

INTRODUZIONE

L'enciclica *Fides et Ratio* ha sicuramente inaugurato un nuovo capitolo nella storia del pensiero cristiano ed ha precisato quali debbano essere i capisaldi per stabilire un giusto rapporto tra la sapienza dell'Amore e l'amore della sapienza, tra il dono della fede e la fatica del concetto. Essa ha affermato che in base all'adozione di questo giusto rapporto, nel mondo cristiano, non ci può essere né confusione né divisione tra la fede e la ragione. Queste due istanze sono come le due ali che permettono allo spirito umano di elevarsi alla contemplazione della verità. Oggi la contemplazione della verità o l'accesso alla visione dell'uomo e del mondo sono contesi da un moltiplicarsi di saperi sempre più specializzati e particolareggiati. Non sempre è facile districarsi in mezzo ad essi, perché partono da premesse epistemologiche diverse e giungono a conclusioni pratiche contrastanti. Ma l'enciclica ribadisce che non ci si deve arrestare davanti alla complessità della situazione culturale contemporanea e che siamo chiamati a rendere ragione della nostra speranza a questo areopago post-moderno (cfr. *1 Pt* 3,15). I membri di questo areopago costituiscono i nostri compagni di viaggio, ai quali, come l'apostolo Filippo al giovane etiope, dobbiamo aprire il senso della parola di Dio (*At* 8,26-40). Essi compongono il mondo culturale contemporaneo che, sia esso chiamato modernità incompiuta o modernità superata, è di fatto mobilissimo e cambia molto rapidamente, più rapidamente di quanto non cambino le nostre categorie ermeneutiche che ci permettono di comprenderlo e di interpretarlo. Tuttavia, quel tanto che di esso è dato di comprendere e di interpretare sfida e mette alla prova la capacità della nostra fede di rispondere alle sue provocazioni ed ai suoi problemi.

L'intento del presente lavoro, perciò, è quello di esaminare criticamente e secondo una prospettiva teologica gli asserti principali dell'antropologia contemporanea, tenendo conto sia delle indicazioni dell'enciclica wojtylana, sia delle sfide e delle provocazioni delle categorie della post-modernità¹. Condividiamo, infatti, l'opinione che il 'nichilismo' del post-

¹ Vedi, a questo riguardo, le critiche che G. Colombo muove ai manuali di antropologia teologica,

moderno porti in sé qualcosa di problematico per tutti, quindi anche per l'antropologia teologica, alla quale non intende né riconoscere identità, né concedere spazio, ma potrebbe semplicemente accoglierla come uno dei possibili linguaggi, accanto a tutti gli altri, senza che essa abbia qualche pretesa di verità, e sempre che essa trasformi la fede soprannaturale in esperienza. Eppure, nonostante ciò, ogni sua 'rimozione' sarebbe mortificante per la teologia².

La postmodernità va, dunque, analizzata e studiata attentamente. Non si può non prendere atto della particolare stagione culturale nella quale si vive e non si può non entrare in dialogo o, se così si preferisce, in confronto con il mondo circostante. L'apertura di un necessario dialogo critico con la cultura occidentale a prevalente dimensione postmoderna ci costringe, in primo luogo, a cercare di capire per quanto è possibile l'interlocutore postmoderno del messaggio cristiano, a partire da un indispensabile richiamo al concetto ed alla storia della modernità, soprattutto perché la lotta contro gli ideali della modernità condotta dai principali esponenti della cultura filosofica della postmodernità, direttamente o indirettamente, è anche una lotta contro gli ideali dell'antropologia cristiana. Giovanni Paolo II ha fatto notare nell'enciclica *Fides et Ratio*, infatti, che le correnti di pensiero che si richiamano alla postmodernità meritano un'adeguata attenzione, anche perché «parecchi autori, nella loro critica demolitrice di ogni certezza, ignorando le necessarie distinzioni, contestano anche le certezze della fede» (FR 91). Per quanto possa apparire come un'ironia della storia, oggi, cristianesimo e modernità si trovano sullo stesso banco degli accusati³.

In secondo luogo, questo dialogo critico con il mondo culturale contemporaneo ci costringe a controllare e a verificare i contenuti e i modi della presentazione delle nostre convinzioni religiose, senza infondate paure né di perdere la nostra identità cristiana, né di assumere schemi di pensiero o categorie culturali improprie. In seguito a questo dialogo critico, dovremo forse adottare uno strumentario concettuale nuovo, non certamente per dare meno enfasi ed importanza ai contenuti dell'annuncio

i quali non avrebbero raccolto la sfida del postmoderno, in G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, in *Teologia* 20 (1995) 223-260, qui 245: «Il risultato da temere è che venga proposta un'antropologia per il passato, non per il presente, se il presente reale è qualcosa di simile al 'postmoderno' e il 'postmoderno' non è una proiezione fantastica di pochi intellettuali».

² G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, cit., 245.

³ H. SCHMIDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Tyrolia, Innsbruck - Wien 1994, 12.

cristiano, ma per ascoltare e rispondere meglio alle voci della cultura contemporanea, che interpellano i nostri orientamenti di fede e la nostra prassi cristiana. Di sicuro, non possiamo né dobbiamo cambiare il contenuto del messaggio cristiano. Possiamo cambiare solo il nostro modo di 'dire Dio', perché non possiamo cambiare Dio, e possiamo cambiare solo il nostro modo di 'dire l'uomo', perché non possiamo cambiare la natura dell'uomo⁴. Quindi, possiamo rinnovare ed aggiornare le modalità espressive delle nostre convinzioni, ma non possiamo sacrificare alcun elemento contenutistico del deposito della nostra fede cristiana. Giovanni XXIII, in apertura del concilio Vaticano II, disse: «È necessario che, aderendo alla viva attesa di quanti amano sinceramente la religione cristiana, cattolica, apostolica, questa dottrina sia più largamente e più profondamente conosciuta, e che gli spiriti ne siano più pienamente istruiti e formati; è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo»⁵. E Giovanni Paolo II, nel ricordare che il compito della teologia è quello di «sviluppare l'impegno che il concilio Vaticano II, a suo tempo, le ha affidato: rinnovare le proprie metodologie in vista di un servizio più efficace all'evangelizzazione», precisa che «la teologia deve puntare gli occhi sulla verità ultima che le viene consegnata con la Rivelazione, senza accontentarsi di fermarsi a stadi intermedi» (FR 92). La postmodernità, in breve, ci costringe certamente a pensare e a dire 'diversamente' Dio, ma non a pensare e a dire un Dio 'diverso', ci costringe a cambiare la modalità del nostro pensare e del nostro parlare, ma non ci può indurre a cambiare la natura del Dio che pensiamo e di cui parliamo.

Il dialogo critico con le voci della cultura contemporanea è necessario oggi più che mai, sia per la situazione di diaspora culturale in cui il cristianesimo vive ed opera, sia per il policentrismo culturale che ha messo in crisi la pretesa di unicità e di validità universale della razionalità eurocentrica, sia per l'accresciuta potenza di costruzione e di distruzione che la scienza e la tecnica hanno conferito all'uomo di oggi, e non solo a quello occidentale. Noi non possiamo più eludere questo dialogo e questo confronto, pena la perdita del contatto con il dinamismo e i ritmi sempre più accelerati della vita stessa. Se chiudiamo volontariamente gli occhi di fronte alle profonde trasformazioni della società, sempre più impermea-

⁴ Vedi, a questo riguardo, le indicazioni contenute in P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno. Linee di discussione*, Città Nuova, Roma 1994.

⁵ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio* (11 ottobre 1962), in AAS 54 (1962) 792.

bile ai valori evangelici e cristiani, è come se noi volessimo rinchiuderci dentro la stanza dei nostri studi tranquilli e asettici, ed ignorare le forti urla e persino le bestemmie provenienti dalle strade della vita e della cultura. Magari, ci affacciamo alla finestra del nostro studio e sentiamo che un pazzo dal nome di Nietzsche urla che Dio è morto, che un filosofo di nome Heidegger sta dicendo che non possiamo neppure nominare il nome di Dio, che altri filosofi di lingua francese dicono che bisogna farla finita con questi 'grandi racconti', con questi miti che ingannano la gente. Prendiamo atto con vivo sdegno dello schiamazzo diurno, ci meravigliamo di tanto clamore, ma richiudiamo la finestra, per ritornare ai nostri studi ed evitare la provocazione di questi strani interlocutori. Possiamo, però, rimanere ancora legati al nostro schema tolemaico di fare teologia, e far finta che il sole giri attorno alla terra, e cioè che il mondo della cultura e della scienza giri attorno al pianeta della nostra teologia, o dobbiamo invece prendere atto che il pianeta della nostra teologia gira attorno al sole della cultura e viene da questo illuminato in stagioni diverse e con diverso calore a seconda della sua distanza dalla terra⁶?

In ultima analisi, la teologia non può concentrarsi unicamente sulle sue fonti e, più in generale, sulla sua storia e sui suoi sviluppi endogeni. Insieme alle concezioni bibliche, al patrimonio dogmatico-morale della tradizione, allo studio delle implicazioni del passato operante ancora sul presente, dev'essere costantemente tenuto sott'occhio quello che Gilkey chiama «l'elemento fattuale»: i processi sociali, le possibilità di orientamento della tecnologia, i probabili sviluppi della vita politica, i valori intellettuali correnti, e così via⁷. E in questi elementi fattuali possono rientrare anche quelli che J.F. Lyotard chiama polemicamente «grandi racconti»⁸. La teologia si deve radicare nell'esperienza cristiana vissuta e non si deve lasciare imprigionare dalla pur indispensabile consequenzialità logica e dal rigore razionale⁹. Essa deve superare quella che è stata definita

⁶ Cfr. G. VERGAUWEN, *Faire la théologie aujourd'hui. Le catholicisme en condition de postmodernité*, in P. GISEL – P. EVRARD (edd.), *La théologie en postmodernité*, Labor et Fides, Genève 1996, 229-252.

⁷ Cfr. L. GILKEY, *Il destino della religione nell'era tecnologica*, Armando, Roma 1972, 195. Vedi anche G. MUCCI, *Considerazioni sul moderno e il postmoderno. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo*, in *La Civiltà Cattolica* II (1991) 223-232, qui 231.

⁸ J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 1996⁶, 6: «Semplificando al massimo, possiamo considerare 'postmoderna' l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. Si tratta indubbiamente di un effetto del progresso scientifico; il quale tuttavia presuppone a sua volta l'incredulità».

⁹ Cfr. P. SELVADAGI, *La critica moderna e contemporanea della religione e la teologia*, in *Lateranum* 62 (1996) 141-167, qui 161.

la sua «innocenza cognitiva», e si deve lasciare contaminare, contestare, interpellare dalle problematiche sociali, culturali, politiche¹⁰. D'altra parte, «in quanto intelligenza della Rivelazione, la teologia nelle diverse epoche storiche si è sempre trovata a dover recepire le istanze delle varie culture per poi mediare in esse, con una concettualizzazione coerente, il contenuto della fede» (FR 92).

Abbiamo diviso la nostra esposizione in due parti. La prima parte cerca di analizzare criticamente l'antropologia della modernità e descrive sinteticamente il passaggio dalla modernità alla postmodernità. La seconda, invece, prende in esame le principali caratteristiche dell'antropologia della postmodernità e, a partire da esse, propone un possibile ricentramento della concezione cristiana dell'uomo.

La prima parte della nostra ricerca: *l'antropologia tra la modernità e la postmodernità*, l'abbiamo dedicata a studiare i contenuti dell'antropologia tra le due grandi stagioni culturali che hanno caratterizzato il mondo occidentale. In un primo capitolo, che affronta il tema del rapporto della fede cristiana con le nuove antropologie, abbiamo cercato di precisare quale sia anzitutto l'atteggiamento più consono per rispondere alla sfida delle istanze culturali postmoderne, di evidenziare i punti di contatto e le divergenze metodologiche tra la conoscenza umana in generale e la sapienza della fede in particolare, di richiamare l'attenzione sull'esistenza della molteplicità di proposte antropologiche che si sono susseguite nel corso della storia del pensiero occidentale, di mettere in luce il contributo specifico del cristianesimo alla formazione d'una visione antropologica adeguata. In un secondo capitolo, abbiamo cercato di delineare i contorni dell'antropologia della modernità, punto di partenza obbligato per uno studio dell'antropologia della postmodernità. Abbiamo visto come in

¹⁰ J.B. METZ, *La teologia e la fine del moderno*, in *Concilium* 20/1984, 38-47, qui 40: «D'ora in poi la teologia non può eludere le contestazioni che alla sua innocenza storica muove il cosiddetto storicismo e nemmeno quelle che alla sua innocenza sociale muovono le versioni borghesi e marxiste della critica all'ideologia. Sono problemi che essa non può più espellere dal proprio centro e sospingere verso i margini delle riflessioni teologiche, così che, garantita da questa 'apologetica', ora potrebbe continuare indisturbata a riflettere teologicamente. È vero invece che questa crisi investe il *lógos* stesso della teologia, un *lógos* che non può essere più riferito ad un fondamento metafisico assicurato contro ogni contestazione di questo tipo. Le problematiche storiche, al pari di quelle sociali, giungono fino al cuore della teologia ed esigono una elaborazione strettamente differenziata, che il singolo soggetto teologico non è più in grado di garantire». Cfr. anche J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; J.B. METZ – T. RENDTORFF, *La teologia nella ricerca interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 1974; J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

effetti la modernità acquisti diversi volti, a seconda dei suoi studiosi ed interpreti, e come la prima reazione del cristianesimo dinanzi all'avvento della modernità sia stata, tendenzialmente e per diverse ragioni, piuttosto negativa. Per dare al lettore, comunque, la possibilità di farsi un'idea la più oggettiva possibile di questo fenomeno complesso abbiamo offerto una lettura sintetica della cronologia, della causa e della natura della modernità, al fine di fare emergere con chiarezza sia i contorni della sua antropologia, sia le ragioni del rapporto dialettico del cristianesimo con la modernità.

Nel terzo capitolo, per descrivere il passaggio dalla modernità alla postmodernità, abbiamo preso in esame le componenti filosofiche e culturali di quest'ultima, che continua ad essere interpretata dialetticamente sia come 'modernità superata' che come 'modernità incompiuta'. A questo riguardo, abbiamo ritenuto opportuno delineare prima gli asserti antropologici di quei filosofi che sono considerati i padri della postmodernità, e cioè di Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, e poi riassumere le coordinate concettuali della medesima, in una triplice dimensione pluralistica, estetica, nichilistica della realtà. Queste dimensioni descrivono la reazione della cultura contemporanea, di fronte, rispettivamente, alla forza, all'unicità ed alla contestazione stessa della razionalità classica. Un paragrafo a parte l'abbiamo riservato al caso italiano, rappresentato dal pensiero debole di G. Vattimo, sia perché, esso, nelle sue linee essenziali, entra spesso in duro confronto con la dottrina e la morale cristiana, sia perché le sue istanze hanno varcato i confini nazionali e sono entrate in dialogo con le principali correnti culturali europee.

La seconda parte, *l'antropologia della postmodernità*, l'abbiamo dedicata alla lettura critica dei soggetti dell'antropologia della postmodernità. Questa, l'abbiamo presentata come un'antropologia che indebolisce le concezioni di Dio, dell'uomo e del mondo, ossia dei tre assoluti metafisici che costituiscono la base portante di ogni cultura. Nel capitolo quarto, allora, abbiamo esaminato lo scivolamento dalla concezione di Dio come un essere personale, creatore dell'uomo e del mondo, ad una concezione d'una divinità diffusa, ossia lo scivolamento dalla concezione di un Dio personale a quella del divino impersonale. Nel capitolo quinto, abbiamo fatto vedere come l'indebolimento della concezione di Dio porti inesorabilmente all'indebolimento della concezione dell'uomo, il quale cessa di essere una persona unica, creata ed amata da Dio, per diventare un membro impersonale della condizione umana. Nel capitolo sesto, abbiamo evidenziato come anche il concetto di mondo abbia perso la sua valenza teologica di opera creata da Dio, e da luogo delle gesta salvifiche di Dio,

da 'madre natura', sia diventato un semplice deposito delle cose, una casa che non accoglie nessuno, perché non è patria di nessuno.

Infine, nel capitolo settimo, allo scopo di poter procedere a una ricentratatura dell'antropologia teologica di base, abbiamo indicato alcuni principi teologici fondamentali, quale risposta alle coordinate concettuali della postmodernità. Il primo di questi principi è la necessità di declinare, ripensandoli, i contenuti della fede e dell'esperienza religiosa con l'aiuto della filosofia e di una razionalità aperta al mistero. Il secondo è la traduzione di un'ontologia dell'essere in un'ontologia trinitaria, che costituisce la base e il fondamento di ogni differenza e di ogni 'alterità'. Essa permette di evitare le distorte interpretazioni del monoteismo biblico, che hanno condotto, anche se solo indirettamente, a forme di assolutismo ed esclusivismo religioso, nonché a forme di intolleranza religiosa, e di promuovere ed inaugurare una nuova prassi, un nuovo *éthos* della convivenza e della solidarietà. Il terzo è la comprensione dell'evento storico di Gesù Cristo come la pienezza dei tempi e come la «pienezza dalla quale noi tutti abbiamo ricevuto», in modo che l'unicità storica della persona di Gesù di Nazareth non si opponga ad una sua universalità di significato ed assolutezza di azione liberatrice e redentrice.

La conclusione della nostra ricerca è che se si tiene conto di questi principi guida, è possibile giungere ad una concezione dell'uomo 'altra' e diversa, indipendente tanto dagli assolutismi di una razionalità universale, quanto dai particolarismi della frammentarietà culturale, dell'estetica filosofica, del nichilismo etico. Quest'antropologia teologica 'altra' e diversa è quella ereditata dalla tradizione ebraico-cristiana e centrata sulla categoria fondamentale dell'uomo come immagine di Dio.

Per quanto riguarda, infine, qualche nota metodologica, avvertiamo che per la citazione delle fonti secondarie da noi utilizzate nel corso della nostra ricerca, ove possibile, ci siamo serviti della loro edizione italiana, riportando tra due virgole l'anno dell'edizione originale. Riteniamo, infatti, che ciò ne faciliti la lettura e la verifica da parte del lettore. Per la citazione delle fonti filosofiche dei padri del postmoderno Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, invece, nelle note a piè di pagina, abbiamo riportato tra parentesi solo l'anno della loro edizione originale, mentre nella bibliografia finale abbiamo aggiunto anche il titolo della medesima edizione. Le suddivisioni dei paragrafi sono contrassegnate con i punti e sottopunti secondo il classico metodo wittgensteiniano, mentre le abbreviazioni e sigle sono quelle comunemente utilizzate nei testi di teologia di lingua italiana.

ottobre 2000

Ignazio Sanna