialmente *dinamica*, o, se vogliamo, *utopica*. Dinamica, nel senso che non obbedisce a un'immagine statica e preformata della persona e della società data una volta per tutte, ma è tesa a realizzare il continuo trascendimento della persona e della socialità verso quel compimento escatologico che è già stato dato (proletticamente) una volta per tutte nella resurrezione di Cristo. Non utopistica, dunque, e cioè condannata all'astrattezza e all'irrilevanza storica, ma «utopica», perché chiamata a calare nel divenire storico il «tópos» dell'assoluta realizzazione dell'uomo che ci è data in Cristo, «contestando» e/o relativizzando ogni attuazione storica come intrinsecamente parziale e provvisoria. L'evoluzione storica dell'uomo, la crescita della sua autocoscienza, la maturazione delle forme e delle strutture di

rappporto fra gli uomini, sono dunque posti sotto il segno dello Spirito (cf. GS 26): hanno un valore teologico e, perciò, etico⁷.

In fondo, questa intelaiatura etica farà da sfondo a tutta la seconda parte della GS, in cui vengono affrontati «alcuni problemi più urgenti» che interpellano l'autocoscienza etica dell'umanità contemporanea: la dignità del matrimonio e della famiglia, la promozione della cultura, la vita economico-sociale, la vita della comunità politica, la promozione della pace e della comunità dei popoli. Ma, in primo luogo, illuminano in profondità la tematizzazione conciliare della terza «sfida» della cultura contemporanea al messaggio di Cristo: il valore dell'attività umana nell'universo.

2. IL SIGNIFICATO DELLA DEFINIZIONE CONCILIARE DI «MONDO»

Il n. 33 della GS focalizza assai bene i termini della questione cui il Concilio intende rispondere:

«Col suo lavoro e il suo ingegno l'uomo ha cercato sempre di sviluppare la propria vita; oggi, poi, specialmente con l'aiuto della

⁷ «Lo Spirito di Dio — scrive GS 26e —, che, con mirabile provvidenza, dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione (dell'umanità verso un ordine sociale giusto e fraterno). Il fermento evangelico suscitò e suscita nel cuore dell'uomo questa irrefrenabile esigenza di dignità». E. Chiavacci commenta: «l'ordine sociale — l'organizzazione storica concreta del complesso sistema di relazioni interumane — è in continua evoluzione, e proprio questa evoluzione è sotto il segno dello Spirito» (*La teologia della «Gaudium et spes»*, cit., p. 23). Sul tema morale nella GS, alla luce della prospettiva che abbiamo appena abbozzata, si veda J. Fuchs, *Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano*, in «Rassegna di teologia», XXV (1984), pp. 289-313, dove si cerca di dare una risposta alla fondamentale domanda: «come Dio — col suo volere, promuovere e operare — interviene per mezzo dell'uomo nella strutturazione del mondo» (p. 289); Id., *Vaticano II: salvezza, moralità, corretto agire*, in «Rassegna di teologia», XXVIII (1987), pp. 1-12, dove si sottolinea che «la bontà morale e la salvezza non sono mai vissute da sole come tali, ma sempre nella contemporanea realizzazione del nostro mondo umano nello spazio e nel tempo» (p. 6); Id., *Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettiva*, a cura di R. Latourelle, PUG-Cittadella ed., Assisi 1987, vol. II, pp. 1017-1034; K. Demmer, *Cristologia-Antropologia-Teologia morale*, ivi, pp. 1035-1048.

scienza e della tecnica, ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta intera la natura e, con l'aiuto soprattutto degli accresciuti mezzi di molte forme di scambio tra le nazioni, la famiglia umana poco a poco è venuta a riconoscersi e a costituirsi come una comunità unitaria nel mondo intero. (...) Di fronte a questo immenso sforzo, che ormai pervade tutto il genere umano, molti interrogativi sorgono tra gli uomini. Qual è il senso e il valore della attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi sia individuali che collettivi?»

Collocando gli interrogativi che la GS formula all'inizio di questo terzo capitolo sullo sfondo della fenomenologia sviluppata nell'Introduzione della costituzione⁸, potremmo ulteriormente focalizzare le domande cui il Concilio intende rispondere su due fondamentali livelli, del resto intimamente congiunti, e quasi scaturenti l'uno dall'altro:

1) si può (si deve) parlare, da un punto di vista cristiano (teologico), di un valore, di una consistenza propria, e dunque anche di un'«autonomia» della condizione incarnata e storica dell'uomo, come dimensione essenziale dell'integralità della sua esistenza creata e redenta in Cristo?

2) su questa base, qual è il significato e il valore ultimo (teologico) dell'agire umano nel mondo per la sua trasformazione? e quindi qual è il valore e il significato della scienza e della tecnica che offrono lo «strumento» a questo agire demiurgico dell'uomo nel cosmo?

Come si può vedere, si tratta di questioni fondamentali e — almeno per l'ampiezza e la radicalità con cui sono poste — almeno in parte nuove per la Chiesa. Come di fronte ai temi, già affrontati, della soggettivizzazione e della socializzazione, anche in questo caso la Chiesa si trova a dover prendere una posizione di fondo,

⁸ Tra i numerosi commentari teologici al cap. III della prima parte della GS, rimandiamo, in particolare, a quello di A. Auer, contenuto nel *L. Th. K.: «Das zweite vatikanische Konzil», Teil III*, Freiburg i.B. 1968; di P. Smulders, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, a cura di G. Barauna, Vallecchi, Firenze 1966; e di M. Flick, in *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, LDC, Torino-Leumann 1966.

alla luce del messaggio di Cristo, di fronte a ciò che costituisce la realtà più propria del mondo moderno.

Ma, per impostare correttamente la risposta alle domande così lucidamente formulate, occorre affrontare una questione previa che, in realtà, ci tuffa già nel cuore del problema: *qual è il significato di «mondo» nell'accezione usata dal Concilio?* e, più radicalmente, qual è il concetto di mondo che emerge nell'autorivelazione di Dio in Cristo, di cui il Concilio non vuol essere che l'eco nella peculiarità della nostra epoca storica?

Nel citato n. 33 ci troviamo di fronte a una descrizione piuttosto generica di cosa intende il Concilio per «mondo», in cui prevale il significato di «natura» e «cosmo materiale» come teatro di quell'agire umano, individuale e collettivo, che il n. 34 specificherà come «l'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita». Ma per avere l'esatta comprensione del concetto conciliare di «mondo» occorre riferirsi al n. 2 del Proemio, dove la GS, dopo aver affermato che il Concilio vuole rivolgersi «a tutti indistintamente gli uomini, desiderando loro esporre come esso concepisca la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo» (2a), offre una sintetica «definizione» descrittiva di ciò che intende appunto per «mondo»:

«Il mondo che esso (il Concilio) ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto con la sconfitta del Maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento» (2b).

In questa descrizione, accanto alla dimensione cosmologica già accennata (il mondo come «natura»), sono evidenziati con ampiezza e precisione i diversi e polivalenti «livelli di significato», per dir così, del concetto «cristiano» di mondo: 1) il significato *antropologico e sociale* (il mondo come luogo di realizzazione dell'uomo nella sua condizione di spirito incarnato e di essere strutt-

turalmente sociale: a quest'ultimo significato «sociale» di mondo c'è da aggiungere la caratterizzazione del mondo come «comunità planetaria» di cui al n. 33); 2) il significato *storico* (il mondo come luogo e risultato della storia dell'umanità); 3) il significato *teologico e creazionistico* (il mondo come frutto dell'amore creativo di Dio, e dunque in radicale dipendenza da Lui e in continua, misteriosa, sottomissione alla sua «provvidenza»); 4) il significato *amartiologico* (il mondo come luogo del peccato e, dunque, come posto nella sfera d'influenza non di Dio ma del «principe di questo mondo»: in altre parole, il mondo come luogo del «dramma» della libertà umana e della lotta fra bene e male); 5) e, infine, quasi riassuntivamente, il significato *cristologico ed escatologico-salvifico* del mondo (in quanto assunto, redento, glorificato e ricapitolato dal Verbo incarnato, crocifisso e risorto).

In sintesi, tentando un approccio complessivo alla prospettiva che unifica la descrizione conciliare, potremmo dire che il mondo è interpretato dal Concilio, prevalentemente, non in chiave cosmologica, ma *storico-antropologica*, con una forte sottolineatura di quella *dimensione sociale* dell'esistenza umana incarnata che è ciò che fa propriamente del cosmo il teatro della storia dell'umanità; e, inoltre, in un orizzonte di comprensione più *ottimistico* che pessimistico, perché il dramma del peccato che ha il suo «luogo» nel mondo e che talvolta sembra segnare quest'ultimo in modo quasi «strutturale», è compreso all'interno di quel disegno creativo e salvifico di Dio che ha in Cristo crocifisso e risorto la parola della definitività escatologica.

Esaminando in filigrana la prospettiva conciliare possiamo osservare che nel concetto di «mondo» che, sia pure in modo non definitivo né esente da oscillazioni e carenze, ci presenta la GS, ci troviamo di fronte a un notevole tentativo di sintesi, in cui vengono a fondersi almeno tre orizzonti interpretativi sul *proprium* di quella realtà che, genericamente, definiamo «mondo»: l'orizzonte greco, quello ebraico-cristiano e quello occidentale-moderno. Ovviamente, la chiave ermeneutica di fondo è offerta dall'orizzonte della rivelazione biblica e, in modo culminante, dall'evento cristologico: «ma non mancano, appunto, una conservazione e un superamento dell'orizzonte cosmologico greco, e un dialogo col concetto

moderno di «storia». È utile pertanto, quasi per evidenziare con più chiarezza le radici e la novità della visione conciliare, dire due parole su ciascuno di questi tre orizzonti.

3. LE RADICI BIBLICHE DEL CONCETTO CRISTIANO DI «MONDO» E LA «SFIDA» MODERNA

a) Nella *concezione greca*, il mondo è essenzialmente *cósmos*⁹, in una visione unitaria che, seppure con una sua evoluzione, si snoda da Omero a Pitagora, da Platone e Aristotele allo stoicismo e al neoplatonismo. Il «cósmos» è l'ordine-bellezza di tutto ciò che è: degli uomini e degli dèi, della *phúsis* (natura) e della *téchne* (l'agire - l'«arte» - dell'uomo). In questo orizzonte la visione greca è essenzialmente *cosmocentrica*, nel senso che non sono tanto il divino e l'umano a far da punto di riferimento (chiave ermeneutica) del mondo, ma il mondo — come totalità organica e armonica — a «includere», a livello di essere e di senso (*lógos*), e gli uomini e gli dèi. Proprio per questo prevale nella cultura greca, anche se non esclusivamente, una visione *immanente* del «cosmo», nel senso che il mondo non è ultimamente riferito a un'azione trascendente e creatrice di Dio, ma «pre-esiste» (fosse pure soltanto al livello della «chóra» platonica o della «materia prima» aristotelica) al divino, il quale, in ultima istanza, è all'interno del cosmo come suo principio di unità e di senso: come mostreranno esplicitamente sia la visione stoica che quella neoplatonica. Proprio per questo, infine, prevale nella concezione greca una interpretazione più *spaziale* che temporale del «cosmo»: il quale è un ordine compatto e gerarchico di realtà coesistenti spazialmente, che si evolvono ciclicamente (si ricordino il mito della «moíra» e quello, tipico, dell'«eterno ritorno») in una dimensione di sostanziale a-storicità¹⁰.

⁹ Cf., per un'introduzione sintetica al significato e all'evoluzione storica del concetto di «mondo», J.B. Metz, *Welt*, in *L. Th. K.*, vol. X, pp. 1022-1027; G. Bof, *Mondo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, pp. 945-961; per una presentazione dello stesso concetto nella cultura greca e in quella biblico-cristiana, H. Sasse, *Kósmos*, in *GLNT*, tr. it., vol. V, pp. 875-958.

¹⁰ Come spunto di attualità, sarebbe interessante approfondire come, nell'orizzonte nichilistico della cultura contemporanea, sembra esser venuto

b) Per quanto riguarda la *concezione biblica* è opportuno distinguere, per evidenziarne a un tempo continuità e superamento, la visione veterotestamentaria e la novità introdotta dall'evento Cristo ¹¹.

b.1 L'*Antico Testamento*, in cui è evidente assai più che nel mondo greco un'originale linea di evoluzione e di approfondimento, introduce due fondamentali novità rispetto al pensiero ellenico e, in genere, rispetto agli universi religiosi extrabiblici. La prima novità — illustrata già assai precisamente dal libro della Genesi — è la visione *teologico-creazionista* del mondo: il mondo è frutto del libero e personale atto creatore di Dio. Tutto ciò significa, da un lato, affermare la *trascendenza di Dio rispetto al mondo*, per cui non è più il divino a essere «compreso» nell'orizzonte del «cósmos», ma è il mondo che va compreso teocentricamente; dall'altro, che *il mondo è de-sacralizzato*: viene da Dio, ma è distinto da Lui, e non può dunque essere idolatricamente assolutizzato. L'altra novità è la visione *antropologica* del mondo stesso: l'uomo è il vertice della creazione e a lui, come a suo luogotenente, Dio affida di «riempire e sogniogare la terra» (cf. *Gen* 1, 28).

Dalla netta distinzione fra Dio e il mondo creato, e dall'affidamento da parte di Dio del mondo all'uomo come suo signore, discendono tutte le caratteristiche della visione biblica del mondo. Prima fra tutte la visione *storico-dinamica*: se l'uomo deve sogniogare il mondo, la temporalità — in cui si dipana l'esistenza dell'uomo e del suo mondo — ha un suo valore e una sua tensionalità; tanto più che il Dio assolutamente trascendente

meno proprio questo concetto «cosmologico» (sia a livello naturalistico che etico-sociale) di matrice greca e quanto di esso è rimasto nella cultura dell'occidente cristianizzato: cf., ad es., le suggestive pagine dedicate da M. Cacciari a F. Kafka nel suo *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985: Kafka «non conosce alcuna Legge di natura, nessun Sovrano creatore-regolatore della Legge, conosce solo una trama che nessuno ha intessuto, una rete di filamenti finissimi che interconnette cielo, terra e uomo secondo un ritmo che nessuno governa, un ordine privo di Legge» (pp. 115-116).

¹¹ Sulla dimensione di temporalità introdotta dalla rivelazione biblica nel concetto di mondo, cf. H. Sasse, *Aión*, in *GLTN*, vol. I, pp. 531-563; G. Delling, *Kairós*, in *GLNT*, vol. IV, pp. 1363-1383.

rispetto al mondo, è quel JHWH che incessantemente si fa presente alla storia dell'uomo, coinvolgendola in una *promessa di salvezza* che rompe la ciclicità chiusa, e in fondo «specializzata», del tempo greco, dischiudendo invece la prospettiva di un futuro sempre nuovo e definitivo («*éschaton*»). Per cui, la visione biblica del mondo non è solo storico-dinamica ma *storico-salvifica* e *storico-escatologica*.

Questo primato storico della concezione veterotestamentaria del mondo — che è un primato che nasce, come abbiamo visto, allo stesso tempo, da una visione teologica e antropologica del mondo — si manifesta anche, a livello linguistico-concettuale, in un termine che dice bene la differenza dalla prospettiva greca. Se in quest'ultima il concetto principe per dire «mondo» è il concetto spaziale di «*cósmos*», nella visione biblica, quando si cerca un concetto-sintesi per dire mondo (un concetto globale che, all'inizio, manca del tutto, per cui si ricorre alla perifrasi «*terra e cielo*», o «*il tutto*») si preferisce il termine, più temporaliizzato, di *'olám*, che verrà tradotto in greco con *aión* (= eone), e si parlerà (soprattutto a partire dall'apocalittica) di un «eone presente» e di un «eone venturo», mostrando la dinamicità costitutiva, storico-escatologica, del concetto ebraico di mondo.

b.2 In questa prospettiva s'innesta la novità dell'*evento Cristo*, che è una novità assoluta: il trascendente che si fa storia, l'eterno che viene nel tempo. Il Nuovo Testamento, soprattutto nella riflessione teologica più matura di Paolo e di Giovanni, in fondo, non farà altro che cercare di esprimere la novità introdotta dall'evento Cristo nella realtà e nella concezione umana del mondo e della storia.

In *Paolo*, prevale innanzi tutto, assai chiaramente, una visione *antropologica* del mondo come sfera di vita dell'uomo e delle sue relazioni (cf. *Rm* 11, 11-12.15; 1, 8; 16, 19; *2Cor* 1, 12), tanto che — mutuando un termine da Hegel — si potrebbe parlare di mondo come «uomo oggettivato» nelle sue relazioni intersoggettive e con la natura. Su questa base si colloca la concezione storico-salvifica di «mondo» che, in *Paolo*, è profondamente *cristocentrica*: se, infatti, il mondo è da una parte quella sfera di realtà che è distinta da Dio e che a Dio s'oppone;

dall'altra, in Cristo crocifisso e risorto, attraverso il dono dello Spirito, il mondo è definitivamente «riconciliato» col Padre (cf. 2Cor 5, 19). E qui s'innestano la concezione *escatologica* e quella *ecclesiologica* di Paolo. Per la prima, proprio perché giudicato dal Crocifisso e inserito nel Risorto «il mondo riconciliato con Dio — come scrive H. Sasse — non è più *cósmos*, non è più *aión oútos* (questo eone), bensì *basileía tou Theoú* (Regno di Dio), *aión erchómenos* (eone futuro), *ouranòs kainòs kai gē kainé* (cielo nuovo e terra nuova)»¹². In questa prospettiva, la Chiesa è nel mondo essendo già fin d'ora nella sfera escatologica della redenzione operata dal Cristo, anzi, essa «è» la sfera privilegiata in e da cui s'irradia la signoria della resurrezione. Paolo, in altri termini, formula già quella *dialettica* che verrà sintetizzata da Giovanni: la Chiesa, i cristiani sono *nel* mondo, ma non sono *del* mondo (cf. Gv 17, 11; 13, 1; 1Gv 4, 17). Da questa dialettica per dir così «ontologica» del credente, concernente cioè la radice del suo essere innestato in Cristo crocifisso e risorto (per cui Paolo può dire che «il mondo è stato crocifisso per me e io sono stato crocifisso al mondo», Gal 6, 14), discende la dialetticità tipica dell'*ethos* del cristiano, per cui egli deve «usare» del mondo (*chréstai tou kósmou*) ma come se non ne usasse (cf. 1Cor 7, 31).

Il concetto di mondo (*kósmos*) si trova poi al centro del pensiero teologico del Vangelo di *Giovanni*, che in certo modo sviluppa e porta a compimento ed organicità gli elementi sparsi nel Nuovo Testamento e soprattutto in Paolo. Tutti i vari significati di mondo elaborati precedentemente nell'orizzonte della rivelazione biblica vengono riletti da Giovanni in una chiave ermeneutica radicalmente cristologica e trinitaria. Basterebbe rifarsi al versetto 10 del prologo per trovare riassunta la sua concezione teologica: «(il Verbo) era nel mondo (incarnazione), e il mondo fu fatto per mezzo di Lui (creazione), eppure il mondo non lo conobbe (croce)». Nella concezione teologica di Giovanni, dunque, il mondo è tutto all'interno del raggio d'azione dell'*agápe* divina: in quanto creato dal Padre per mezzo del

¹² H. Sasse, *Kósmos*, cit.

Figlio, e in quanto il Figlio è in esso inviato dal Padre per comunicargli la pienezza del suo amore («Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque creda in lui non muoia ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di Lui» 3, 16-17; cf. 12, 47). Cristo dunque è il *sotér tou kósmou* (il salvatore del mondo). Ma il mondo lo rigetta, non lo ri-conosce: e dunque la sua missione di salvezza diventa giudizio escatologico sulla croce, dove il mondo, come grande antagonista di Cristo nel dramma della salvezza (quasi una personalità collettiva: il *pónerós* - il malvagio -, «il principe» che signoreggia il mondo), è già vinto definitivamente, come mostra l'instaurazione del «nuovo» mondo in Cristo risorto.

In fondo, la grande novità della concezione cristiana del mondo, che farà da fermento della riflessione e della prassi credente nell'età patristica e in quella medioevale, trova in queste affermazioni del Nuovo Testamento, che riflettono le novità dell'evento cristologico, la loro perenne sorgente d'ispirazione. Anche se esse sono profondamente coniugate con l'orizzonte di comprensione del mondo greco-ellenistico, che d'altra parte viene lievitato e profondamente trasmutato dal messaggio biblico cristiano.

c) Se, per ragioni di brevità, veniamo al concetto *moderno* di mondo possiamo dire, sinteticamente e dunque anche con una certa approssimazione, che esso si caratterizza per un deciso accento di novità sia rispetto alla nozione greca sia rispetto a quella cristiana. Se la prima era essenzialmente «cosmocentrica», e la seconda «teocentrico-cristocentrica», la nozione moderna di mondo è decisamente *antropocentrica*: in questa prospettiva, dal pensiero moderno il mondo è visto come *storia*, e cioè come «la totalità dei modi d'essere e delle creazioni umane nel mondo o totalità della "vita spirituale" o delle culture. La storia viene in questo senso a contrapporsi a "natura", che è la totalità di ciò che è indipendente dall'uomo o non può essere considerato come sua produzione o creazione; ma rimane imparentata con

la natura stessa per il suo carattere di totalità, di mondo»¹³. Basterà notare che le due caratteristiche fondamentali che il concetto di mondo acquista nell'orizzonte di senso della modernità — e cioè la sua connotazione «storica» ed «antropocentrica» — hanno il loro luogo di nascita nella visione biblico-cristiana: lo «specifco» della modernità è l'*assolutizzazione di queste due caratterizzazioni a prescindere («emancipazione») dall'orizzonte teologico e cristologico* in cui esse erano cristianamente pensate e vissute. E questo sia nel caso in cui il mondo-storia sia inteso come il luogo di progresso di un'umanità assolutamente autonoma ed adulta rispetto a un dio che in questo progresso non interviene (deismo illuminista e neo-illuminismo laico); sia che la storia sia vista come il luogo dell'autorealizzazione assoluta di un'umanità che è fine a se stessa (dall'ambiguità dello storicismo hegeliano, alla concezione marxista classica, al positivismo assoluto). Ma ciò non toglie che, sia dal punto di vista teoretico che prassistico, la «scoperta» della *storicità come condizione propria e strutturale dell'esistenza umana* (l'*in-der-Welt-Sein*, di cui parla Heidegger) sia una conquista preziosa e irrinunciabile per approfondire il significato propriamente teologico della nozione biblico-cristiana di mondo.

Sarebbe infine interessante mostrare — ma lo accenniamo appena — come oggi si stia discutendo un nuovo orizzonte di comprensione del mondo — in quella che si definisce da più parti la «*fine della modernità*» o la «*post-modernità*» —, in cui, quasi per un fenomeno di genesi interna, si assiste alla crisi e alla contestazione della visione antropocentrica del mondo tipicamente moderna: sia che si tratti di un progressivo sfilacciamento dei progetti ideologici tesi a pianificare la storia come

¹³ N. Abbagnano, *Storia*, in *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, p. 837; cf. V. Melchiorre, *Storia*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. III, pp. 323-337; G. Angelini, *Storia-storicità*, *ivi*, pp. 337-364; e, sul rapporto di questo concetto con la realtà biblico-cristiana della storia della salvezza, C. Vagaggini, *Storia della salvezza*, in *Nuovo dizionario di teologia*, pp. 1559-1583, in particolare il punto II: «Il problema dei rapporti tra storia della salvezza cristianamente intesa e storia dei "valori terreni" o delle realizzazioni "profane" o "terrestri" dell'operosità umana», e il noto studio di J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, tr. it., Queriniana, Brescia 1969.

regnum hominis, sia che si tratti del progressivo profilarsi di un disastro ecologico come frutto di un indiscriminato e violentatore sfruttamento dell'uomo sulla natura. Da ciò nascono i fenomeni, non esenti da ambiguità ma decisamente significativi, della nostalgia del «sacro» come altro dall'ideologia umana, e del ritorno alla natura come altro dalla tecnica e dalla manipolazione dell'uomo¹⁴. Solo dall'apertura a questo «altro» dall'uomo sembra infatti poter scaturire la dimensione di un *novum* reale che la pianificazione ideologica della storia e tecnologica della natura ha paradossalmente affossato nella ripetizione di un già dato che, ripiegandosi su se stesso, si autoconsuma. Si tratta di «segni dei tempi» che l'analisi conciliare non poteva che presentire da lontano, ma che oggi rivestono un'urgente priorità d'interesse.

4. IL DIBATTITO PRE-CONCILIARE: TRA «INCARNAZIONISMO» ED «ESCATOLOGISMO»

La teologia pre-conciliare si è trovata di fronte a un compito non facile: ristabilire la «verità» teologica della concezione cristia-

¹⁴ Come noto, la critica filosofica al mondo della tecnica come estrema espressione del «destino» della metafisica occidentale ha avuto il maggior interprete in Martin Heidegger; nella cultura dei nostri giorni, in Italia, anche se con accentuazioni diverse, per non dire opposte, le tematiche heideggeriane sono operanti nelle proposte culturali di G. Vattimo (basti pensare alle sue due ultime opere: *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1985, e *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985), e di E. Severino (cf. le tesi centrali sviluppate nel recentissimo *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988). Da un punto di vista teologico non sono mancate le contestazioni anche all'antropocentrismo biblico-cristiano (l'uomo luogotenente di Dio nell'universo, secondo la prospettiva genesiaca), visto come non ultima causa dello sfruttamento indiscriminato della natura: per una loro presentazione e un tentativo di risposta, cf. A. Auer, *Umweltlichkeit. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, tr. it., Queriniana, Brescia 1988, con precise indicazioni bibliografiche sul tema, e il manifesto proposto da Carl F. von Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewährung der Schöpfung*, tr. it., Queriniana, Brescia 1987 (Gdt 174). Queste discussioni, e le corrispondenze ch'esse trovano al più ampio e diffuso livello del comune sentire, mostrano che sta entrando in crisi quell'approccio alla realtà del cosmo materiale che ha caratterizzato la modernità.

na del mondo di fronte al pensiero moderno dando il giusto significato all'agire del cristiano in esso, tentando di tener conto, ricomprendendole in una sintesi più ampia e radicale, delle acquisizioni della riflessione filosofica e sociologica contemporanee. Sintetizzando i risultati di questo sforzo teologico potremmo dire che la teologia immediatamente precedente il Concilio ha puntualizzato due fondamentali acquisizioni.

1) l'uomo vive il suo rapporto con Dio, che lo definisce come uomo, mediandolo attraverso il suo *in-der-Welt-Sein*, la sua storicità: è questa, in fondo, la grande lezione già di Tommaso d'Aquino¹⁵, ripresa e attualizzata in dialogo con la cultura moderna da Karl Rahner¹⁶;

2) l'uomo vive il suo strutturale rapporto con l'altro (la sua socialità) mediando anch'essa attraverso il suo *in-der-Welt-Sein* (la sua corporeità); e, reciprocamente, vive il suo essere ed agire nel mondo all'interno e come espressione del suo essere sociale: «il rapporto personale è sempre insieme azione trasformatrice e umanizzante del mondo (...) non si dà propriamente trasformazione umana del mondo come fatto puramente oggettuale o come attuazione monologante con sé»¹⁷.

Da qui due fondamentali conseguenze per la «definizione» di mondo:

1) da una parte, *il mondo*, (in questa prospettiva storico-antropologica che non è contradditoria alla visione cristiana, ma ne evidenzia, per dir così, l'infra-struttura creaturale) è *la condizione di possibilità dell'essere dell'uomo* in quanto relazione-con-Dio e in quanto relazione-con-l'altro che si fa nel tempo;

¹⁵ Cf. la famosa tesi di J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, tr. it., Borla, Torino 1969, dove si mostra che la «Denkform» di san Tommaso, pur espressa attraverso delle categorie mutuate in gran parte dalla visione cosmocentrica di stampo greco, sia, per l'influsso decisivo dell'evento cristiano, formalmente «antropocentrica».

¹⁶ Il dialogo con Kant e, riguardo al nostro tema, soprattutto con Heidegger, permettono a Rahner (sin dalla sua prima opera, *Geist im Welt*) di approfondire il discorso di san Tommaso nella direzione della strutturale condizione storico-incarnata dell'esistenza umana.

¹⁷ G. Bof, *Mondo*, cit., p. 950. Sul tema della corporeità, dal punto di vista delle scienze umane, e della teologia, cf. S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983 (Gdt 148).

2) dall'altra, *il mondo* — come luogo-strumento dell'oggettivazione dell'uomo nel suo autorealizzarsi in rapporto a Dio e all'altro — trova il suo autentico significato solo all'interno del rapporto fra l'uomo e Dio e all'interno della crescita della comunità degli uomini.

Messa al sicuro questa fondamentale piattaforma di comprensione, il dibattito teologico pre-conciliare si è però subito imperniato su di un altro tema: la venuta del Figlio di Dio nella storia (incarnazione) per l'instaurazione del «Regno», che già è inaugurato nella sua Pasqua di morte e resurrezione ma che sarà compiuto solo al-di-là della storia (escatologia), che cosa ci dice a proposito della condizione storica dell'uomo? In questo orizzonte problematico possiamo formulare le due domande fondamentali che, sempre più chiaramente, hanno animato la riflessione e il dialogo dei teologi: a) quale rapporto esiste tra l'agire umano nel mondo e la realizzazione del Regno di Dio? b) di conseguenza, qual è il valore dell'impegno umano nel mondo (o — come si dirà — nel «temporale»), visto che esso, da un punto di vista cristiano, non è assoluto, ma è relativo all'avvento del Regno? ¹⁸.

Ben presto l'approfondimento si polarizzò attorno a due posizioni fondamentali che, con una certa approssimazione, furono denominate *incarnazionismo* ed *escatologismo*, anche se non mancarono alcuni punti di convergenza fra queste due posizioni in certo modo estreme, e anche se, fra l'una e l'altra, si collocarono posizioni più sfumate ¹⁹. La posizione «escatologista» — di marca più tipicamente protestante — ha il suo capofila in Karl Barth e sottolinea decisamente la gratuità assoluta del Regno futuro come dono di Dio: in questa prospettiva «l'impegno storico dei cristiani non è altro che un dovere morale, l'esercizio di un'attesa di ciò che Dio, alla fine, gratuitamente, rivelerà» ²⁰.

¹⁸ Cf la sintetica panoramica presentata da C. Molari, *Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il Concilio*, in S. Dianich-E.R. Tura, *Venti anni di Concilio Vaticano II*, AVE, Roma 1985: con ampia e precisa bibliografia; B. Gherardini, *Salus mundi*, in *La Chiesa è sacramento*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 254-294.

¹⁹ Cf. G. Colombo, *Escatologismo ed incarnazionismo*, in «La Scuola Cattolica», LXXXVII (1959); B. Gherardini, *Salus mundi*, cit., pp. 260-271.

²⁰ C. Molari, *Storia e Regno di Dio*, cit., p. 16.

Su questa linea, anche se in modo più moderato, si collocano J. Danielou e H. Urs von Balthasar. *Programmatica per la posizione «incarnazionista»* fu invece l'opera di G. Thils del 1950, *Transcendance et Incarnation*²¹, dove si sottolinea il fatto che l'Incarnazione del Figlio di Dio è l'inizio dei tempi escatologici, e quindi è discriminante di una nuova fase della storia umana: «la continuità tra tempo cristiano e regno eterno è costituita dall'azione dello Spirito Santo che con l'Incarnazione ha iniziato a operare in modo definitivo la salvezza dell'uomo. Il Regno è già all'opera nella storia»²².

Più decisamente nel merito della questione fondamentale — quale il rapporto fra agire umano e venuta del Regno — entrarono, seppure in modi diversi, Theilard de Chardin e Karl Rahner. Il primo, all'interno della sua famosa cosmovisione cristofinalizzata, dilatò la visione incarnazionista radicandola già nell'evento della creazione e proiettandola in una tensione fortemente escatologico-progressiva, sottolineando la profonda, «strutturale» partecipazione di Dio, in Cristo, all'evoluzione del cosmo, ma, nel contempo, affermando con accenti forse anche troppo ottimistici che «la venuta del Regno ha come condizione di possibilità la maturazione umana, la piena realizzazione dell'uomo»²³, e dunque, in particolare, la sua opera di «ominizzazione» e di «cristificazione» del cosmo. E anche Rahner, all'interno della sua nota valorizzazione teologica della «svolta antropologica», pur mantenendo la tensione dialettica non risolvibile fra impegno umano e venuta del Regno, sottolineò la connessione intrinseca fra storia dell'uomo e compimento finale.

È in questo contesto che si collocò anche la nota teologia della *secolarizzazione*, teorizzata dapprima dal protestante F. Gogarten²⁴, e poi ripresa dal cattolico J.B. Metz²⁵, che sostenne

²¹ Louvain 1950.

²² C. Molari, *Storia e Regno di Dio*, cit., p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ Cf. la sua fondamentale opera del 1953, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1972; e, per un avvio bibliografico al tema, A. Milano, *Secolarizzazione*, in *Nuovo dizionario di teologia*, pp. 1438-1466.

²⁵ Cf. l'opera *Zur Theologie der Welt*, cit.

la tesi della nascita delle idee-forza fondamentali della modernità (svolta antropologica, autonomia del temporale, dimensione storico-incarnata dell'esistenza umana) dalla rivelazione biblico-cristiana. E qui vanno anche rinvenute almeno alcune radici della successiva *teologia politica*²⁶. In ogni caso giungiamo al Vaticano II con una problematica vivace e più che mai aperta a proposito di questo fondamentale tema del rapporto fra Regno e storia.

5. LA «RISPOSTA» DELLA «GS»: IL MONDO COME «SPATIUM VERAE FRATERNITATIS»

La GS, come già abbiamo notato, entra nel vivo del problema, tematizza assai precisamente i termini della questione, ma scavalca — e qui sta la sua novità — la disputa fra «incarnazionisti» ed «escatologisti» in una prospettiva diversa, più comprensiva. Suo espresso intendimento è «affermare l'importanza che l'attività umana ha per il Regno di Dio e la centralità dell'uomo come luogo del divenire del Regno sulla terra»²⁷. Per questo, già il n. 34 afferma decisamente e chiaramente che è fondamentalmente estranea alla visione cristiana una «conflittualità» fra l'agire umano nella storia e la fede in Dio:

«I cristiani non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno umano e della potenza dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura razionale sia rivale del Creatore; al contrario, piuttosto, essi sono persuasi che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno. E quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità sia individuale che collettiva. Da ciò si vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dal disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegnà piuttosto a tutto ciò con un obbligo più stringente» (GS 34c).

²⁶ Cf., sotto l'angolatura che ci interessa, la precisa e aggiornata presentazione di C. Ruini, *La nuova «teologia politica» tedesca*, in «Il Mulino», XXIX (1980), pp. 894-926.

²⁷ C. Molari, *Storia e Regno di Dio*, cit., p. 51.

Ma il Concilio va piú in profondità: occorre, infatti, rinvenire le motivazioni teologiche di fondo che mostrano l'inconsistenza di questa visione conflittuale e, soprattutto, occorre mostrare l'autentico significato e valore dell'agire umano nel mondo. Ricollegandosi in profondità alla visione di «antropologia trinitaria» sviluppata nei primi due capitoli (e sarà proprio questa visione «trinitaria» del problema a permettere di superare le tensioni dialettiche fra eteronomia ed autonomia, teocentrismo ed antropocentrismo, incarnazionismo ed escatologismo), la GS ancora la sua visione a tre prospettive fondamentali: la chiave antropologica, quella cristologica e quella dell'intersoggettività letta appunto in prospettiva trinitaria. Esaminiamo rapidamente il susseguirsi, e il coniugarsi, di queste prospettive che confluiranno verso la definizione teologica dell'agire umano nel mondo data nel n. 38.

1) Innanzi tutto la *prospettiva antropologica*. Facendo proprie le centrali affermazioni bibliche sul significato del «mondo» per l'esistenza umana, e assumendo le acquisizioni della filosofia dell'esistenza e dell'antropologia teologica contemporanea, al n. 35 la GS sottolinea assai efficacemente che l'agire umano nel mondo ha senso *solo* in quanto ha come sua origine e come suo fine la persona umana e la sua crescita integrale, quale si realizza, soprattutto, in un contesto di relazioni sociali improntate a giustizia e fraternità:

«L'attività umana come deriva dall'uomo, così è ordinata all'uomo. L'uomo, infatti, quando lavora, non soltanto modifica le cose e la società, ma anche perfeziona se stesso. Apprende molte cose, sviluppa le sue facoltà, è portato a uscire da sé e a superarsi. Tale sviluppo se è ben compreso, vale piú delle ricchezze esteriori che si possono accumulare.

L'uomo vale piú per quello che “è” che per quello che “ha”. Parimenti tutto ciò che gli uomini compiono allo scopo di conseguire una maggiore giustizia, una piú estesa fraternità e un ordine piú umano nei rapporti sociali, ha piú valore dei progressi in campo tecnico. Questi, infatti, possono fornire, per cosí dire, la materia della promozione umana, ma da soli non valgono in nessun modo ad effettuarla.

Pertanto questa è la norma della attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e permetta all'uomo singolo o posto entro la società di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione».

Val la pena di sottolineare soltanto la concezione dinamica e plastica della persona che, proprio attraverso il suo agire nel mondo, *esce da se stessa* e continuamente si *auto-trascende* verso la sua piena realizzazione: l'agire nel mondo, dunque, è il mezzo d'attuazione dell'essere dell'uomo come essere che si «costruisce» — non senza l'aiuto dello Spirito di Dio —, uscendo da se stesso e continuamente superandosi. D'altro canto, l'agire nel mondo presuppone e attua, allo stesso tempo, la costitutiva socialità dell'uomo. In una parola, il criterio della verità etica dell'agire dell'uomo nel mondo²⁸ è il «bene» (la realizzazione integrale) del singolo e della comunità, del singolo *nella* comunità.

²⁸ A proposito del «bene» morale proprio dell'agire umano nel mondo secondo la prospettiva conciliare, occorre tener conto dell'osservazione fatta da J. Fuchs: sia la *Gaudium et spes*, che l'*Apostolicam actusositatem* (che sviluppa alcune tematiche della prima, in relazione alla missione dei laici nel temporale) «prendono le mosse dal fatto riconosciuto che la realtà del mondo odierno è nuova in misura insospettabile, che la sua giusta e attiva costruzione presuppone grande competenza e che essa rappresenta un compito estremamente difficile. Per la soluzione di questo compito, in entrambi i documenti, la difficoltà non è riferita tanto al "che cosa"; è più problematico il "come". È interessante che in entrambi i documenti si dica espressamente che si tratta della "rettitudine" della soluzione (GS 21; AA 7). La problematica della rettitudine nella costruzione del mondo viene così distinta in modo evidente dalla questione della bontà personale. Si presti attenzione alla tipica frase secondo la quale, circa il problema dell'odierna società umana, non è sufficiente la buona "intenzione" (vale a dire la moralità personale), quando essa non sia pure accompagnata da un cambiamento della società stessa (e quindi da una costruzione del mondo effettivamente giusta) (GS 26). Sotto il titolo "agire umano" sta dunque la riflessione sulla rettitudine di tale agire nel mondo dell'uomo — in tutti i suoi campi» (*Armonizzazione delle affermazioni conciliari*, cit., pp. 1022-1023). La distinzione tra «intenzione morale» della persona e «rettitudine» dell'agire nel mondo è assai importante, ma andrebbe approfondita. Nella prospettiva di antropologia trinitaria da noi abbozzata, essa si mostra come una «distinzione» nell'unità delle due dimensioni: distinzione tra l'intenzione morale della singola persona e l'oggettivo significato dell'inserzione dell'uomo nel tessuto sociale e nel cosmo materiale, che non possono essere disgiunti l'uno dagli altri perché si autenticano vicendevolmente. È

È superfluo notare il carattere estremamente positivo (contro ogni deprezzamento del temporale ed ogni identificazione del religioso e del cristiano con la «fuga mundi») che in questa prospettiva assume quella che, genericamente e complessivamente, il Concilio definisce l'attività umana nell'universo. La *Populorum progressio* di Paolo VI, i Documenti dell'episcopato latino-americano, la *Laborem exercens* e la *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II si muoveranno nel solco tracciato dalla GS²⁹.

2) L'approfondimento del significato e del valore dell'agire umano nell'universo spinge la GS a delineare la *prospettiva cristologica*, o per lo meno «salvifica», entro la quale va letta l'integralità dell'esistenza umana, e dunque anche il suo carattere d'esistenza «incarnata».

Secondo il Concilio l'autentico valore e significato dell'agire umano nel mondo va fondato, ultimamente, su di un'esatta concezione dell'*autonomia delle realtà terrene*, che, in coerenza con la prospettiva antropologica prima affermata, potremmo definire consistenza propria dell'esistenza incarnata dell'uomo come essere-nel-mondo. Come si ricorderà³⁰, nell'introduzione alla costituzione già ci si era soffermati sul fatto che «molti nostri contemporanei sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita

ovvio che l'intenzione morale buona rende moralmente «buono» il soggetto che la pone in atto al limite anche a prescindere da un comportamento retto nel mondo: ma questo non è l'ideale. E il superamento di un'etica individualistica, del resto esigito dalle mutate condizioni storico-sociali del nostro tempo come sottolinea la stessa GS, non può non spingere l'agire morale dell'uomo al di là della soglia minima della buona intenzione. D'altro canto, tutto ciò suppone non solo la competenza nella conoscenza delle oggettive leggi di struttura dei vari campi dell'attività umana (leggi che ne esprimono l'autonomia), ma anche il tener conto che il «bene» è strutturalmente (nell'ottica dell'antropologia trinitaria) non solo personale ma comunitario, e che il discernimento di esso a livello etico ha il suo luogo proprio non solo a partire dalla coscienza del singolo, ma anche a partire dal confronto e dal dialogo fra i soggetti all'interno della comunità delle persone.

²⁹ Sulla continuità dell'insegnamento conciliare nel magistero di Paolo VI e Giovanni Paolo II cf. il cap. 1° della *Sollicitudo rei socialis*.

³⁰ Cf. il nostro precedente art. *L'antropologia trinitaria*, cit., pp. 23-33.

l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze» (GS 36a). Ma, parimenti, già nel fondamentale n. 22 s'era visto come proprio il mistero dell'infinita prossimità di Dio all'uomo — l'incarnazione — mostri che *quanto più l'umano è fatto proprio da Dio* («assunto»), tanto più esso è potenziato e liberato nella sua identità-libertà propria. Così è di tutto ciò che partecipa dell'esistenza umana: la sua storicità, il suo plastico inserirsi nel cosmo infra-umano, la sua socialità... Cristificati nell'incarnazione e nel dono pasquale dello Spirito, tutti questi aspetti dell'umano esistere, lungi dall'essere mortificati o addirittura «annientati», sono come sprigionati nella loro autentica, autonoma consistenza ed identità.

A dire il vero a questo punto la GS non esplicita chiaramente questo discorso: e qui è un suo limite, cui si può però facilmente rimediare riferendosi al n. 22 che già a suo tempo abbiamo esaminato. Il testo si limita a fondare la legittimità dell'autonomia delle realtà temporali sul fondamento del loro essere creaturale, realtà che, senza dubbio, è il presupposto di quella pienezza di identità che esse riceveranno all'interno dell'evento dell'incarnazione. Ma, per comprendere quella tipica «dialettica» di *dipendenza radicale e radicale autonomia* che è lo statuto proprio dell'esistenza umana e mondana nell'orizzonte cristiano, occorre guardare proprio all'evento Cristo (e, ultimamente, all'Evento trinitario ch'esso rivela e partecipa). Ma leggiamo il testo conciliare:

«Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte» (GS 36b).

Com'è evidente, da quest'affermazione di principio dell'autonomia delle realtà temporali in una prospettiva creazionistica (e,

aggiungiamo, cristologica nel senso prima precisato) discende sia il rifiuto di una concezione di autonomia intesa in senso assoluto e cioè immanentistico³¹, sia il riconoscimento dell'autonomia metodologica (epistemologica) della ricerca scientifica³².

Più direttamente sul fondamento cristologico di questa visione la GS ritorna soffermandosi sul *significato «amartiologicalico»* di «mondo», nel n. 37. Sia l'esperienza della storia umana, sia la riflessione teologica su di essa nella luce dell'evento della salvezza, mostrano infatti la profonda ambiguità dell'azione umana nella storia: la quale ultima perciò se, da un lato, è il luogo della crescita dell'umanità, dall'altro è anche, spesso, il luogo della disumanizzazione dell'uomo³³, dove «l'operosità umana, ordinata al servizio di Dio e dell'uomo, viene stravolta in strumento di peccato» (GS 37c). In questa prospettiva, il mondo diviene *il luogo della responsabilità etica dell'uomo*: di più, il luogo che, come teatro e frutto della libera scelta dell'uomo, è giudicato e purificato dalla croce di Cristo e continuamente rinnovato e ri-creato dal suo Spirito nell'evento di quella resurrezione escatologica di cui Cristo è il primogenito e la via vivente:

³¹ Così si esprime GS 36c: «Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce». Cf. anche LG 36-37; GS 43, 76; AA 1, 7.

³² Sempre nel n. 36 la GS precisa che l'uomo è tenuto a rispettare la consistenza, verità e bontà delle cose create, «riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte»; e, riferendosi alle affermazioni sul rapporto fra ragione e fede contenute nella costituzione *De fide catholica* del Concilio Vaticano I (cf. D 1785-1786), afferma che «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme sociali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio»; e conclude (citando in nota lo studio di P. Paschini sul «caso Galileo») deplorando «certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenerre che scienza e fede si oppongano tra loro».

³³ È una realtà sulla quale ha insistito, con puntualità di concreti riferimenti, la *Sollicitudo rei socialis* nel suo 3º cap.: «Panorama del mondo contemporaneo».

«tutte le attività umane, che son messe in pericolo quotidianamente dalla superbia e dall'amore disordinato di se stessi, devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della resurrezione di Cristo. Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possegga (cf. 2Cor 6, 10): "Tutto, infatti, è vostro: ma voi siete di Cristo, Cristo di Dio" (1Cor 3, 22-23)».

Si tratta di un testo molto bello, dove il significato «amartiologicalico» di mondo è decisamente *superato in una visione soteriologica centrata e finalizzata cristologicamente*. Cristo, in questa prospettiva, è visto come il «luogo» in cui il «mondo» e l'azione dell'uomo in esso attingono il loro autentico, originario significato. La prospettiva, se vogliamo, è quella della dimensione «verticale» dell'antropologia trinitaria, delineata nel capitolo primo della GS³⁴: in una profonda «dialettica dell'amore» che abbraccia tutto ciò che è, Dio è visto come *Donator* (per usare un'espressione cara a Igino Giordani), e l'uomo come colui che — in Cristo — in povertà e libertà accoglie da Lui ogni dono, e veramente lo possiede come suo quando lo sa (lo vive) come di Dio — da Dio originato, a Dio finalizzato. La «conflittualità» è superata in un *rapporto pericoretico* dove il «mondo» e i frutti dell'agire dell'uomo in esso sono «materia» di reciproco dono fra il Padre e i figli, in Cristo.

3) Le prospettive antropologica e cristologica trovano infine il loro logico coronamento in quella dell'*intersoggettività letta in chiave trinitaria* espressa luminosamente nel n. 38 (in coerenza con quella dimensione «orizzontale» dell'antropologia trinitaria che, a suo tempo, abbiamo evidenziato nel capitolo secondo della GS). Accanto ai nn. 22 e 24, il n. 38 rappresenta un

³⁴ Cf. *L'Antropologia trinitaria*, cit., pp. 34-39.

autentico vertice della costituzione, in cui, sinteticamente, si dà risposta al problema del vero significato dell'agire umano nel mondo:

«Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, fattosi carne Lui stesso, e venuto ad abitare sulla terra degli uomini (cf. *Gv* 1, 3.14), entrò nella storia del mondo come l'Uomo perfetto assumendola e ricapitolandola in sé (cf. *Ef* 1, 10). Egli ci rivela che «Dio è carità» (*I Gv* 4, 8), e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. Coloro pertanto che credono alla carità divina, sono da Lui resi certi che è aperta a tutti gli uomini la strada della carità e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani» (GS 38a).

Il rilievo e la novità in questo testo sono, a mio parere, decisivi. Vi si afferma infatti, limpидamente, che è lo stesso mistero di Dio, l'*Amore trinitario*, in quanto rivelato-partecipato per mezzo di Cristo nel suo Spirito, che *fonda il significato e il valore dell'agire dell'uomo nel mondo*. Se l'uomo è essere incarnato che vive nella comunità umana, in essa crescendo e maturando verso la sua piena realizzazione, *la «legge della perfezione umana» e la «legge della trasformazione del mondo»* (per usare il linguaggio conciliare) *coincidono*: e non possono essere che quel comandamento nuovo dell'amore che — come abbiamo sottolineato a partire da GS 24 — è la «legge dell'amore trinitario» calata nella dinamica dell'intersoggettività umana. In fondo, *personalizzazione, socializzazione, trasformazione del mondo* (o significato autentico della storia), le tre istanze fondamentali del tempo moderno cui — come si ricorderà — la GS intende cristianamente rispondere, convergono nell'amore reciproco come nel loro «strumento» d'attuazione e, allo stesso tempo, nel loro autentico fine (storico e metastorico). «In realtà — ha notato giustamente E. Chiavacci — il Concilio prende sul serio il supremo comandamento della carità; esso è tanto la logica della salvezza per il singolo, quanto la logica di salvezza per l'attività umana nella storia, e infine per la storia stessa: fraternità universa-

le perfetta nella carità e consumazione della storia nella Gerusalemme celeste sono la stessa cosa»³⁵.

In una parola, potremmo dire (in linea con l'«incarnazionismo») che il mondo ha, per l'incarnazione del Verbo e la struttura incarnata dell'esistenza umana, un'essenziale importanza per l'umanizzazione integrale dell'uomo, ma nella misura in cui esso diventa «*spatium verae fraternitatis*» (cf. GS 37a), il luogo cioè *in cui e attraverso cui matura e cresce l'intersoggettività degli uomini sul modello e nell'interiorità dell'Intersoggettività divina trinitaria*. L'amore reciproco, vissuto in Cristo nella forza e nella verità dello Spirito ed esprimentesi nello spessore della storia e della trasformazione del mondo è, infatti, l'irruzione dell'éschaton, di ciò che è già definitivo, nel tempo — irruzione che è dono e che, come dono, sarà portato a compimento da Dio stesso (prospettiva «escatologista»). In una linea di prospettiva d'antropologia trinitaria si salvano e si superano, in una sintesi più comprensiva, i risultati del dibattito pre-conciliare.

³⁵ E. Chiavacci, *La teologia della Gaudium et spes*, cit., p. 24. Sempre nel n. 38 della GS vengono poi introdotte due importanti dimensioni che varrebbe la pena sviluppare ampiamente — cosa che è impossibile fare in questa sede —: 1) la distinzione, all'interno dell'unica vocazione cristiana all'amore, dei «diversi doni dello Spirito» in grazia dei quali «alcuni sono chiamati a dare testimonianza manifesta della dimora celeste con il desiderio di essa» (significato «escatologico» della vocazione religiosa, cf. LG e PC), «altri sono chiamati a consacrarsi al servizio degli uomini sulla terra, così da preparare attraverso tale loro ministero quasi la materia per il regno dei cieli» (si tratta del laicato cristiano, anche se non esclusivamente, cf. soprattutto AA); 2) la prefigurazione eucaristica del compimento escatologico del Regno già operante nella storia, in forza della resurrezione del Cristo: nell'Eucaristia, infatti, «gli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono trasmutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di Lui, in un banchetto di comunione fraterna che è pregustazione del convito del cielo» (GS 38b e c).

6. CONCLUSIONE: «ÉSCHATON» E STORIA NELL'ORIZZONTE DI UN'ANTROPOLOGIA TRINITARIA

Non possono non tornare alla mente, in questa prospettiva, le luminose parole di Giovanni Paolo II (pronunciate, non a caso, quasi a conclusione delle sue catechesi sul significato della corporeità per l'esistenza umana): «Dobbiamo pensare alla realtà dell'"altro mondo" nelle categorie della riscoperta di una nuova, perfetta intersoggettività di tutti. In tal modo, questa realtà significa il vero e definitivo compimento della soggettività umana, e su questa base il definitivo compimento del significato del corpo (...). Si può dire che così la realtà escatologica diverrà fonte della perfetta attuazione dell'"ordine trinitario" nel mondo creato delle persone»³⁶.

L'*éschaton*, la salvezza definitiva, consiste dunque nella perfetta realizzazione, compiuta in Cristo grazie al dono dello Spirito, della persona umana: ma questa realizzazione «si fa» nella storia ed è «mediata» dalla relazione della persona con le altre persone, relazione che, a sua volta, si attua grazie alla dimensione incarnata della persona stessa e, dunque, grazie all'impegno della trasformazione del cosmo. L'agire umano nel mondo è dunque per sé significativo per l'instaurazione definitiva del Regno: l'essenziale è che esso sia originato dalla carità e ad essa finalizzato, o, meglio ancora, che esso divenga strumento per un'attuazione sempre più piena, matura ed integrale dell'amore reciproco³⁷.

³⁶ *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 271.

³⁷ GS 39 precisa: «Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso (cf. *Lc* 9, 25). Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, *benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Dio*, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio (cf. Pio XI, Enc. *Quadragesimo anno*: *AAS* 23, 1931, p. 207)» (sott. nostra). Com'è evidente, quest'ultima affermazione del Concilio assume una grande importanza: pur non prendendo posizione nella disputa fra «escato-

Certo — come sottolinea assai efficacemente la GS nel n. 39, a conclusione di questo capitolo — «passa l'aspetto di questo

logisti» ed «incarnazionisti», né tantomeno pretendendo di proporre una soluzione, la GS afferma qui due basilari principi, che in fondo sottostanno a tutta l'analisi conciliare di questo 3º cap.: 1) progresso terreno e avvento del Regno vanno distinti; 2) ma non perciò separati: perché il progresso terreno «è di grande importanza per il Regno di Dio». Il nodo da approfondire è quello della *ragione teologica* dell'importanza del progresso terreno per il Regno di Dio. A questo punto, la GS lascia aperto l'interrogativo, ma, se si colgono nella loro unità profonda le affermazioni sull'antropologia trinitaria sottesa a tutta la proposta conciliare, si può intravvedere una via di risposta. Infatti, se il Regno di Dio attuato in Cristo è, in definitiva, la *communio personarum* in Dio in cui s'attuano pienamente i soggetti umani, è chiaro che ogni progresso teso a far crescere tale *communio* ha importanza per il Regno: anche se — non bisogna mai dimenticarlo — l'intervento di Dio per compiere la vocazione dell'uomo e della storia sa trarre «l'essere dal non-essere» (cf. *Rom* 4, 17), sa cioè gratuitamente giungere là dove non è giunto l'uomo, anche con l'aiuto della grazia di Dio, e sa pure redimere il peccato che sempre insidia ogni realizzazione umana. In questo senso va approfondito teologicamente il significato della croce di Cristo, o, meglio, il significato di Cristo crocifisso.

La stessa tesi della GS è ripresa dall'Aa: «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico». L'ordine spirituale e l'ordine temporale «sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono così legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una nuova creatura, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto nell'ultimo giorno» (n. 5).

Come noto, l'importanza e la delicatezza di questo problema — specie nell'attuale situazione storica —, hanno fatto di queste affermazioni uno dei punti-forza della riflessione teologica postconciliare, soprattutto nella teologia della liberazione latino-americana. Proprio per questo il magistero è intervenuto più volte su questo tema: nel Sinodo dei Vescovi del 1971, innanzi tutto, dove si è giunti a considerare, nel documento *De iustitia in mundo*, le lotte per la giustizia, come pure la partecipazione alla trasformazione del mondo, «come un elemento costitutivo dell'annuncio della fede» (proemium, Libreria Editrice Vaticana, p. 5); nel Sinodo dei Vescovi del 1974, dove l'espressione «elemento costitutivo» è stata interpretata nel significato di «parte integrante, ma non essenziale»; nella trattazione più sistematica della Commissione Teologica Internazionale del 1977, *De promotione humana et salute christiana* (in «Enchiridion Vaticanum», VI, nn. 283-311); fino a giungere alle due recenti Istruzioni della Congregazione per la dottrina della fede a proposito della teologia della liberazione (rispettivamente del 1984 e del 1986).

Varrebbe la pena approfondire tutta questa tematica. Ci basti, in questa sede, riportare i punti fermi precisati assai nettamente nel citato documento

mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia (cf. 2Cor 5, 2; 2Pt 3, 13), e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini (cf. 1Cor 2, 9; Ap 21, 4-5). Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato in infermità e corruzione rivestirà l'incorruzione (cf. 1Cor 15, 42.53); e *restando la carità con i suoi frutti* (cf. 1Cor 13, 8; 3, 14), sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà (cf. Rm 8, 19-21), che Dio ha creato appunto per l'uomo»³⁸.

della Commissione teologica internazionale: «*Da una parte* la storia concreta è in certo modo il luogo in cui il mondo viene trasformato al punto da toccare il mistero stesso di Dio. Perciò “permangono” la carità e il suo frutto. (...) *Dall'altra parte* il Regno di Dio “dirige” la storia e sorpassa in maniera assoluta tutte le possibilità d'un'attuazione terrestre; si presenta quindi come l'azione di Dio. Ciò implica una rottura per rapporto a questo mondo, qualunque sia la perfezione che a questo si riconosca. (...) Siffatta dialettica, espressa in questi due principi irriducibili, non trova soluzione (...). Il compimento escatologico, che è ancora oggetto dell'attesa (“riserva escatologica”) è la causa per cui il rapporto tra il Regno di Dio e la storia non può enunziarsi né sotto forma di un monismo né sotto quella d'un dualismo; per conseguenza la definizione di tale rapporto non può, per natura sua, se non restare come in sospeso» (306). Del resto, lo stesso documento non può non ammettere, in fin dei conti, che «quest'unità di connessione, e cosí pure la differenza che contrassegna il rapporto tra promozione umana e salvezza cristiana, nella loro forma concreta devono certamente essere oggetto di ricerche e di analisi nuove: è questo, indubbiamente, uno dei compiti principali dell'odierna teologia» (*ibid.*). A mio avviso, la pista dell'antropologia trinitaria può offrire — come ho cercato di accennare — degli interessanti spunti di approfondimento.

³⁸ Ciò che il Concilio intende con l'espressione «la carità con i suoi frutti», è in certo modo esplicitato più avanti, dove s'insinua anche l'identità fra il Regno di Dio nella sua attuazione escatologica con la perfetta intersoggettività umana trasfigurata nella Vita trinitaria: «Infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precezzo, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre “il Regno eterno e universale: che è Regno di verità e di vita, Regno di santità e di grazia, Regno di giustizia, di amore e di pace”. Qui sulla terra il Regno è già presente in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione» (GS 39c).

«Restando la carità con i suoi frutti»: come ha scritto E. Schillebeeckx, «il Regno di Dio si costruisce in questo mondo terreno di cui passa soltanto l'aspetto, ma nulla di ciò che l'amore radicale del prossimo in esso ha realizzato»³⁹. L'amore dunque, e più precisamente l'amore reciproco, evento dell'Amore trinitario fra gli uomini, è il «luogo» in cui, secondo la GS, Dio e l'uomo, la persona e la comunità, la storia e l'*éschaton* s'incontrano, facendo irrompere escatologicamente il Regno nel mondo, e facendo penetrare storicamente il mondo nelle profondità del Regno.

PIERO CODA

³⁹ Cit. da C. Molari, *Storia e Regno di Dio*, cit., p. 55.