

APPUNTI PER UN'ANTROPOLOGIA CRITICA

Volendo dir qualcosa che possa servire per stabilire un primo spunto di un discorso che si dovrà proseguire insieme, penso di fermarmi su un piccolo frammento, niente di più che un frammento e insisto su questa parola; uno di quei frammenti però che posso no alle volte servire per ricostruire tutta una vicenda.

Qualunque sia l'ambito della vostra disciplina, mi sembra che la vostra riflessione, per il solo fatto che si svolge in questa sede, quindi in rapporto con elementi già in qualche modo qualificati in una certa direzione, è una riflessione che ha un interesse spirituale, un interesse religioso che si ambienta globalmente nel senso delle scienze teologiche propriamente intese. Una delle primissime ricerche impostate qui nell'autunno del '53 e nella primavera del '54, cioè nel primo anno di vita del Centro, fu proprio una ricerca, che poi rimase inconclusa, intorno all'oggetto della teologia. Essa si occupava inevitabilmente anche del metodo, ma soprattutto dell'oggetto formale della teologia e dell'oggetto materiale, cioè dell'ambito dei contenuti materiali che in qualche modo si possono ancora ricondurre all'interesse teologico. Ricordo questo solo per ricollegarlo col fatto che ho appena affermato, e cioè che qualunque sia il vostro interesse, poichè si sviluppa sotto un angolo teologico, è tale anche se voi ad esempio fate della pura ricerca storica. Naturalmente si tratterebbe di qualificare questo, e per qualificare questo bisogna affrontare un problema che è uno dei più complessi: quello dell'oggetto formale della teologia. Non intendo affrontarlo adesso, ma sono d'avviso che il taglio con cui le cose sono, o dovrebbero essere viste qui, dovrebbe essere sempre, rettamente inteso, un taglio teologico, indipendentemente dai contenuti che possono andare dal diritto alla sociologia, dalla psicologia alla storia, alla metafisica, all'esegesi.

Ora, accettando come vero che voi vi muovete nell'ambito di una certa unità che è quella complessiva delle scienze teologiche, cioè della teologia nel senso proprio e insieme più ampio che ora stiamo considerando, viene da chiedersi a che punto siamo col momento teologico, da un punto di vista globale, e tenuto conto non tanto e non solo degli

aspetti più astratti della teologia, ma di quelli anche più esisten-
ziali, più impegnati. Anche questa è una domanda che pongo sul tavo-
lo ma che ora non ho intenzione di affrontare.

Invece cercherò di precisare il frammento intorno al quale vorrei
discorrere. Il Concilio nel suo insieme ha concluso lasciando alla
Chiesa e, credo, all'umanità, un complesso veramente grandioso di e-
lementi per un rinnovamento delle scienze teologiche, sia nel loro
insieme come di ciascuna nell'ambito proprio. Non c'è dubbio che la
costituzione Dei Verbum ci dà una serie di elementi per il rinnova-
mento dell'esegesi, della teologia biblica, e in genere dei tratta-
ti De Revelatione, De Fide. Il De Ecclesia contiene certamente, ol-
tre che un larghissimo contributo all'ecclesiologia, anche degli spun-
ti molto importanti di cristologia e, sia pure in grado molto minore,
di pneumatologia, di dottrina dello Spirito Santo. Altre costituzioni
e decreti conterranno degli apporti decisivi a un ripensamento integra-
le della pastorale, della liturgia, della visione della storia da un
punto di vista spirituale e cristiano.

Ma noi dovremmo, oltre che gli elementi positivi, guardare anche
gli elementi negativi, cioè quello che in una certa misura manca,
che è meno presente; ed è proprio intorno a questo che intendo ragio-
nare. Mi pare che adesso risulti sufficientemente chiaro da questa
prima riflessione post-conciliare, che dura da otto-dieci mesi, che il
Concilio ha veramente dato degli apporti che forniranno o elementi di
ripensamento o per lo meno stimoli molto importanti. A me pare - avanzo
un'opinione che non ho ancora controllato del tutto, ma sulla quale vado
orientandomi - che quel che invece si potrebbe dire più carente è glo-
balmente l'antropologia. Non è chiaro, mi pare, che visione dell'uomo
sia stata fatta dal Concilio. Ha fatto un grande sforzo per farsi un'imma-
gine, ad esempio, della Chiesa; ha fatto un notevolissimo sforzo per
farsi una certa visione del rapporto fra Chiesa e Sacramenti, oppure
per farsi una certa visione della presenza della Scrittura nella Chie-
sa; ha fatto anche un notevolissimo sforzo per farsi una certa visione
della storia, si ricordi soprattutto la costituzione Gaudium et Spes,
o almeno, forse della storia è dire un po' troppo, di certi aspetti
della fenomenologia storica del nostro tempo, e quindi del rapporto
che si dà tra questa fenomenologia e la Chiesa. E a questo proposito

bisognerebbe però qualificare il tipo di rapporto che ne è risultato, cercare quale qualificazione propria si possa formulare per il tipo di rapporto che il Concilio ha mostrato di considerare tra la Chiesa e la fenomenologia storica.

Quel che invece è profondamente carente, che non si trova considerato in nessuna parte del Concilio, almeno con un grado pieno di consapevolezza e di deliberazione, è la questione di che cosa sia l'uomo nell'ordine soprannaturale, nell'ordine rivelato. Mi pare che veramente il punto più debole di tutta l'opera del Concilio sia un'antropologia sovranaturale e credo che gli sviluppi ulteriori faranno sentire sempre più questa carenza. Perché proprio man mano che tutti gli altri apporti del Concilio verranno progressivamente organizzandosi nei loro contenuti, rinnovando quindi le varie branche della teologia, oppure man mano che forniranno degli spunti per sviluppi interiori alle diverse scienze teologiche, si sentirà sempre di più la scompensazione, la mancanza di uno sforzo adeguato nella visione antropologica del Concilio. E questo è grave, inutile dirlo; io non pretendo di anticipare ora quelle che secondo me saranno le conseguenze di questa carenza, ma voglio cercare invece di insistere un po' nel descrivere questo elemento che assumo ad oggetto di questa mia conversazione.

Sappiamo naturalmente che spunti di una antropologia sovranaturale sono disseminati in tante pagine del Concilio; proprio la loro individuazione, il loro collegamento reciproco potrebbero essere il tema di una ricerca tesa a stabilire l'estensione, la profondità e la coerenza dei medesimi spunti. La ricerca sarebbe ancora più proficua se questi elementi, così come sono enunciati nella pagine degli atti conciliari, venissero in qualche modo confrontati con un'antropologia biblica, anche se mi rendo conto che per fare questo confronto bisognerebbe poter disporre di una elaborazione avanzata di un'antropologia biblica. E questa è un'altra delle carenze del nostro tempo, anzi una carenza che è in rapporto di causa con la precedente: infatti se vi fosse stata un'antropologia biblica ben meditata ed elaborata, non ci sarebbe stata la carenza che stiamo constatando nell'attività del Vaticano II. Però è chiaro che anche senza disporre di un'antropologia

biblica molto elaborata, noi possiamo, leggendo con una certa ampiezza la Scrittura, soprattutto in alcuni libri fondamentali, e confrontando l'antropologia che a prima vista si ricava da questa lettura con l'antropologia del Concilio, sentire subito che qualche cosa dissona.

Rileggiamo la Gaudium et Spes, soprattutto in quelle pagine in cui, come è suo fine proprio e come è sua intenzione prima, pone l'accento sul problema dello sviluppo e quindi sul problema della dinamica storica in genere, della dinamica storica del nostro tempo in particolare, del rapporto tra la dinamica storica e il cristianesimo. Rileggiamo le pagine nelle quali troviamo l'antropologia più sviluppata; l'antropologia del Concilio, sotto un certo riguardo e ad un certo grado di esplicitazione, si trova soprattutto nella Gaudium et Spes (e questa stessa collocazione è in sé un problema). Poi prendiamo per esempio due libri della Scrittura, uno del Vecchio e uno del Nuovo Testamento: l'Ecclesiaste e l'Apocalisse; né cambierebbe alcunché se invece dell'Ecclesiaste prendessimo qualunque altro dei Libri Sapienziali, nei quali troviamo raccolti elementi copiosi di antropologia biblica. Così per il Nuovo Testamento potremmo usare allo stesso modo il Vangelo di Matteo o, invece del Vangelo di Matteo con la sua inquadratura stilizzata, accentuatamente escatologica, quello di Luca, accettando la tesi di chi lo presenta come il Vangelo della storia piuttosto che come il Vangelo dell'escatologia, come il Vangelo del tempo intermedio piuttosto che come il Vangelo dell'ultima ora. Nell'Ecclesiaste, oltre il vantaggio della brevità, c'è questo di proprio, che vi si trova un'antropologia dispiegata "del come se" non ci fosse la Resurrezione di Cristo; quando ci si trova di fronte alle frasi più intollerabili dell'Ecclesiaste bisogna precisare che qui è descritta la condizione dell'uomo a prescindere dall'evento della Resurrezione. Cioè una descrizione di quella che è la condizione umana nella sua concreta realtà, posto che non ci fosse la Resurrezione di Cristo a cambiarla, ma che indica tutto quello che tale condizione veramente è, al di fuori della Resurrezione di Cristo. Se mi fosse consentito, vorrei prendere come epigrafe di questo discorso i versetti 23 e 24 del capo VII dell'Ecclesiaste: "Tutto questo io ho esaminato con sapienza e ho detto: Io sono savio! Invece questo quanto è lontano da me! Lontano è

ciò che lo è e profondo il profondo: chi lo può toccare ?" In verità questa è un'antropologia del profondo, cioè è la descrizione del profondo della condizione umana come se Cristo non fosse risorto.

Io vorrei partire da qui e dire: il problema teologico ed esistenziale che si pone oggi all'umanità e alla Chiesa per dare sviluppo vero, non quantitativo ma qualitativo, al Concilio, è quello di una antropologia del profondo; questa antropologia è presente solo in alcuni frammenti essenzialiissimi, nei documenti conciliari, nei primi paragrafi del De Ecclesia, o nei paragrafi 6 e 7 della Costituzione liturgica; e anche se è chiaro che tutto l'edificio del Concilio poggia su alcuni pilastri supremi, che indiscutibilmente sono un'antropologia del profondo, però questa non si dispiega, non si esplicita e ciò è molto grave. Infatti tale antropologia ha inevitabilmente un primato, quando si stabilisca una certa graduatoria delle fonti e quindi una determinazione delle priorità fra gli stessi documenti del Concilio: allora questi pochi, ma essenziali, frammenti di un'antropologia del profondo dovrebbero giganteggiare nell'economia delle proposizioni del Concilio, mentre tutti i diffusi discorsi di altre antropologie si ridurrebbero. Ma non si tratta solo di fare uno sforzo esegetico che, ristabilendo le priorità fra i documenti conciliari o tra le affermazioni contenute in un singolo documento, ricuperi la verità e le proporzioni reali del cristianesimo attraverso questi stessi documenti.

Si tratta invece di dare esplicitazione, di sviluppare un'antropologia del profondo nello stesso modo e nella stessa misura in cui si è sviluppata un'antropologia della superficie nel discorso della Gaudium et Spes.

A questo punto qualificherei esattamente le due antropologie definendo critica quella del profondo ed empirica l'altra presente nella Gaudium et Spes. Quello che si impone perchè il discorso del Concilio possa dispiegarsi nelle sue vere proporzioni e perchè si abbia quello sviluppo teologico, che tanti presupposti sembrano poter avviare, è il superamento di questa strozzatura del pensiero conciliare, direi più ancora del pensiero teologico e dell'esperienza cristiana di questo nostro momento. Concilio, pensiero teologico ed esperienza cristia-

na oggi passano tutti, in modo obbligato, attraverso un'angusta antropologia empirica, mentre non è ancora adeguatamente affrontata un'antropologia critica. L'aggettivo "critica" ha un senso complesso; potremmo intenderlo nel modo in cui comunemente nel linguaggio filosofico si oppone empirico a critico, ma lo potremmo anche intendere, forse meglio, nel senso in cui lo troviamo, nella sua radice, al versetto 31 del capo XII del Vangelo di Giovanni: $\nu\upsilon\nu$ κρῖσις ἐστίν. Ora è la crisi, il giudizio del mondo, di questo mondo. Quindi quando parlo di un'antropologia critica intendo questa parola in un senso complesso che include anche e principalmente questo concetto di un'antropologia della "κρῖσις", cioè di un'antropologia del giudizio, contrapposta invece ad un'antropologia della descrizione, senza "κρῖσις", senza giudizio. Anche la Gaudium et Spes avanza qualche elemento di "κρῖσις", ma lo fa marginalmente, soprattutto lo fa molto timidamente, lo fa senza volerlo fare, lo fa cercando anzi deliberatamente di non farlo e ancor più lo fa cercando deliberatamente di apparire in modo che non si dica che lo faccia, perchè decisamente essa si pone da un punto di vista diverso, che non è quello della "κρῖσις", ma è quello del dialogo. Con questo non voglio aprire qui il discorso del dialogo; ammetto senz'altro che il dialogo ci debba essere, ma penso che proprio questi elementi ci permettono intanto di affermare che il dialogo per sè è a livello di un'antropologia ancora superficiale, di un'antropologia empirica. Nel profondo non si dà dialogo, nel profondo si danno solo due cose: o la "communio" o la "κρῖσις"; o la "κοινωνία", cioè la comunione soprannaturale, o il giudizio soprannaturale. Non sono evidentemente concetti che si oppongono a quello del dialogo, sono concetti che lo trascendono, perchè sono a livello diverso, come il profondo è ad un livello diverso dalla superficie. Non c'è possibilità di opposizione tra questi concetti e se noi li opponiamo commettiamo un errore metodologico gravissimo, cioè contrapponiamo concetti non contrapponibili, perchè non sono sul medesimo piano.

Mi sembra dunque che oggi il problema sia non solo quello di affermare la necessità di un'antropologia soprannaturale, questo sarebbe ancora troppo generico e potrebbe essere contestato, perchè implica inevitabilmente tutto un discorso sul concetto stesso di soprannaturale e di rapporto tra soprannaturale e naturale, ma anche quello di opporre più pro

priamente un'antropologia empirica ad un'antropologia critica, un'antropologia puramente fenomenologica ad un'antropologia del profondo.

Non so se questa antropologia che riceve un certo sviluppo nella Gaudium et Spes e che è l'antropologia di questo momento della Chiesa, sia veramente l'antropologia di Giovanni; questo è uno dei punti su cui bisognerebbe cominciare a studiare. Il discorso giovanneo sulla distinzione tra l'elemento permanente del depositum fidei e le sue varie forme storiche è un discorso di antropologia fenomenologica, empirica? Io credo che in Lui non lo sia; contraddirebbe a troppe cose del suo pensiero e della sua personalità se fosse così. È evidente che si è rivestito di elementi, di formule, di atteggiamenti che immediatamente possono essere stati interpretati così, e così tra l'altro li ha intesi anche il Concilio nei suoi primi passi; basti pensare al discorso sulla Chiesa ad intra e ad extra. Ma sono convinto che questa distinzione si situi nel pensiero di Giovanni XXIII in un modo tutto suo, che la riporta ad una grandissima profondità, anche perché il suo discorso ha sempre una essenzialità religiosa che, pure nella cordialità e bontà verso tutto l'umano, tuttavia è sempre nettamente al di là. Proprio il fatto che Giovanni non è un uomo di cultura e quindi non ha nessuna possibile compromissione con la cultura, almeno intesa in un certo modo, ci garantisce che il suo discorso antropologico è un discorso che va al di là, che è ad un altro livello rispetto all'antropologia empirica del nostro tempo, sia pure nel desiderio di cristianizzarla e di aprire ad essa la Chiesa. C'è tutto questo in Lui, ma incluso in un'altra realtà più ampia e più profonda, che garantisce che il suo atteggiamento non resti mai prigioniero di un'antropologia empirica che fra l'altro Lui non possiede. Questo non averla lo rende assolutamente libero; le stesse cose non si possono dire di molti teologi ed ecclesiastici che possiedono invece questa antropologia, o per lo meno in qualche modo ne hanno l'intuizione, il gusto. Non è affatto in un senso critico che dico questo, lo dico anzi come un'affermazione positiva perché questa antropologia è il problema della Chiesa di oggi. Certamente l'opposizione che sto tentando di evocare tra un'antropologia del profondo e un'antropologia a livello empirico non vuole negare il problema per cui si sta organizzando questo tipo di antropologia; il problema esiste ed è quindi in un cer

to senso legittimo nella Chiesa lo sforzo del dialogo, lo sforzo dell'apertura a un certo tipo di antropologia. E' evidente che la soluzione del problema non è la negazione di esso; né potrebbe servire un ritorno integrista, che sarebbe una follia, e che, a mio avviso, si qualifica molto bene anch'esso come un'antropologia della superficie.

Il problema esiste ed è inevitabile che si ponga e si può ben capire che dopo un Papa, il quale ha enunciato le esigenze nei loro termini più essenziali e ha messo in moto tutto, vi sia un Papa che insiste su altri aspetti, per sua vocazione propria. La sua figura, già prima di essere Papa, si distingue infatti per un suo timbro particolare, un suo dono, quello cioè di inserirsi in una certa fenomenologia, di averne l'intuizione. Egli è quindi giustamente l'espressione e il vertice di una Chiesa che oggi ha questo problema, che ha l'intuizione di questo ambito a cui è rimasta fino ad oggi estranea e con cui vuol stabilire un rapporto. Così facendo essa si impegna in uno sforzo antropologico che va qualificato proprio in rapporto a quello che è il livello più profondo dell'antropologia cristiana, livello più profondo che oggi può e deve essere definito meglio, rispetto a questa antropologia che si costruisce adesso e che pone alla Chiesa degli stimoli prima sconosciuti. L'antropologia del profondo che il cristianesimo ha sempre dovuto affrontare, che ha costruito anzi, e che in sé non cambia, ha bisogno però di raggiungere un grado nuovo di consapevolezza della sua stessa profondità, proprio sotto lo stimolo di un livello più esterno di antropologia che ora si sta costruendo ex novo, e di stabilire dei rapporti con questa. Il risultato sarà, se le cose vanno secondo lo spirito di Dio, che a un certo momento si scoprirà una densità più forte e s'imporrà un impegno più grande dell'antropologia del profondo. Ma questo non avverrà senza dei veri drammi e delle gravissime dilacerazioni e probabilmente delle opposizioni e delle perdite tremende. La nuova antropologia critica del cristianesimo si costruirà probabilmente dopo aver sperimentato, proprio per effetto di un certo tipo d'impegno in una antropologia empirica, dei gravi rischi.

Mi pare che questo primo periodo post concilium ci faccia vedere come oggi la quasi totalità della Chiesa, dal vertice alla base, alla estrema periferia, sia in movimento, si voglia o non si voglia, al livello dell'antropologia empirica. Si potrebbe a questo punto fare tut

to un discorso sulle intenzioni di carità che sollecitano questo ed è un discorso che credo vada considerato con attenzione e con apertura. Ma non basta constatare che vi è uno stimolo autentico di carità, per dire che il risultato o l'impegno è tutto buono, è tutto caritatevole, anche perchè noi possiamo farci tante idee della carità. Indubbiamente è certo che il discernimento degli spiriti è una cosa delicatissima, il discernimento dell'amore, dei suoi piani e dei suoi livelli, è una delle cose più difficili per noi: è molto più facile discernere per l'uomo l'amore dall'odio, che discernere i diversi tipi d'amore, i diversi livelli e anche qui gli aspetti più esterni e più sensibili dell'amore dagli aspetti più profondi e più soprannaturali. Vi è una parola dell'Ecclesiaste a questo proposito che dice: "L'uomo non conosce né l'amore né l'odio e l'uno e l'altro sono una delusione agli occhi suoi" (2,9) ed è una parola profondissima. E' troppo semplice dire che quando una cosa si fa per amore è una cosa ben fatta; bisognerebbe che l'uomo fosse più conscio del fatto che non conosce l'amore.

Qui dovrebbe incominciare uno di questi capitoli dell'antropologia nuova e del rapporto tra l'antropologia oggi in via di affermazione, e l'antropologia del profondo, cioè il capitolo dell'amore. Non basta dire che tutto quello che oggi si fa sul piano della pastorale o sul piano del rinnovamento teologico o sul piano del dialogo è dettato da una certa intenzione d'amore, di carità, per dire che tutto è già risolto. Il problema è solo spostato e si tratta allora di discernere i diversi livelli dell'amore con la consapevolezza che l'uomo non conosce l'amore e che è molto più difficile sapere che cosa è l'amore che risolvere i problemi di matematica o di fisica. Se un uomo avesse la possibilità di discernere l'amore così come può discernere gli elementi, certo la vita dell'uomo, la condizione stessa dell'umanità sarebbe tutta diversa. Comunque va dato atto che c'è una intenzione di carità, ma questa intenzione di carità è complessa, è composita, è impura o può esserlo ed ha bisogno di essere autenticamente guidata da un discernimento dell'amore che si suppone già raggiunto, mentre è ancora un problema da risolvere.

Del Concilio vi è un fortissimo ridimensionamento degli spunti di
Detto tutto questo resta però vero che il problema esiste e non
può essere contestato, che non si tratta di proporre un puro ritor-
no indietro, perché c'è la necessità vera, reale per la Chiesa di
inserirsi anche a questo livello antropologico ed è incontestabile
che questa inserzione non è puramente dettata da velleità storicis-
tiche o da velleità di successo o di potenza ma, in larga misura,
è dettata da una intenzione d'amore. Tutto questo atteggiamento è
però bisognoso di una qualificazione, di una κρῖσις, compreso l'amo-
re che detta questa inserzione. Noi oggi non facciamo questa κρῖσις
questo giudizio, non solo, ma proprio questo tipo d'impegno ci sta
privando degli strumenti stessi per potere fare questa κρῖσις.

E' ora necessario vedere quale è stata l'antropologia sulla qua-
le si è fondata la Chiesa sino adesso. Mi pare abbastanza facile
dire che era evidentemente, come quella di oggi, un'antropologia
composita, a diversi livelli, in cui rimanevano sempre alcune radi-
ci di un'antropologia profonda. E la Chiesa in questi ultimi seco-
li ha continuato ad affondare le sue radici nel terreno più profon-
do, nel terreno proprio dell'antropologia più intima, del mistero,
della grazia, della santità. Malgrado questo permanere delle sue
radici nel livello più profondo dell'antropologia, globalmente come
fenomeno complessivo, la Chiesa ci presenta, soprattutto se la si
considera un poco umanamente, un'antropologia che nella migliore
delle ipotesi è un'antropologia metafisica, di una certa metafisi-
ca, e un'antropologia giuridica. Al massimo nel suo insieme si
tratta di un'antropologia a livello etico, animata nei punti più
vitali da qualche radice che raggiunge profondità maggiori, ma in
moltissimi punti è un'eticità che si fossilizza nel diritto.

La reazione attuale qual'è? E quale è stato anche il senso del
Concilio? Sotto questo aspetto esso ha dato un contributo altis-
simo: la rottura dell'antropologia metafisica. Non per una pura
negazione, che non avrebbe senso, ma per il ridimensionamento di
tale antropologia. E' per questo che senza dubbio vi sono nelle
decisioni del Concilio degli spunti di un'antropologia meta-metafi-
sica, cioè di un'antropologia teologica, di un'antropologia sopran-
naturale, di un'antropologia biblica. Nel magistero complessivo

del Concilio vi è un fortissimo ridimensionamento degli spunti di antropologia puramente metafisica, ma essi sono ancora troppo frequenti, e c'è ancora in molti degli atti del Concilio una fiducia eccessiva in questa antropologia di ragione che invece è oggi per così dire bombardata da due parti, su due fronti. Polemizzano con questa antropologia metafisica da un lato i teologi e dall'altro i cultori delle scienze umane. Quindi è evidente che l'area di questa antropologia metafisica si assottiglia sempre di più.

Nonostante tutto ciò è importante rendersi conto che per esempio tutto il discorso sulla libertà religiosa è costruito su un'antropologia di ragione, la quale peraltro non è quasi mai un'antropologia metafisica vera e propria ed è quasi sempre un'antropologia empirica, per lo meno di una filosofia dell'empirismo. Comunque il Concilio ha ridimensionato l'antropologia metafisica. Il rifiuto che il Concilio ha opposto ad una restauratio pura e semplice della dottrina tomista come dottrina ufficiale della Chiesa, è precisamente uno dei capitoli fondamentali di questo ridimensionamento di un'antropologia metafisica. E per contro tutti gli elementi costruttivi di una nuova teologia che noi troviamo, per esempio, nel primo capitolo del De Ecclesia o in altri testi, evidentemente sono spunti di una nuova antropologia teologica. Quindi c'è un ridimensionamento da questo punto di vista, che indubbiamente è positivo, anche se ancora ricco di scorie e di elementi non risolti. D'altra parte quando mai si potrà arrivare in un campo come questo a una depurazione totale e a una risoluzione totale di tutti i conflitti, di tutte le tensioni? Indubbiamente tutto questo può indurci ad ammettere che c'è anche un'antropologia del futuro nel Concilio; però essa si è espressa più in negazioni, in accenni ancora da sviluppare che in un discorso esplicito, consapevole, fatto in modo abbastanza organico e intenzionale a livello antropologico.

Qui non è il caso di dare esemplificazioni del superamento operato dal Concilio rispetto all'antropologia etico-giuridica perchè in un certo senso è questo lo spirito del Concilio, anche se in questo campo restano poi dei residui grandissimi, soprattutto se il discorso antropologico generale viene poi esaminato a livello ecclesiologico. L'ecclesiologia in questo caso, come la vorrei conside-

rare io in questo momento, non è altro che un capitolo di questa antropologia. E anche a questo proposito possiamo fare le stesse osservazioni: è vero un certo superamento di un'ecclesiologia metafisica, ad esempio di tutto il discorso della *societas perfecta*, o delle proposizioni di tipo puramente razionale che cercano di qualificare la Chiesa e le sue strutture e i suoi elementi in base a dei dati di pura ragione; abbiamo anche un ridimensionamento dell'ecclesiologia giuridica, che ha imperato in tutti questi secoli, ed è il capitolo in cui l'antropologia nel Concilio raggiunge uno dei maggiori approfondimenti. Ma restano ancora tante tensioni e ritorni che trovano il loro acme nel capitolo terzo del De Ecclesia e ancor di più poi nella Nota previa, che è l'ecclesiologia giuridica del capitolo terzo al quadrato. Sono i punti rigidi in cui l'ecclesiologia giuridica non solo è rimasta, ma implica delle fortissime strozzature per un qualunque sviluppo di un'ecclesiologia che ridimensioni l'aspetto giuridico, senza per questo negarlo. E' chiaro che nessuno si sente di negare un'ecclesiologia giuridica come non si può negare un'antropologia etica o giuridica, si tratta di sapere se è solo quella l'antropologia o se è principalmente quella.

Dunque il Concilio ha ridimensionato certe antropologie del passato, ma ha anche proceduto oltre impegnando la Chiesa, sempre a livello antropologico empirico intorno a capitoli di un'antropologia empirica diversi da quelli prima considerati. Fino ad oggi cioè l'antropologia empirica e l'ecclesiologia empirica, erano soltanto l'antropologia e l'ecclesiologia della morale e del diritto; da questo momento il loro ambito comprende anche l'antropologia e l'ecclesiologia della psicologia e della sociologia. E allora si vede bene come tutto il discorso della Gaudium et Spes è evidentemente un discorso che non sostituisce, perchè non può sostituirlo, ma estende - e qui è il suo limite - la vecchia antropologia etico-giuridica ad una antropologia psico-sociologica. Poichè tutte sono sempre allo stesso livello di antropologia empirica è possibile approfondire maggiormente il problema della carità che stimola tutto questo. La vecchia antropologia etico-giuridica che agli occhi nostri, oggi più esperti

e soprattutto più consapevoli di altre dimensioni dell'umano, appare chiusa e gretta, era animata da amore. Un amore che si serviva eminentemente degli strumenti allora disponibili, cioè gli strumenti di una certa etica razionale e di un certo diritto, i grandi prodotti della civiltà antica, della civiltà classica se volete. E con questi strumenti l'antropologia ambientata in quella civiltà classica cercava di servire l'amore. Anche se molte volte, non potendo avere a livello etico-giuridico il discernimento degli spiriti, cioè il discernimento vero dell'amore, essa ricadeva nell'egoismo, che si mascherava in tante forme di conservazione, di grettezza, di incomprendimento dell'altro, di ricerca della potenza, tuttavia manteneva l'amore nel fondo delle sue intenzioni. Lo Stato pontificio, le crociate, la monarchia papale ecc. nelle loro giustificazioni, almeno in quelle più elaborate, erano sempre ricondotte a un servizio d'amore, solo che non avevano il discernimento di questo amore, non lo conoscevano nella sua profondità. Oggi l'antropologia e l'ecclesiologia a livello psico-sociologico nascono da uno stimolo d'amore, ma da uno stimolo d'amore di un livello che è sempre il medesimo di quello della vecchia eticità o etico-giuridico. Questa istanza d'amore sembra oggi più larga - e lo sarà anche - ma non è più profonda; e soprattutto non ha l'occhio soprannaturale per il discernimento dell'amore che rappresenta la molla di tutto questo. Ed è per tale motivo che la Chiesa, oggi, disponendo e operando a questo livello antropologico, rischia di commettere gli stessi errori che ha compiuto prima; sono solo i contenuti materiali che possono cambiare e certi strumenti esterni che possono modificarsi. Prima essa ha compiuto una certa opera impugnando l'arma del diritto, il diritto romano. Oggi rischia di impegnarsi in un'opera, che è sostanzialmente la medesima, impugnando le tecniche psicologiche e sociologiche. Ma in fondo non è che veramente, in modo qualitativo, con questo la Chiesa dilati la sua potenza d'amore: ridurrà certe asprezze, stabilirà certi giunti di comunicazione, allargherà certi raggi di contatti, modificherà certe metodologie che non saranno più quelle autoritative dell'azione imperativa dall'alto - diritto, imperium -, che saranno magari le

fine del secolo scorso e che influenzano ancora i manuali oggi in

forme della persuasione dal basso secondo le tecniche socio-psicologiche, ma questo non è ancora nè antropologia del profondo, nè carità, nè amore soprannaturale, cioè non è ancora quel livello in cui l'uomo supera la sua condizione umana e comincia a conoscere l'amore. Non solo, ma guardando la situazione non più dal punto di vista teorico, ma in modo empirico e banale colpisce l'atteggiamento dei preti, questo loro buttarsi così ampio e facile sulla psicologia o sulla sociologia, questo tener conto della psicologia dell'opinione, e servirla, sia pure nelle forme più rozze e più empiriche. Il fatto che tutto questo avvenga con un cambiamento improvviso, in pochissimi anni, giustifica un certo sospetto. Non è una conversione, è in fondo un ricadere nello stesso peccato di prima, se c'era peccato; quanto all'amore, cioè, siamo più o meno sempre allo stesso livello. Mentre prima si cercava un certo successo a livello umano con delle tecniche umane, che erano principalmente lo strumento del diritto, oggi si cerca ancora lo stesso successo a livello umano con delle tecniche umane che sono più ammodernate, più estese, più articolate e sfumate della psicologia e della sociologia. La preoccupazione di soddisfare meglio le esigenze della gente, di aderire ai loro bisogni, alla loro situazione ha in sé una intrinseca ambiguità in quanto è difficile stabilire fino a che punto è carità e fino a che punto è invece il medesimo atteggiamento di prima che adopera solo dei mezzi diversi. Certamente questa ambiguità resta nella Gaudium et Spes, anche se vi è altrettanto sicuramente un'esigenza vera di carità, perchè sempre la Chiesa affonda le sue radici nel profondo; ma è difficile dire fino a che punto, nelle ultime settimane in cui si è dibattuta la Costituzione Pastorale, le intenzioni si fossero in qualche misura purificate e soprannaturalizzate, e fino a che punto invece fossero rimaste prigioniere del desiderio di un contatto immediato con la gente, che le spingeva ad arrendersi, in un certo senso, a opinioni e stati d'animo che da quel momento si assumevano come norma, precisamente come prima si assumeva come norma ad esempio il Digesto. Penso in maniera molto precisa a certi trattati, nettamente ispirati alla morale del Digesto, che hanno formato tutta una generazione di moralisti alla fine del secolo scorso e che influenzano ancora i manuali oggi in

uso nei nostri seminari. Oggi in questa tensione su tutti i piani, sul piano liturgico, come sul piano teologico, come sul piano della morale in questo sforzo di comprensione dell'homo modernus c'è ancora e sempre il situarsi a un livello antropologico che è quello medesimo di prima, sia pure impiegando delle tecniche diverse. L'homo modernus è un'entità che va presa in attentissima considerazione, però sappiamo, dobbiamo sapere, che considerando l'homo modernus, noi ci mettiamo e scegliamo un ben determinato livello antropologico.

A questo punto mi pare importante fare una precisazione: alcuni potrebbero sostenere che l'antropologia sulla quale si muoveva abitualmente la Chiesa nei secoli passati e che coglieva l'uomo essenzialmente a livello dei suoi rapporti morali e più spesso ancora dei suoi soli rapporti giuridici è, proprio per natura sua, un'antropologia meno aperta all'amore rispetto un'antropologia che cerchi invece di tener conto dell'uomo considerato nel contesto dei suoi rapporti psicologici e sociologici. Cioè si potrebbe dire che, per natura sua, un'antropologia che colga anche la dimensione psicologica e sociologica dell'uomo, è un'antropologia più aperta, inevitabilmente più idonea a diventare strumento d'amore di quello che non lo sia un'antropologia giuridica per esempio. Bisogna riconoscere che vi è un elemento di verità in questa eventuale affermazione che ritengo vada approfondito; non mi sentirei di negare a priori che un'antropologia più preoccupata delle dimensioni psicologiche e sociologiche dell'uomo che di quelle giuridiche non sia un'antropologia più elastica, non più soltanto un'arma impugnata in nome di poteri costituiti, ma effettivamente un mezzo che renda più idonei al servizio; credo che si ritrovi qui uno di quegli elementi in cui le posizioni oggi correnti intuiscono una realtà profonda e la servono. Però credo che anche qui si debba esercitare una κρίσις, un giudizio, che ancora non è stato esercitato. Anzitutto dobbiamo dire che la contrapposizione, se mai, non è solo tra l'antropologia oggi corrente, più psicologica e sociologica, e l'antropologia giuridica, perchè indubbiamente l'antropologia precedente, quella classica era un'antropologia etica, che talvolta si rinsecchiva esclusi

vamente nel diritto, ma che nelle sue espressioni migliori sapeva di dover andare oltre il diritto e di dover partire prima che dal diritto. Quindi il confronto deve essere fatto con un'antropologia etica, che in determinati momenti si fissa in canoni giuridici. Ora l'antropologia presente, più psicologica e sociologica, per il solo fatto che tiene maggiormente conto di tutte le varianti, serve di più l'amore? Certo un'antropologia etica rischia sempre di essere un'antropologia astratta, e quindi di non tener conto dell'uomo concreto, mentre è chiaro che una antropologia psicologica tiene conto dell'uomo concreto, ma tiene conto di tutto l'uomo? C'è veramente qualcosa che è complessivamente incluso in quello che essa rileva o parecchio le sfugge? La dimensione etica dell'uomo non è essa pure una dimensione reale? E una psicologia o una sociologia sganciate da un'etica possono ancora servire l'amore, servire veramente l'uomo reale? Ecco altri problemi.

Credo si debba prendere atto di una certa concretezza ed elasticità dell'antropologia contemporanea rispetto a quella classica, ma penso anche che questi due elementi rischino di perdersi, di vanificarsi se non sono agganciati a dei contenuti. Credo anche che i contenuti etici che l'antropologia classica aveva creduto di fissare, tanto più poi le sue formulazioni giuridiche, possano veramente cadere nell'astrattezza o mutilare l'uomo, ma ne rimangano tuttavia una dimensione indispensabile, che non può non essere tenuta presente, proprio per arrivare alla verità e all'amore. C'è di più: anche se dovessimo ammettere, metodologicamente, una maggiore disponibilità dell'antropologia odierna ad un servizio d'amore, così come potremmo riconoscere che il dialogo per sé è un metodo d'amore più che il non-dialogo, tutto va poi rivalutato, non semplicemente da un punto di vista strumentale e metodologico, ma in relazione a quel contenuto effettivo d'amore che non è nei metodi e negli strumenti. Do un esempio: un'antropologia classica applicata alla famiglia poteva affermare un principio autoritativo e monarchico nella vita familiare, di fronte invece ad un metodo di persuasione e in un certo senso comunitario - se non vogliamo dire democratico - nella stessa vita familiare odierna. Dal punto di vista quindi dei metodi e degli

strumenti potremmo dire che c'è un'idoneità potenziale più ampia di questi ultimi rispetto ai primi; ma non possiamo fermarci a ciò, occorre invece vedere qual'è il potenziale effettivo, la tensione effettiva d'amore. E allora potremmo constatare che una tensione effettiva di amore più grande serve in realtà molto di più, anche se con un mezzo metodologicamente più imperfetto. Abramo, nella struttura patriarcale della famiglia è portatore di un carisma, di un dono, di una grazia, di una tensione d'amore che noi dobbiamo non solo valutare nel suo metodo relativo, ma anche nella sua portata effettiva, nel suo potenziale. E allora di fronte a questo noi vediamo che l'impiego di un metodo diverso, l'impiego di un metodo che sembra più docile, più aperto, può essere una condizione più adeguata, soprattutto a un certo grado di maturità storica, ma per sé non denuncia ancora un contenuto più grande d'amore. Se noi consideriamo quello che sta avvenendo nella famiglia, possiamo facilmente rendercene conto: l'impiego di mezzi che si oppongono a quelli autoritativi o monarchici di un tempo della vita familiare non è ancora per sé l'affermazione di un contenuto più grande di amore, di un carisma più grande d'amore. Anzi, direi che in molti casi è semplicemente un atto di irresponsabilità e di egoismo, non per sé, non per il metodo in sé, che è buono, ma per il modo concreto con cui viene realizzato. Quindi vi è un discorso relativo al metodo in sé, ma ve ne è anche uno relativo al contenuto, al potenziale d'amore che effettivamente si afferma con quel metodo, che per sé non è garanzia di un potenziale d'amore più grande. Si potrà forse arrivare a dire che lo è sul piano umano, cioè a livello di una antropologia puramente naturale, perchè dovrebbe educare l'uomo nel senso proprio, etimologico della parola, renderlo cioè capace di un amore, di una disponibilità all'amore. Ma da un punto di vista di un'antropologia soprannaturale, dove il potenziale d'amore non è solo educato, ma è dato, si ripropone il problema anche del metodo, perchè a questo livello bisogna vedere se il metodo serve a un carisma più grande o più piccolo d'amore.

Possiamo spostare l'esempio all'ambito della vita religiosa confrontando la struttura monarchica dell'esperienza religiosa del monachesimo e la struttura democratica degli ordini mendicanti moderni, l'abate e

il guardiano, per così dire, l'abate a vita perchè è padre, e il guardiano che viene rinnovato ogni tre anni. Nell'ordine sovranaturale noi non possiamo affermare metodologicamente un meglio o un peggio: tutto va veramente visto in base all'intensità di carisma che è dato e che quel metodo serve. Potremmo al più discutere di certe situazioni-limite, anche se il metodo monastico, almeno come è indicato nella regola benedettina, non è certo una forma monarchica. C'è una paternità abbaziale, ma ci è detto che la grazia, il carisma non è solo dell'abate, del padre, ma anche della comunità; è detto formalmente nella regola che l'abate, il padre, deve consultare i figli, e addirittura che deve molte volte consultare i più giovani perchè non avvenga, come è accaduto in Daniele, che la grazia della verità sia data al più giovane anzichè al più anziano. Dunque c'è una massima elasticità metodologica in certo senso: c'è solo il fatto di una differenziazione di posizioni, ma quel che conta in fondo è il carisma finale. Se noi possiamo addurre degli esempi di deviazioni molto gravi nel sistema abbaziale, ne possiamo addurre un numero non meno rilevante nel sistema della rotazione pseudo democratica degli ordini mendicanti in cui tutto si svolge su un piano molto psicologico, mentre l'aspetto carismatico è quasi completamente annullato.

Quindi ci sono dei discorsi seri da fare, certamente anche da un punto di vista metodologico; si può forse affermare che da un punto di vista umano un certo metodo può essere strutturalmente più idoneo ad un altro a servire all'amore, ma anche da un punto di vista umano, da un punto di vista puramente psicologico, il metodo di cui si parla non è mai un metodo indifferenziato, che implichi livellamento puro, ma implica sempre delle differenziazioni, anche umane, e dei livelli diversi anche umani. A fortiori poi se estendiamo il discorso al piano sovranaturale, allora dobbiamo dire che il metodo è in sé importante, ma non può essere giudicato da sé, perchè in ultima analisi è ἀδιάφορος, indifferente, e può essere valutato solo in proporzione ad un potenziale d'amore e quindi in ultima istanza ad un carisma.

Per concludere questa precisazione riassumerò dicendo che non ho molta difficoltà ad ammettere che un'estensione antropologica più at

tenta agli ambiti psico-sociologici coglie degli elementi di concretezza che sfuggono enormemente al discorso puramente etico-giuridico, ma sottolineo di nuovo che con questo non si è ancora affermato un dato assoluto di pozziorità, ma un dato relativo d'amore, perchè la diversità metodologica non crea l'amore ma lo serve e servendolo può in una qualche misura, rispetto ad una situazione umana normale e ad un'economia normale, renderlo più agevole. Bisogna però ricordare che questo discorso vale solo se se ne ha ben presente la relatività; se lo assolutizziamo diventa falso.

Vorrei ora riprendere il discorso per quanto riguarda il problema dei piani, dalla proposizione che è alla fine dell'esposizione introduttiva della Costituzione Pastorale e che è in un certo senso la più significativa di tutto il documento. Convien forse richiamare anche il testo immediatamente precedente dove si dice: "Con tutto ciò, di fronte all'evoluzione attuale del mondo, diventano sempre più numerosi quelli che si pongono o sentono con nuova acutezza gli interrogativi capitali: che cosa è l'uomo ?" (ecco, l'antropologia come discorso fondamentale). "Quale è il significato del dolore, del male, della morte, che malgrado ogni progresso continuano a sussistere ? Cosa valgono questa conquiste a così caro prezzo raggiunte ? Che reca l'uomo alla società e cosa può attendersi da essa ? Cosa ci sarà dopo questa vita ?". A queste domande, che servono come premessa, segue ancora questo tratto: "Ecco: la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all'uomo, mediante il Suo Spirito, luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini, in cui possano salvarsi. Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine dell'uomo, nonché di tutta la storia umana. Inoltre la Chiesa afferma che al disotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano, esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli. Così nella luce di Cristo immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, il Concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo". Mi pare

a diversi livelli, arriveremo subito all'evidenza di questa legge del

che la proposizione fondamentale sia questa: "Affirmat insuper Ecclesia omnibus mutationibus multa subesse quaequae fundamentum suum ultimum in Christo habent qui est enim hodie ipse et in saecula", ed è proprio quella che vogliamo analizzare.

Vi sono, mi sembra, due modi di affrontare questa proposizione: nel primo modo noi diciamo che nella realtà ci sono moltissime cose che mutano, e sono tutte quelle che si descrivono in questo testo, ma ce n'è qualcuna che non muta, e in particolare il Cristo, che è l'immutabile per eccellenza. Entrambi questi elementi, immutabile e mutabile, sono posti, istintivamente o esplicitamente, allo stesso livello. Si delineano così i contorni di una antropologia composita che è sostanzialmente quella della Gaudium et Spes: l'uomo è un composto di immutabile e di mutabile, mescolati sullo stesso piano. Nel secondo modo noi accentuiamo fortemente il verbo subesse, sottostare, avviandoci alla prima, lontana premessa di un'antropologia organica, cioè una antropologia a diversi livelli in cui l'immutabile è a un livello più profondo del mutabile, rappresentando così una valenza non comparabile con quella delle realtà mutabili. Non so se in questo testo il subesse è molto intenzionale o no; se lo esaminiamo nella sua immediatezza più spontanea, mi sembra più corretta la prima interpretazione che ci porta a un'antropologia nettamente composita, in cui il mutabile e l'immutabile sono mescolati, anche se noi non ce ne rendiamo conto, a un medesimo livello e quindi, in ultima analisi, a un piano di valenza sostanzialmente unico. Questo non può implicare che un discorso composito e quindi inevitabilmente compromissorio. Invece noi possiamo distinguere non solo una parte mutabile e una parte immutabile, ma anche situarle a livelli diversi, attribuendo quindi loro valenze diverse, e arrivare alla conclusione che il mutabile è solo ad un certo livello, mentre a livelli più profondi troviamo l'immutabile.

Queste considerazioni consentono di tracciare la prime linee di un'antropologia organica, quindi differenziata e qualificante che, non solo contiene in sé gli elementi di una κρίσις, di un giudizio, ma che stabilisce subito dei criteri metodologici molto forti. Se noi ambientiamo, per esempio, l'ecclesiologia in un'antropologia organica a diversi livelli, arriveremo subito all'evidenza di questa legge del

la dinamica della Chiesa: la Chiesa è tanto più sottoposta all'influsso delle cose che mutano quanto meno è profonda, ma quanto più la Chiesa si porta nel profondo, tanto più ha, non solo il dovere e il diritto, ma la potenza di considerarsi e di operare in maniera trascendente al mutevole, perchè è diversa la valenza. La Chiesa che si muove nel mutevole, e che lo subisce, e che ne adopera i mezzi è la Chiesa che adopera le stampelle in mancanza degli arti normali, perchè non è la Chiesa al suo livello di profondità. La Chiesa quando si muove al suo livello di profondità ha sempre meno bisogno di queste stampelle e quindi è sempre più libera; non solo ha un diritto - per così dire un *ius* -, non solo ha un dovere, cioè un'ubbidienza a un precetto del Signore, ma ha una valenza, ha un potere. E' sul piano non solo della facoltà o del dover essere, ma è sul piano del reale e del potere. Tutto il contenuto della Costituzione pastorale ha il grave difetto di tendere continuamente, senza volerlo, a mettere l'immutabile della Chiesa o l'immutabile dell'uomo sullo stesso piano del mutevole, e quindi di farne una dialettica paritaria; mentre invece non è questa eminentemente la visione cristiana, l'antropologia vera non può accettare questa dialettica paritetica.

Apriamo ora la prima pagina dell'Ecclesiaste e troviamo invece l'affermazione della mancanza di mutamento: "Parole di Qoheleth, figlio di Davide, re di Gerusalemme; Vanità delle vanità, dice Qoheleth, vanità delle vanità, il tutto è vanità. Che resta all'uomo di tutto il suo affanno in cui s'affanna sotto il sole? Generazione che va, generazione che viene e la terra nel suo ciclo rimane. E sorge il sole e il sole tramonta anelando al suo luogo dove egli risorge. Soffia a mezzogiorno poi gira a tramontana e volgendo, volgendo il vento se ne va e sopra le sue spire ritorna il vento. Tutti i fiumi se ne vanno al mare e il mare non si piena: là donde scorrono i fiumi, là essi ritornano a scorrere. Ogni parola vien meno, né sa l'uomo parlarne: non si sazia l'occhio di guardare, né mai l'orecchio è pieno di udire. Ciò che è stato è quello che sarà e ciò che s'è fatto è quello che si farà: niente di nuovo avviene sotto il sole. C'è forse qualcosa di cui si possa dire: "Ecco questa è nuova?" Proprio questa è già stata nei secoli prima di noi. Non c'è più ricordo delle cose passate, come non ci sarà delle cose avvenire presso coloro che dopo vivranno". (Eccl. 1, 1-11). Qui c'è

un problema esegetico fondamentale: che è questa pagina ? E' soltanto l'espressione psicologica di una realtà come appare all'uomo in un certo stato d'animo, quindi un genere letterario che ci rivela una riflessione soggettiva, o invece è un dato di rivelazione che va al di là di un genere letterario di questo tipo e che coglie il profondo della realtà ? E' lo stato d'animo dell'uomo, cioè un'antropologia psicologica, o è un'antropologia del profondo come dice più avanti ? . Se rispondiamo affermativamente a quest'ultimo interrogativo, allora ci troviamo di fronte a una rivelazione sul profondo delle cose, sul profondo del dinamismo storico. Dice l'Ecclésiaste che proprio quelle cose, delle quali si dice che non sono mai state, proprio quelle sono già state. Quindi quando noi ci azzardiamo a dire che è la prima volta che il mondo è unificato, che ha la bomba atomica, che è costretto a fare la pace e così via, diciamo una realtà che resta vera anche al livello più profondo? Oppure la nostra situazione, in ultimissima istanza, appare diversa a noi solo perchè noi abbiamo perduto la memoria delle cose, come dice il testo ? L'anamnesi, il ricordo che ci consente di confrontare gli avvenimenti non nel loro contenuto materiale mutevole, ma in ciò che, anche antropologicamente, hanno di più profondo e di più costante, ci fa ritrovare nell'apparente diversità, nella diversità materiale un'identità sostanziale. Poichè "non c'è più ricordo delle cose passate, come non ci sarà delle cose avvenire presso coloro che dopo vivranno" (Eccl.1,11) essi non potranno confrontare veramente il moto storico e avranno l'impressione di essere lanciati in un enorme movimento, mentre non fanno altro che rigirarsi su se stessi.

Ora credo che qui siamo di fronte a una rivelazione, a uno dei tanti elementi dell'antropologia del profondo, che è quella capace di ridimensionare il movimento anche più rapido, anche più grave, vedendolo sì nella sua vera dimensione, ma anche nel suo livello. Andando oltre questo livello si trovano invece gli elementi costanti, i quali, avendo una valenza superiore, non sono solo delle realtà che si pongono accanto a quelle che muoiono. Quando l'uomo, come l'albero, di cui parla il Salmo I, realizza veramente in sé questa capacità di essere, per così dire, l'albero della vita che affonda

le radici nel profondo, l'uomo allora drena da questo profondo gli elementi per potere cogliere, nel mutamento dei livelli superficiali, l'elemento fondamentale della vita. Solo allora ne ha la chiave, solo allora ne ha il dominio, solo allora questo movimento è reale, ma sempre a un grado di realtà inferiore, dominato dalle valenze superiori. Più l'uomo vive soltanto in questo livello più è allora sottoposto al mutamento e ne subisce tutte le conseguenze, tutti i contraccolpi, tutta la forza. Più affonda, come l'albero della vita, le radici nel profondo, più ne diventa padrone e realizza in sé l'immutabile del mutabile, e domina la situazione. Il problema è di accordare la fenomenologia dello sviluppo con la rivelazione del permanente e solo un'antropologia critica può portare a questo.

Ma dobbiamo ancora qualificare l'antropologia critica nel suo livello più profondo, nell'ultimo. Anzitutto dobbiamo prendere atto in maggior misura e renderci più consci che il livello ultimo non è nell'Ecclesiaste, perchè, l'abbiamo già detto, l'Ecclesiaste è un'antropologia del "come se"; c'è una violenza nell'Ecclesiaste che consiste nel prescindere violentemente dalla Resurrezione di Cristo, anche se poi in ultima istanza è proprio questa violenza che postula la Resurrezione. Questo vale soprattutto per quella frase terribile che dice: "E il soffio vitale è uno per tutti [uomini e bestie]... Chi sa se il soffio vitale dell'uomo sale in alto e quello della bestia scende sotto terra?" (Eccl.2,19-21). E' proprio la mancanza della Resurrezione di Cristo che rende tutto estremamente problematico, persino la differenza fra il mio respiro e quello dell'animale. E' all'ultimo livello dell'antropologia critica, cioè nell'antropologia escatologica, in cui tutta la rivelazione cospira in maniera univoca, che si trova veramente il profondo e quindi anche la risposta alla domanda dell'Ecclesiaste. E proprio questa antropologia organica a più spessori ci fa capire come sia falsa l'antitesi, almeno come è proposta comunemente, tra incarnazionismo ed escatologismo. Se rifiutiamo i differenti livelli, allora anche quando parliamo di incarnazionismo tendiamo a vedere il fatto dell'incarnazione come inserimento di Dio nell'uomo, ma a livello umano, mentre l'evento dell'incarnazione è in se stesso

un evento escatologico perchè rivoluziona l'umano e soprattutto ne determina un livello nuovo di profondità in cui tutto il resto subisce una subordinazione di valenze. L'errore della posizione incarnazionistica pura o accentuata consiste proprio nel non capire che l'escatologia è già nell'incarnazione e che l'incarnazione stessa è già escatologia radicale che spalanca, per così dire, una voragine sotto l'umano e determina un livello che è il più profondo di tutti, il livello in cui è entrato Dio nell'umanità. Non confronto ora una concezione dello sviluppo con una concezione escatologica considerata al momento della parusia, ma confronto una concezione dello sviluppo con una concezione escatologica considerata nel momento stesso dell'incarnazione. Siccome il Cristo è venuto, l'evento si è già verificato e tutti gli altri eventi che si verificheranno non hanno più proporzione di possibile confronto con questo.

Possiamo a questo punto distinguere almeno tre livelli: il primo è quello della dinamica umana; il secondo è quello dell'antropologia del profondo, che ha già ricevuto una rivelazione non ancora l'ultima, cioè l'incarnazione e la resurrezione, ed è l'antropologia dell'Ecclesiaste, dove, sotto il mutevole che si sviluppa nel piano superficiale secondo un moto lineare in avanti, sta un ritorno circolare, per cui l'Ecclesiaste parla della fondamentale identità delle situazioni, considerate nella loro formalità ultima. E infine al terzo e ultimo livello non c'è neanche più questa circolarità, ma c'è l'evento puro nella sua dinamica assoluta, che brucia in sé tutta la storia e tutto il dinamismo, non c'è più né sviluppo lineare, né circolarità, ma c'è l'evento che in sé contiene già tutto. Che cosa infatti può apparire più grande del fatto che Dio sia entrato nell'uomo? Niente è più grande di questo, e questo è già avvenuto; il processo con cui poi l'umanità nel suo insieme e l'uomo singolo assimileranno questo fatto, sarà sempre un processo subordinato, di valenza minore rispetto alla valenza massima che è già escatologica nell'incarnazione. Il mistero di Cristo nella sua totalità, come si è già realizzato nell'Incarnazione e nella Resurrezione, ha una tale forza da essere incomparabi-

le con tutto quello che accade negli strati superficiali e poi
chè l'uomo è già tutto divorato, assorbito da questo fatto, è
già possibile ora "nunc" la " κρίσις", il giudizio del mondo.

Quindi non è più possibile un discorso che accosti compromis-
soriamente il dinamismo dello sviluppo coll'immutevole di Cristo,
ma si deve continuamente riverificare sempre, tutto; non solo le
valenze dei singoli modi di sviluppo per discernere la loro posi-
tività, negatività o ambiguità, ma il concetto stesso di sviluppo;
il concetto di sviluppo è un concetto superficiale, non è un con-
cetto profondo; è solo negli strati più esterni dell'antropologia
che si può cogliere uno sviluppo.

20006

(Testo della lezione tenuta il 14 Settembre 1966 al Centro
da Don G. Dossetti, tratto dal magnetofono e non rivisto dal
l'autore).