



## CAPITOLO 2

**L'UOMO COSTITUITO UNITÀ  
DI ANIMA E CORPO**

**GESÙ CRISTO SALVATORE  
PROSPETTIVA VIVENTE PER  
UNA ANTROPOLOGIA  
CRISTIANA**

# L'UOMO COSTITUITO COME UNITÀ DI ANIMA E CORPO

## PREMESSA

Finora si è parlato dell'uomo come unità, ovvero semplicemente come uomo, come persona. Al momento però di descrivere la natura umana, tutte le antropologie scientifiche, filosofiche e teologiche hanno parlato - in vari modi - delle diverse componenti dell'essere umano, adoperando quasi sempre il binomio "anima" (o "spirito") e "corpo"; in tempi recenti si parla più di "mente" e "cervello". L'uomo, si dice, è composto da due elementi, oppure nell'uomo ci sono due aspetti fondamentali, più o meno legati tra di loro: l'anima e il corpo.

In questo capitolo vedremo in che modo, lungo la storia, la riflessione teologica abbia influito sullo sforzo dei filosofi e scienziati di chiarire il rapporto tra anima (e spirito) e corpo.

1. In primo luogo considereremo lo sviluppo delle nozioni di anima e corpo nell'antichità.
2. Poi si vedrà come la Sacra Scrittura descrive l'uomo e i diversi aspetti del suo essere composto.
3. In terzo luogo, sarà considerata la riflessione teologica cristiana sulla relazione tra anima e corpo, prima fra i Padri della Chiesa fino al tardo Medioevo, e poi negli interventi ufficiali della Chiesa in materia (n. 3).
4. Poi, quarto, sarà considerato lo sforzo fatto lungo la modernità per chiarire la relazione tra anima e corpo, con il

consolidamento di due posizioni opposte: il monismo materiale con cui si nega semplicemente ogni dualità anima-corpo, e il dualismo spiritualista con cui la si afferma radicalmente.

5. Nella quinta sezione, saranno considerati alcuni momenti del dibattito contemporaneo rispetto alle origini dell'uomo (l'evoluzione e l'ominizzazione) e alle relazioni mente-corpo (o mente-cervello).

6. Poi, saranno presentate alcune teorie recenti della relazione anima-corpo, oltre ai loro limiti.

7. Alla fine del capitolo si farà un riassunto sul modo in cui la teologia cristiana ha influito sul processo di comprensione dell'unione anima-corpo.

## LA FENOMENOLOGIA DELLA DUALITÀ UMANA TRA ANIMA E CORPO.

Prima di considerare i diversi modi in cui è stata impostata la dualità anima-corpo lungo la storia, si può osservare che essa corrisponde all'esperienza umana spontanea.

In primo luogo, l'uomo si fa esperienza di sé come entità che appartiene a due mondi diversi, a due livelli di realtà apparentemente impenetrabili tra loro: da una parte si vede come soggetto che nella sua interiorità contempla, pensa, decide, si raccoglie; dall'altra, coglie se stesso come oggetto che esiste fuori della propria soggettività, e quasi indipendentemente ad essa. L'uomo si considera spontaneamente quindi come anima (o spirito) e corpo, composto da thoughts and things, da pensieri e cose. Allo stesso tempo, l'uomo si rende conto che questi "due mondi" si

rapportano strettamente, si intrecciano tra di loro, sono in realtà inseparabili, fino al punto di considerare che la differenza tra di loro è soltanto apparente. Con tutto, esiste nell'uomo il mondo del pensiero: la parte attiva, celere, senza inerzia, spirituale, la parte che tira in alto; e poi esiste ciò che sembra passivo, il corpo: lento, riluttante, pieno di inerzia, materiale, che sembra tirare in basso. Il contrasto tra questi due aspetti dell'attività umana fa pensare a due elementi discordanti che costituiscono in modo dialettico l'esistenza umana reale. Al contempo, si può osservare che mentre l'identità "spirituale" dell'uomo (l'uomo come soggettività) rimane, per così dire, rinchiusa in lui, la vita corporale è aperta all'esterno, all'altro-da-sé, alla relazione, e serve come organo di comunicazione e quindi come espressione della socialità umana.

A partire da questa esperienza si pone necessariamente il problema della struttura dell'uomo come un essere "costituito in unità di anima e corpo".

In secondo luogo, come abbiamo visto, l'uomo conosce se stesso come soggetto che cerca in tutte le azioni la sopravvivenza, l'immortalità. Tutte le religioni, e con esse la fede cristiana, confermano la validità di questa inclinazione umana, e promettono in nome di Dio ad ogni uomo la possibilità di raggiungere la vita eterna e la risurrezione finale. Allo stesso tempo, l'uomo fa palese esperienza della sua mortalità: alla fine della sua vita terrena scompare e si dissolve.

E a questa regola non ci sono eccezioni: la morte appartiene alla legge della natura, tutti muoiono. Da questo contrasto -

la brama per l'immortalità da una parte e l'evidenza della mortalità dall'altra - si postula spontaneamente una certa dualità nell'uomo, appunto quella che sembra esistere tra lo spirito o l'anima (che sarebbe immortale), e il corpo (che è mortale).

Vediamo come è stata impostata questa dualità lunga la storia.

## L'ANIMA E IL CORPO UMANO NELL'ANTICHITÀ

La dottrina dell'anima umana nel suo rapporto con il corpo ha avuto una lunga storia.

Presso molti popoli primitivi si adopera il termine "anima" (o simili) sia in modo "cosmico", cioè come tentativo di comprendere l'unità dell'universo (da qui la nozione di anima cosmica), sia per descrivere il rapporto fra l'uomo e la divinità. In effetti, le prime comprensioni dell'anima umana sorgono in contesto etico e religioso, piuttosto che cosmico o scientifico.

I presocratici ad esempio vedono l'anima in modo antropologico, mistico, intuitivo. La nozione di anima come "respiro" o "fuoco" è comune presso molti popoli e, in modo corrispondente, la morte viene rappresentata come il "volo" (o comunque, come l'assenza) di tale respiro. I filosofi greci della scuola naturalista come Diogene (V secolo a.C.), Anassimandro (547 a.C.) e Anassimene (528 a.C.), identificarono l'anima con l'aria o il respiro. Per Eraclito (480 a.C.) essa è composta di fuoco. A loro volta Democrito (370 a.C.), Epicuro (270 a.C.) e gli stoici la considerano composta di atomi raffinati. A livello individuale, essa è

mortale e corruttibile, perché si tratta solo di un elemento del grande organismo vivente che è l'universo, vivificato dall'Anima mundi. Con l'orfismo (VII-VI sec. a.C.) si mettono insieme due attributi dell'anima: quello di "respiro" e quello di "coscienza", una visione che favorisce poi la dottrina della "trasmigrazione delle anime".

A livello strettamente filosofico, l'anima umana è intesa secondo due direzioni principali. Nella prima, in un contesto principalmente etico-religioso, Platone sviluppò un'antropologia del composto umano di anima e corpo, di carattere decisamente "dualista" e spiritualista, in cui l'identità più autentica dell'uomo è appunto la sua anima. Nella seconda, in un contesto più razionale, empirico e metafisico, Aristotele sviluppò una comprensione dell'uomo che comporta un'unità sostanziale" fra corpo ed anima. Queste due tendenze si ripetono molte volte lungo la storia dell'antropologia.

### [La comprensione platonica dell'anima umana.](#)

Secondo Platone, le anime hanno un'origine celeste; sono delle particelle staccatesi da uno "Spirito" infinito (pneuma) che, entrando nei corpi, danno loro la vita. Data la loro origine celeste e spirituale, le anime, dopo una vita etica retta nella quale viene raggiunta una completa purificazione, sono finalmente reintegrate nella loro primitiva origine spirituale.

Se così non avviene, sono destinate ad una serie di reincarnazioni successive, anche nei corpi di animali o di

piante, fino a raggiungere una purificazione completa'. Anima e corpo sono considerati quindi in modo antagonista: la prima "entra" nel secondo in seguito a una caduta primitiva o, forse, a un peccato'.

Platone attribuisce quattro proprietà principali all'anima umana: essa è "principio di vita" dell'uomo, poiché si muove da se stessa e per se stessa; è immateriale e composta da tre parti: una razionale (destinata alle attività superiori), una passionale (sede dei sentimenti nobili) e una concupiscibile (sede degli appetiti inferiori); (3) l'anima razionale è immortale ed eterna: «fra tutte le cose che l'uomo possiede, essa [l'anima] è quella più vicina agli dèi, e le sue proprietà sono le più divine e vere»<sup>9</sup>, mentre l'anima passionale e quella concupiscibile sono mortali; (4) l'anima "precede" il corpo, al quale è unita in modo accidentale, temporaneo, innaturale, come il fantino che cavalca il cavallo o il timoniere che guida la nave. Platone segue la dottrina orfica secondo cui il corpo è da considerarsi come "la tomba" dell'anima", e di conseguenza la morte costituisce la liberazione dell'anima". Secondo Platone, quindi, il corpo non è pienamente umano: l'uomo è la sua anima, egli è un'anima che usa un corpo.

### [La comprensione dell'anima umana nel pensiero di Aristotele.](#)

Aristotele insiste soprattutto nella sua antropologia sull'unità "psicosomatica" dell'essere umano, parlando senza esitazioni di un'unione sostanziale fra corpo e anima, e dell'anima come forma sostanziale del corpo, anche se non adopera questa espressione letteralmente. È ciò che negli ultimi secoli



si è chiamato la teoria "ilemorfica" (dal greco hyle, "materia", e morphe, "forma", per cui l'anima è considerata la "forma della materia").

Aristotele afferma che «l'anima è ciò per cui in primo luogo viviamo, sentiamo, ragioniamo: di conseguenza deve essere nozione e forma, non materia e sostrato», per aggiungere più avanti che «né l'anima esiste senza il corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è [l'anima], ma è qualcosa del corpo» (16). Essa è il primo principio degli esseri viventi corporali, la sorgente della vita del corpo, distinta dalla materia.

Secondo Aristotele vi sono tre tipi di anima: l'"anima vegetativa", principio delle azioni nutritive, della crescita e della riproduzione; "l'anima sensitiva", origine della conoscenza sensibile e degli appetiti, ed infine "l'anima razionale", principio della conoscenza razionale.

Riguardo alla spiritualità e all'immortalità dell'anima umana, Aristotele sostiene che nell'essere umano vi sono delle operazioni intellettuali che soltanto una sostanza intellettuale separata dal corpo (nous poietikos) sarebbe in grado di realizzare. La sostanza separata dunque è incorruttibile e immortale, di origine divina, ed è ciò che egli chiama "intelletto agente".

Tuttavia, le "forme" naturali non sono sostanze separate, e periscono quando il composto di forma e materia si dissolve. E che cosa accade dunque quando muoiono gli uomini? Sulla base degli scritti di Aristotele non è chiaro se "l'intelletto

8



agente" sia particolare e unico in ogni essere umano. Se non lo è, in effetti, l'immortalità umana sarebbe da attribuire non all'individuo ma solo alla collettività. L'umanità sarebbe immortale, quindi, ma non l'individuo umano.

## L'UOMO NELLA SACRA SCRITTURA

Quando parla dell'uomo, la Sacra Scrittura adopera tre termini aramaici fra di loro strettamente collegati: basàr, cioè "carne" nefesh, approssimativamente equivalente ad "anima" (tradotto come psyche) e infine ruàh, o "spirito" (in greco, pneuma).

Questi termini fanno riferimento all'intero essere umano, preso in senso unitario, sebbene con delle sfumature diverse: basàr ne sottolinea la debolezza, la caducità e la dipendenza, nefesh la vitalità individuale, mentre ruàh indica la sorgente divina di ogni vivente. Dunque l'essere umano "è" basàr e nefesh, e "riceve" ruàh.

Il termine basàr (carne viva, corpo) viene a designare l'uomo intero in quanto debole, mortale e visibile. Lo stesso termine viene applicato anche agli animali; in effetti, nella sua corporeità mortale, l'uomo condivide la loro condizione vitale e il loro destino. Il termine basàr ha un'importante, seppur negativa, valenza teologica; esso non esprime semplicemente il contrasto tra spirito e materia, ma piuttosto il contrasto tra il Creatore e la creatura.

Quando si dice che l'uomo, l'uomo intero, è basàr, si afferma la sua contingenza radicale di fronte a Dio, la sua debolezza ed inconsistenza, la sua condizione di creatura.

Il termine "carne" (sarx) lo ritroviamo nel Nuovo Testamento con un significato simile, però anche con una sorprendente svolta. Secondo san Paolo, infatti, la "carne" è presentata come ciò che è opposto a Dio dal punto di vista etico. Perciò la vita del cristiano non va vissuta "secondo la carne" (Rm 7,5), cioè peccaminosamente. Infatti, vivere secondo la carne porta l'uomo alla morte (1 Cor 15,10).

Nel contempo l'uomo viene salvato per la solidarietà di Cristo con la carne umana (Rm 1,3). A sua volta Giovanni parla apertamente dell'unione della divinità con la carne. «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), afferma, nel prologo del suo vangelo. Per compiere l'opera della redenzione, Dio non si tira indietro di fronte alla debolezza ed alla caducità della carne, ma la divinizza dal di dentro.

Il vocabolo nefesh termine biblico più vicino a ciò che noi chiamiamo "anima", compare circa 750 volte nell'Antico Testamento, generalmente riferito a un essere "che respira", con un'etimologia vicina a quella dei termini "gola", "bocca" e "respiro".

L'uomo diventa un vivente nefesh nel ricevere il "respiro di vita" da Dio: «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita (nismat) e l'uomo divenne un essere vivente (nefesh)». Nefesh è dunque

associato a una varietà di manifestazioni della vita umana, specie di natura interiore, quali le passioni, gli affetti, i desideri, fino a divenire quasi un equivalente della "interiorità" dell'essere umano, la sede dei suoi affetti: del pensiero e della conoscenza, della gioia, del timore, della pietà, della confidenza, della memoria.

Nello stesso tempo l'Antico Testamento insegna che l'uomo è ruàh spirito che proviene da Dio. Etimologicamente il vocabolo designa il vento o la brezza". La ruàh è ciò che rende possibile il respiro dell'uomo, e quindi si lega direttamente al nefesh, alla vitalità umana.

Nell'uomo si può dire che esiste un'apertura vivente a Dio. Tramite la ruàh Dio dà la vita all'uomo e si comunica a lui. La forza della ruàh nell'uomo ammette diversi livelli; i profeti ad esempio erano considerati "uomini dello spirito" (Nm 27,19; Os 9,7), e quando mancavano dei profeti si diceva che era stato spento lo Spirito (1 Ts 5,19).

Riassumendo, si può dire che la Scrittura si esprime con un'antropologia tripartita: l'uomo è carne vivente, basar, con una vitalità (nefesh) che è il frutto dell'alito divino (ruàh). Lo stesso nel Nuovo Testamento: «tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (1 Ts 5,23).

Nel Nuovo Testamento i termini "anima" (psyche) e "spirito" (pneuma) sono utilizzati secondo una varietà di accezioni (33). La psyche conserva la connotazione di vita psichica riferita all'anima o all'individuo (34), anche secondo le parole di Gesù (Mc 14,34). Nel Vangelo di Matteo Gesù parla

esplicitamente della possibilità di "uccidere l'anima" (Mt 10,28; cfr. Gc 5,20) (35). In prossimità della sua passione, Gesù dice che la sua anima (psyche) «è triste fino alla morte» (Mc 14,34).

## L'UOMO COMPOSTO DI ANIMA E CORPO SECONDO LA PATRISTICA E NEL MEDIOEVO

Le diverse aporie dell'antropologia veterotestamentaria vengono per lo più chiarite nel Nuovo Testamento, come abbiamo visto sopra, e questo soprattutto alla luce della dottrina, vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Inoltre, la "definizione" dell'uomo offerta dal libro della Genesi ed altrove ("fatto a immagine e somiglianza di Dio") acquista tutta la sua forza alla luce di Cristo, Immagine perfetta.

Da una parte, per la fede in Cristo, Figlio di Dio e perfetta Immagine del Padre, l'uomo diventa figlio di Dio. Dall'altra, la dottrina dell'incarnazione del Verbo rivela, nel modo più chiaro possibile, che il corpo umano è degno di Dio, ed è destinato - mediante la promessa della risurrezione finale già verificata in Cristo - a una vita eterna.

### *L'insegnamento della Chiesa.*

Durante il periodo patristico, gli interventi ufficiali della Chiesa in campo antropologico ebbero come principale finalità quella di superare gli errori dei manichei e degli gnostici, stabilire la comune origine divina sia del corpo che dell'anima, e spiegare la natura umana nel contesto del piano divino sulla creazione.

## **Viene così chiarito:**

(1) che l'anima non è una parte di Dio né una emanazione della divinità, ma è creata da Dio in modo diretto e senza intermediari, ovvero ex nihilo, da nulla di preesistente.

(2) Le anime non preesistono ab aeterno, come sostenne Origene, né vengono rinchiusi nel corpo come punizione dovuta al peccato.

(3) La Chiesa professa similmente la bontà originaria della materia, del corpo e del mondo, quali creature di Dio, condannando gli errori degli gnostici e le loro dottrine circa la perversità del matrimonio o della procreazione.

Il magistero ecclesiastico sottolinea soprattutto la stretta unità tra anima e corpo. Lo fa in tre modi. In primo luogo, insegna l'unità tra anima e corpo in base all'unicità dell'atto creativo di Dio, unico "Creatore di tutte le cose, visibili e invisibili".

Poi, gioca un ruolo imprescindibile la dottrina della resurrezione finale di tutto l'uomo, che avverrà nella "medesima carne", perché rende palese che il destino ultimo dell'uomo è l'unione tra anima e corpo. In terzo luogo, tale unione si basa sull'analogia con l'unione "ipostatica", la quale unisce, nella persona del Verbo, la natura divina e quella umana da Egli assunta: «come un solo uomo è anima intelligente e carne.

Per san Tommaso, dopo la morte, l'anima separata mantiene una certa "tensione" (commensuratio) verso il proprio corpo<sup>82</sup>, da risolversi al momento della resurrezione finale, in

modo tale che essa è più perfetta e somigliante a Dio con il corpo che senza.

## L'UOMO E LA SUA SOGGETTIVITÀ NELLA FILOSOFIA MODERNA

Si potrebbe dire che, dopo l'esistenza di Dio, l'esistenza e la sussistenza dell'anima umana sia divenuta fra molti autori della modernità un importante e indiscusso "articolo di fede". Di fatto non si rifletterà più sulla sua esistenza e sulle sue proprietà in chiave metafisica: l'anima non viene più vista come una realtà che dà fondamento alle azioni immateriali dell'essere umano, ma principalmente come il luogo di riferimento concreto o spazio interiore per il pensiero, la coscienza, la soggettività. Mentre nel Medioevo l'ente si identifica con l'ens creatum, spiega Heidegger, nella modernità esso è considerato «soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce»<sup>101</sup>.

Questo accade in un clima intellettuale dove prevale un certo scetticismo metafisico indotto dal nominalismo e rafforzato dal fideismo tipico del pensiero protestante.

Comunque sia, la dottrina dell'anima si imposta in due modi diversi, secondo i canoni del dualismo oppure del monismo.

### *Il dualismo radicale e la supremazia dell'anima.*

L'umanesimo rinascimentale pose al centro della sua riflessione la soggettività umana, piuttosto che l'anima.

Questo si vede già ad esempio nell'opera di Marsilio Ficino († 1499).

Nel tentativo di evitare i vicoli ciechi dello scetticismo empirista, il filosofo René Descartes, o Cartesio, cercò di stabilire delle "idee chiare e distinte", come un punto di certezza incontrovertibile oltre ogni dubbio, fondandosi sulla considerazione che pensiero e l'esistenza umana vanno sempre insieme. «Non posso essere sicuro di nulla se non del fatto che io penso», diceva.

E, come conseguenza, il suo noto lemma: cogito, ergo sum, "penso, dunque sono".

Ovvero, siamo capaci di dubitare di tutto tranne del fatto che esistiamo e pensiamo, perché dubitare è già pensare.

Con Descartes, l'anima viene considerata essenzialmente come una soggettività pensante, come l'io che pensa se stesso. La sua esistenza, quindi, è qualcosa di ovvio. Inoltre, osserva, l'anima, che opera sulla base di "idee innate", si distingue dal corpo e dalle sensazioni.

Corpo e anima sono due sostanze separate, rispettivamente una res extensa e una res cogitans. Per Descartes l'uomo "ha un corpo", con il quale è intimamente unito. «Comunque, poiché fino a questo momento ho una idea chiara e distinta di me stesso, secondo la quale io sono una res che pensa e non una res extensa, è parimenti chiaro che la mia anima, mediante la quale io sono quello che sono, è completamente e veramente distinta dal mio corpo»<sup>105</sup>.

Sebbene Descartes insista sul fatto che l'unione fra corpo e anima sia sostanziale, la sua visione è chiaramente "dualista".



L'essere umano consiste di due sostanze complete anche se reciprocamente collegate: egli è un animale "controllato" da un'anima spirituale. L'anima esercita la sua influenza sugli "spiriti vitali" localizzati nella ghiandola pineale del cervello, e nello stesso tempo, l'anima riceve immagini e sensazioni a partire dal movimento del corpo.

Nicolas Malebranche († 1715) va più in là di Descartes con un dualismo rigoroso: ritiene che l'anima non eserciti alcuna influenza reale sul corpo, né viceversa. Piuttosto, i desideri dell'anima danno "l'occasione" a Dio di produrre nel corpo la reazione corrispondente. Baruch Spinoza († 1677) radicalizzerà in chiave panteista la posizione di Descartes, affermando che corpo e anima sono semplicemente "due modi" dell'unica Sostanza, che coincidono, rispettivamente, con l'estensione e con il pensiero. In altre parole, vi è uno stretto "parallelismo psicofisico" fra corpo ed anima; entrambi designano la stessa realtà: l'anima è "l'idea del corpo" e il corpo è "l'oggetto dell'idea mentale che lo costituisce".

Piuttosto che di anima, Spinoza parlerà preferibilmente di mente (*mens*). La relazione fra corpo e anima è espressa poi da Gottfried Leibniz († 1716) con l'aiuto della sua teoria delle monadi, sostanze semplici, indivisibili, incorruttibili, chiuse in se stesse e incomunicabili, di cui ogni cosa è composta. Corpo ed anima sono collegate fra loro in modo puramente estrinseco, dice, sebbene lavorino fianco a fianco in modo sincronico, grazie all'armonia originariamente impressa dal Creatore , '.

Visioni analoghe saranno comuni ad altri autori dell'epoca romantica come Goethe, Hölderlin e Mendelssohn.

Il lato problematico dell'equivalenza fra anima e soggettività stabilita da Descartes verrà alla luce con il passare del tempo. Sarà Immanuel Kant († 1804) a opporsi a Descartes, Leibniz e Mendelssohn per avere affermato, acriticamente, una continuità fra la sfera dell'esperienza psicologica e quella metafisica.

Secondo Kant non è legittimo dedurre l'esistenza di un principio sostanziale semplice, incorruttibile, personale, spirituale e immortale quale è l'anima, a partire dall'esperienza soggettiva del pensiero. Nel migliore dei casi l'anima può esistere solo come un'idea o un postulato della ragion pratica, ed è solo in questo ambito che si può sviluppare un sistema etico-religioso consistente.

Kant spiega il postulato della ragion pratica in questi termini: «l'adeguazione completa della volontà alla legge morale è la santità, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale nel mondo sensibile; eppure l'uomo non solo può ma deve protendersi in questo perfezionamento senza limiti, in questo sforzo incessante all'osservanza esatta e continua di una legge razionale inflessibile e tuttavia reale...; se così non facesse, la legge morale verrebbe negata.

Ma questo progresso infinito è possibile soltanto qualora si postuli una durata indefinita dell'esistenza e della personalità dell'essere razionale, il che si chiama immortalità dell'anima».

### *L'anima e il sé come un semplice insieme di fenomeni.*

Particolarmente scettico nei confronti della posizione di Descartes è il filosofo inglese David Hume († 1776). Egli sosteneva che il "sé" dell'uomo è costituito da un "groviglio di percezioni", una sorta di teatro in cui diverse esperienze sensoriali fanno la loro comparsa e ci portano alla consapevolezza di conoscere qualcosa.

L'uomo ha la sensazione che qualcosa di più fondamentale in lui è responsabile di questa dinamica, e lo chiama "anima". Però tale "anima" non esiste in realtà. Secondo Hume, poi, la coscienza e la consapevolezza umane derivano dalla presenza degli oggetti percepiti e non dalla previa presenza di un'anima spirituale. Hume non nega apertamente l'esistenza dell'anima (mind) come sostanza spirituale, ma afferma semplicemente che non abbiamo alcun modo per dimostrarne l'esistenza in quanto sostanza.

Il filosofo Paul H. d'Holbach († 1789) dice che l'uomo non ha alcuna ragione «di credersi un essere privilegiato nella natura: egli è soggetto alle stesse vicissitudini cui sono soggette tutte le sue altre produzioni. Le sue pretese prerogative non sono fondate che su un errore». Lo psicologo William James († 1910), passando dall'agnosticismo di Hume a una positiva affermazione materialista, concluderà che l'anima non esiste affatto, perché è un mero insieme di un certo numero di fenomeni psichici"-'.

Nella stessa linea il filosofo britannico Bertrand Russell († 1970) descriverà ironicamente lo spirito umano come una "materia allo stato gassoso".

Un fenomeno diverso, che determinerà anch'esso il declino della visione cartesiana dell'anima umana sarà il sorgere della psicologia sperimentale fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Indubbiamente le psicologie di Freud, Jung e Adler non mostrano interesse per "l'anima" in quanto tale. Però tutti e tre sviluppano, sebbene con varianti significative, una "psicologia del profondo", dalla quale emerge che la mente opera non solo a livello della soggettività, in aperto contrasto con il pensiero moderno da Descartes in poi, che identificava l'anima con il pensiero cosciente.

La mente ha una vita propria, dicono, gran parte della quale è di tipo "inconscio" o "subconscio". La nozione di anima in quanto "profondità" non era sconosciuta al pensiero cristiano classico: si pensi al cor agostiniano o anche biblico, e all'apex di san Bonaventura. Tuttavia, nel suo equivalente simbolico freudiano essa diviene totalmente autoreferenziale, e non rimanda più né alla religione né a Dio. La psicoanalisi e la psicoterapia vogliono occupare il posto della "vita dello spirito" e della medesima redenzione dell'uomo.

Sempre contro Descartes, le psicologie del profondo "riscoprono" che la psiche umana subisce influenze somatiche di ogni tipo, una tesi alla quale già Tommaso d'Aquino - considerando l'anima come "unica forma sostanziale" del corpo - aveva dato ampia e duratura espressione.

Malgrado alcuni autori della scuola fenomenologica, come Edmund Husserl († 1938), abbiano cercato di andare oltre una psicologia puramente descrittiva, rivendicando una nuova "ontologia dello spirito umano", la psicologia sperimentale,

insistendo sull'unità psicosomatica dell'essere umano, è stata influente soprattutto nel negare all'anima la sua spiritualità, immortalità e libero arbitrio".

Qualcosa del genere può essere rintracciato anche nel pensiero marxista. Da una prospettiva materialistica, i marxisti considerarono l'anima come un mero epifenomeno o un prodotto della materia, negando la sua esistenza come sostanza spirituale. Friedrich Engels († 1895) si esprimerà nei seguenti termini: «cos'è originario, lo spirito o la natura? In base alla risposta che si dà a questa domanda, i filosofi si ritrovano divisi in due grandi scuole. Coloro che affermano l'originalità dello spirito sulla natura ammettono in un modo o nell'altro la creazione del mondo [...]».

Coloro per i quali è la natura ad essere originaria, appartengono alle differenti scuole di materialismo»". Per i materialisti l'anima come tale esiste, ma essa non è altro che un termine convenzionale per indicare quell'instabile e alienante epifenomeno che sorge dalla vita dell'individuo umano.

La vita psichica e la coscienza di sé sono considerate il prodotto più alto della materia del mondo fisico: esse però non sono che funzioni piuttosto complesse di quella particolare forma di materia che si chiama "cervello umano".

## L'UOMO ANIMA E CORPO NELLA SCIENZA MODERNA

La scienza moderna ha rivolto la sua attenzione alla questione dell'anima umana, non sempre direttamente, seguendo due direzioni principali: l'evoluzione della specie umana con il problema dell'ominizzazione, e la ricerca sulla questione del rapporto mente-corpo.

### Evoluzionismo ed ominizzazione.

Nel 1859 Charles Darwin pubblica la sua famosa opera *L'origine delle specie mediante selezione naturale* in cui postulava che l'uomo è semplicemente una forma più evoluta dei primati".

Nonostante le conclusioni di Darwin siano state con il tempo riviste in profondità, e in parte anche superate, la tesi generale della sua opera — cioè che la specie umana sia discesa direttamente dai primati — divenne estremamente popolare.

Sulla base dell'osservazione della continuità genetica ed evolutiva dell'uomo con gli animali inferiori, e dunque con l'intero mondo biologico, chimico e fisico, cominciò ad affermarsi l'idea che l'uomo potesse essere semplicemente il risultato naturale e spontaneo dell'evoluzione di forme inferiori di vita, e questo rende superfluo il postulato di un'anima spirituale, creata da Dio e infusa nell'uomo.

Sebbene vari scienziati e filosofi accettarono subito l'ipotesi darwiniana e vi aderirono, altri filosofi e teologi cristiani espressero delle riserve. Ritenendo tale visione contraria

all'insegnamento delle Scritture, questi ultimi percepirono che l'evoluzionismo poneva in seria discussione l'unità e la specificità della razza umana e il carattere trascendente e spirituale dell'essere umano.

Poiché, a quanto pare, gli umani condividono con forme superiori di primati circa il 99,5% della loro storia evolutiva ed il 96% del loro patrimonio genetico, è comprensibile che la linea di interpretazione avviata da Darwin abbia continuato a interessare sia scienziati che filosofi.

A cavallo fra il XIX e il XX secolo, alcuni pensatori cristiani formularono ciò che venne chiamata "l'ipotesi trasformista", che spiegava la provenienza del corpo umano da progenitori non umani, stabilendo però che l'anima veniva creata e infusa in modo diretto da Dio. Divenire essere umano - la cosiddetta "ominizzazione" - sarebbe dunque un processo che si verifica lungo il corso della storia.

Considerare il problema secondo l'ipotesi trasformista semplifica alquanto le cose, perché il corpo umano sarebbe rimasto come campo di indagine delle scienze, mentre l'anima e lo spirito sarebbero state separate per essere oggetto dello studio dei filosofi, dei letterati e dei teologi.

Questa netta distinzione accade però a prezzo della ricomparsa implicita del dualismo anima-corpo, sia platonico che cartesiano. Nonostante tutto, le reazioni delle autorità ecclesiastiche furono inizialmente riservate a tali posizioni, ma la riflessione della teologia andò avanti, e con papa Pio XII si chiarì che l'ipotesi evolutiva, per quanto attenesse allo studio



circa l'origine del corpo umano a partire da forme viventi preesistenti, non si opponeva a priori alla fede cattolica.

Tale insegnamento verrà riconfermato e precisato da san Giovanni Paolo II, che si riferirà all'evoluzione non più in termini di ipotesi ma di "teoria" accettabile, e da Benedetto XVI, che insiste sulla compatibilità tra la dottrina della creazione e le teorie evoluzionistiche"-`

Va comunque notato che, da un punto di vista filosofico, una comprensione dell'ominizzazione come fase propriamente "umana" che compare a un determinato punto dell'evoluzione biologica, anche nella sua forma mitigata, non è priva di difficoltà, perché sembra indicare un ritorno alle spiegazioni plurimorfiche sviluppate in epoca medievale o, perfino, a un certo dualismo. In effetti, se il corpo umano possiede una "forma" già completa (vegetativa e sensitiva), anteriore alla creazione e all'infusione dell'anima spirituale, difficilmente quest'ultima potrebbe essere considerata come "unica forma del corpo", e le difficoltà già incontrate con il dualismo platonico e cartesiano emergerebbero nuovamente.

Sebbene non sappiamo come possa essere avvenuto il "collegamento" fra le forme superiori di primati e gli esseri umani, per evitare il suddetto estrinsecismo occorre riservare l'aggettivo "umano" al corpo soltanto in quanto unito all'anima: esso, in quanto umano, comincerebbe ad essere tale solo con la creazione dell'anima.

Va anche aggiunto che l'osservazione e le teorie scientifiche sono certamente in grado di stabilire in quale misura la storia evolutiva e il patrimonio genetico della specie umana "coincidano", nel presente o nel passato, con quelli di altri animali, ma tale continuità non è sufficiente, pena un chiuso riduzionismo, per stabilire una connessione causale diretta fra l'essere dei progenitori non umani e l'essere umano. Tale connessione non è, in senso stretto, un oggetto scientifico da ricercare (si parla del missing link, o "anello mancante"), ma un passaggio filosofico (e non solo teologico) da comprendere e da chiarire. Inoltre, bisogna dire che le differenze tra l'uomo e il primate sono molto consistenti, come dimostrano ricerche recenti.

### **Il problema mente-corpo.**

La crescita della psicologia sperimentale ha dato origine nel XX secolo a una varietà di scuole e di approcci scientifici al problema dell'anima e della specificità umana.

Di particolare importanza, in proposito, sono il "comportamentismo metodologico" (methodological behaviourism) e quello "logico" (logical behaviourism), dovuto rispettivamente alle scuole di B. F. Skinner († 1990)<sup>123</sup> e Gilbert Ryle († 1976).

In breve, i "comportamentisti" considerano gli esseri umani come delle macchine particolarmente complesse però determinate, le cui leggi e operazioni possono essere totalmente dedotte dall'osservazione scientifica e dal comportamento esterno.

Dualismi di tipo platonico o cartesiano vengono interamente esclusi.

Le critiche al "behaviourismo" non si sono fatte attendere, in quanto il perenne dilemma del rapporto fra anima e corpo torna alla ribalta nei termini del rapporto fra la "mente" (che fa qui le veci dell'anima o dello spirito) e il "cervello" o anche il "corpo". L'esistenza di una componente chiamata "mente" viene affermato in modo inequivocabile, in contrasto con le visioni empirista, materialista o comportamentista dell'uomo.

Ci si continua in sostanza a porre la domanda classica: qual è la relazione fra l'io, la soggettività, la mente, l'anima, il pensiero, da una parte, e l'organo biologico, chimico o fisico, usualmente indicato come cervello, o corpo, dall'altra? Una grande varietà di risposte o spiegazioni a questa domanda sono state suggerite negli ultimi anni dalla neurobiologia, dalle scienze cognitive, dalla teoria dell'informazione e dall'informatica, dalla filosofia del linguaggio e dalla sociologia. Fra queste vanno menzionate la teoria dell'identità (H. Feigl) con la questione dell'intelligenza artificiale a essa associata, l'emergentismo (M. A. Bunge), e infine la teoria del dualismo interattivo (K. Popper; J. C. Eccles).

## ALCUNE RECENTI PROPOSTE NELLA TEOLOGIA RIGUARDANTI L'ANIMA UMANA

Riguardo l'esistenza e la sostanzialità dell'anima umana, la panoramica fin qui vista sembra porci di fronte a una alternativa: dualismo o monismo. L'anima umana esiste come

una sostanza separata (o almeno facilmente separabile) che domina sul corpo (Platone, Descartes, Popper); in linea di principio, dunque, si tratta una sostanza spirituale di origine divina e perciò capace di sopravvivere dopo la morte. Oppure essa designa una forma configurante, totalmente legata alla struttura psico-somatica dell'essere umano, che semplicemente si dissolve con la morte di questo. Tuttavia, chi crede alla creazione e al compimento escatologico dell'uomo non può accettare nessuna delle due alternative quale unica soluzione. I teologi del XX secolo hanno fatto diversi tentativi per esprimere in modo innovativo, stimolati dalle sfide poste dalle scienze, ciò che tradizionalmente si intende per "anima".

Fra di essi vanno menzionati Karl Rahner († 1984) e Wolfhart Pannenberg (n. 1928). Forse si può dire che la comprensione dell'anima umana di ambedue gli autori potrebbe essere definita "attualistica".

### L'origine dell'uomo secondo Rahner.

Karl Rahner spiega che l'origine della vita può essere attribuita interamente a Dio nell'ambito della "causalità prima" (creazione), e interamente alla generazione umana nell'ambito della "causalità seconda" (evoluzione).

Dio è la base reale e trascendentale della creazione e del processo evolutivo del mondo. Egli opera nel cuore della creazione in e attraverso le cause seconde, senza rimpiazzarle o interromperne i processi. La causalità divina agisce dunque "dall'interno" di una causalità finita e limitata,

26

elevandola e potenziandola perché possa operare al di là delle proprie capacità.

### Il ruolo dell'anima nella teologia protestante.

Autori protestanti come Helmuth Thielicke, Paul Althaus, Oscar Cullmann, Karl Barth e Wolfhart Pannenberg negano generalmente l'immortalità "naturale" dell'anima umana e, come conseguenza, anche la sua sostanzialità come co-principio metafisico nella costituzione dell'essere umano. Molti di essi ritengono che la dottrina dell'immortalità dell'anima umana separata dal corpo finisca col rendere superflua la dottrina biblica della resurrezione e del giudizio finale, giungendo erroneamente a rimpiazzarli.

L'origine dell'uomo secondo Pannenberg. Il luterano Wolfhart Pannenberg ritiene che la scienza moderna abbia dimostrato che l'anima non è un oggetto ma piuttosto un aspetto del dinamismo della vita e del comportamento umano. Non ha perciò senso, secondo questo autore, parlare di immortalità dell'anima. Tuttavia, la posizione di Pannenberg rispetto alla sostanzialità e all'immortalità dell'anima umana non garantisce una sufficiente "consistenza" alla creatura in quanto tale. In un contesto cristiano è imprescindibile considerare Dio come l'unico capace di donare e garantire l'immortalità dell'essere umano o la permanenza nella sua concreta individualità vivente.

## RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Tre osservazioni vanno fatte per concludere questa riflessione sull'unione tra anima e corpo che costituisce l'uomo. La prima riguarda la conoscibilità dell'esistenza e del carattere incorruttibile dell'anima umana, la seconda la precisa natura di questa unione, la terza riguarda il contributo che la teologia cristiana ha dato alla sfida filosofica di comprendere l'uomo.

La conoscibilità, dell'immortalità umana. Abbiamo visto lungo questo capitolo che il tema dell'anima umana (o se si preferisce, più ampiamente, dello spirito umano) è decisamente trasversale.

È presente, in molti modi diversi, in tutte le epoche e tutti i campi del pensiero: teologico, filosofico, artistico e scientifico. Tutto ciò sembra indicare che l'anima umana è qualcosa di realmente esistente. Dal punto di vista della fede cristiana, si tratta senz'altro di un elemento essenziale per poter affermare la dignità singolare e insostituibile dell'uomo, originata in Dio, e il suo destino escatologico.

In un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1979 si trova il seguente riassunto della dottrina della fede riguardante l'anima umana in un contesto escatologico.

«La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'io umano sussista,

pur mancando nel frattempo del complemento del proprio corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola anima, consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna ragione per respingerlo, e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani».

Con ciò, l'affermazione dell'esistenza e della sussistenza dell'anima umana non può limitarsi a essere un semplice postulato della fede.

È così in parte perché si tratta di un argomento proprio e trasversale nella storia della filosofia e della religione (le spiegazioni di tipo platonico, tomista e personalista sono ben note)<sup>151</sup>; in parte anche perché si tratta, di un presupposto per qualsiasi discorso sull'uomo che vuole superare i limiti del materialismo empirista, riflettere sull'immortalità umana e offrire una base solida per la morale"-.

In effetti, se la spinta verso l'immortalità si basasse sulla pura promessa di fede, oppure se fosse una sovrastruttura inventata dall'uomo stesso, il discorso antropologico rimarrebbe sempre piatto, senza mordente, e tendente verso la minaccia del materialismo più grossolano<sup>51</sup>, dovendo escludere per principio, o considerare alienante, la brama di immortalità presente in ogni uomo.



Infatti il Concilio Vaticano II insegna che «il germe dell'eternità che [l'uomo] porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte».

Secondo Maldamé, l'anima «è una potenza di unità poiché garantisce l'unità di comportamenti diversi.

È potenza di riflessione, che rende possibile all'uomo di volgersi a se stesso, di fare dei suoi atti e dei suoi pensieri il termine della sua osservazione.

L'anima è potenza di trascendimento: l'uomo è sempre insoddisfatto di ciò che ha e di ciò che è. L'anima è potenza di libertà: fonda una indeducibile capacità di decisione e di responsabilità».

Il contributo della teologia alla sfida filosofica di comprendere l'uomo. Sia lo studio delle scienze, sia la riflessione della religione e della filosofia, hanno condotto lungo i secoli a tematizzare, sebbene con linguaggi e prospettive diverse, proprio la necessità di proporre un principio unificante del singolo essere umano, di un centro spirituale ed "informante" della sua vita: l'anima forma corporis. Se la scienza ha insistito di più storicamente sulla unità psico-somatica della persona umana, e dunque sull'inseparabilità fra corpo e anima, fra materia e spirito, la filosofia ha favorito invece la distinzione dell'anima dal corpo, con una comune deriva verso il dualismo. In ogni caso, la rivelazione cristiana ha dato dei contributi sostanziali per comprendere la natura dell'unione e della distinzione.

**Primo**, in base all'unicità dell'atto creativo di Dio, ha senso affermare che l'anima umana sia l'unica forma del corpo umano.

**Secondo**, a partire dalla dottrina dell'unione ipostatica di Cristo (la natura divina e quella umana in un'unica persona divina) sappiamo che il Verbo divino si è unito all'uomo tutto intero, e non al corpo attraverso l'anima. E siccome Cristo "svela l'uomo all'uomo", si può dedurre che l'anima spirituale sia l'unica forma dell'uomo nella sua interezza.

**In terzo** luogo, alla luce della dottrina della resurrezione universale alla fine dei tempi, si può prevedere la possibilità di una sopravvivenza meramente temporanea dell'anima separata dal corpo in attesa però dell'unione finale e definitiva, quella voluta da Dio sin dall'inizio.

**Infine, quarto**, oltre a situare la dignità della persona umana nel fatto che l'anima sia stata creata direttamente e in modo non mediato da Dio, il cristianesimo afferma, su tale base, anche una priorità metafisica di questo co-principio specificamente spirituale dell'essere umano.

«Affermare l'anima», scrive Canobbio, «vuol dire salvaguardare la dignità delle persone umane, mai riducibili ad un complesso fascio di fenomeni biologici, destinati a finire, come propriamente umani, nella morte, per poter proseguire nella forma indifferenziata della materia».

## GESÙ CRISTO SALVATORE, PROSPETTIVA VIVENTE PER UN'ANTROPOLOGIA CRISTIANA (

Nella costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II si trova il seguente testo programmatico: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».

L'idea che Cristo manifesti l'uomo all'uomo ha delle radici patristiche profonde. La dottrina sulla Trinità, sulla cristologia e sull'antropologia si intrecciano fortemente negli scritti cristiani dei primi secoli.

L'espressione "rivela l'uomo all'uomo", applicata però al cristianesimo, è da attribuirsi a Joseph de Maistre (+ 1821), in un'opera sua dei principi del XIX secolo. L'idea ha avuto particolare eco lungo il XX secolo (7) e, oltre al Concilio Vaticano II, è presente specialmente nel magistero di san Giovanni Paolo II, fin dalla stira prima enciclica *Redemptor hominis* (1979).

In questo documento (9) san Giovanni Paolo II parte dalla fondamentale affermazione dell'evangelista Giovanni: «E il Verbo si fece carne, e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Di seguito spiega che la Chiesa incessantemente guarda, studia e ama Cristo, nell'azione, nella preghiera, nella

contemplazione. Lo fa in primo luogo per conoscere Iddio e il suo disegno di salvezza, per ammirare le grandi opere del Creatore. Però poi, aggiunge il Pontefice nella *Redemptor hominis*, l'uomo deve entrare ancora più profondamente nel mistero dell'incarnazione e della redenzione, precisamente per comprendere se stesso, e in questo sguardo contemplativo scoprire la sua vera dignità.

Nella *Gaudium et spes*, alla redazione della quale ha partecipato san Giovanni Paolo II da giovane padre conciliare, si dice *Christus manifestat...*, "Cristo manifesta o svela l'uomo".

Cristo viene presentato non solo come chi manifesta l'uomo all'uomo, ma come chi lo rivela proprio nel redimerlo dal peccato, dalla morte, dalla schiavitù.

Cristo è, appunto, il Redentore dell'uomo e quindi non solo spiega all'uomo la verità della sua natura e dignità, più o meno sconosciuta in precedenza, ma in particolare gli restituisce la dignità perduta a causa del peccato, costituendolo come figlio di Dio. In questo processo l'uomo viene rivelato necessariamente come peccatore, redento, guarito e rigenerato da Cristo Redentore.

Ovvero viene rivelato non come un essere statico, in attesa semplicemente di una rivelazione ancora sconosciuta sulla propria natura, come succede nel mito della caverna di Platone o nello gnosticismo, ma come qualcuno che può perdere la sua dignità (perlomeno in parte) per poi recuperarla di nuovo e raggiungere una dignità nuova.

La stessa dottrina viene approfondita ancora di più da san Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor* (1987): Solo nel mistero della Redenzione di Cristo stanno le "concrete" possibilità dell'uomo...

Ma quali sono le "concrete possibilità dell'uomo"?

E di quale uomo si parla?

Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo?

Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere; Egli ha liberato la nostra libertà dal dominio della concupiscenza». Cristo manifesta l'uomo, in fin dei conti, come un essere aperto ai doni divini, aperto all'arricchimento, come essere dinamico. Il frutto, conclude san Giovanni Paolo II, di questa contemplazione che tutta la Chiesa svolge verso il Cristo, è un profondo senso di meraviglia, che si esprime non solo come adorazione verso Dio, ma anche come stupore verso l'uomo e la sua dignità (11).

In senso stretto, il Concilio e san Giovanni Paolo II non offrono quindi una semplice comprensione teologica dell'uomo, dell'uomo considerato a partire da Dio, Creatore e Signore, tipica dell'ebraismo; si tratta più esattamente di una visione cristiana, o meglio, di una visione cristologica dell'uomo.

Cristo stesso, nella sua incarnazione e nella sua vita, morte e Risurrezione, diventa la prospettiva vivente dell'uomo, lui stesso che è «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25).

Infatti, Egli sa «quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25).  
A partire dalla persona e dall'agire di Cristo possiamo giungere alla conoscenza dell'uomo, della sua origine, natura, dignità e destino; a partire da Lui l'uomo può realizzarsi fino in fondo; può diventare ciò che Dio sempre volle che fosse.  
Appunto, Cristo svela l'uomo all'uomo.

La stragrande maggioranza dei teologi ammettono in termini generali che chi svela l'uomo all'uomo è Gesù Cristo. Però in questa affermazione c'è una sfida seria di tipo epistemologico, che è il seguente: come conosciamo noi il Cristo? Quale è il vero profilo di Gesù di Nazareth?

Non potremmo pensare che l'immagine che abbiamo di Lui, che a sua volta ci dovrebbe far comprendere l'identità nostra, in realtà sia una proiezione di noi stessi, dei nostri interessi, pregiudizi e bisogni? E quindi, pur volendo conoscersi in Cristo, in fin dei conti, l'uomo conoscerebbe solo se stesso, e tutto sommato forse nemmeno troppo bene.

Già Albert Schweitzer (+ 1965) aveva detto che ognuno fa la propria cristologia, una cristologia interessata, coprendo il Cristo con il proprio mantello.

### La questione epistemologica ed ermeneutica.

L'epistemologia (Wikipedia) (termine, coniato dal filosofo scozzese James Frederick Ferrier, dal greco ἐπιστήμη, epistème, "conoscenza certa" ossia

"scienza", e λόγος, logos, "discorso") è quella branca della filosofia contemporanea che si occupa delle condizioni sotto le quali si può avere conoscenza certa o scientifica ovvero dei metodi per raggiungere tale conoscenza.

Ermeneutica (Treccani): Arte, tecnica e attività di interpretare il senso di testi antichi, leggi, documenti storici e simili.

Quando si dice che "Cristo svela l'uomo all'uomo", sembra a prima vista che si tratti di un'affermazione semplice: Cristo, l'uomo perfetto, Immagine compiuta del Padre (2 Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3) ci fa vedere come è, o come dovrebbe essere, l'uomo fatto "a immagine di Dio" (Gn 1,26s.), anche se caduto a causa del peccato.

Ci si presenta come un modello perfetto d'umanità. Si può dire che come l'umanità di Cristo è riflesso della natura divina, così l'uomo, conformandosi il più possibile al modello incarnato da Cristo, si divinizzerà, divenendo simile a Dio. Si tratta di una lettura che si può chiamare "assimilativa" della relazione tra Dio e l'uomo in Cristo, una lettura però che è insufficiente. Per impostare la questione in modo adeguato bisogna tener conto di due discontinuità epistemologiche nella conoscenza umana di Dio in Cristo.

La prima discontinuità epistemologica consiste nel fatto che l'uomo non è attualmente, né è destinato a esserlo in futuro, in tutto simile all'uomo Gesù Cristo. E non solo perché l'uomo è peccatore mentre Cristo non lo è, ma anche perché in Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente (Col 2,9). Da  
36

una parte è vero che Cristo è "uno di noi", è un uomo tra gli uomini.

Ma, dall'altra, Cristo è diverso da ogni uomo, dal peccatore certamente ma anche dal singolo cristiano.

Primo. Cristo si è identificato completamente con l'uomo quanto alla natura umana; nella sua vita quotidiana, condivisa con tutti gli uomini, il Padre rivela ciò che voleva che l'uomo sempre fosse: un essere corporale, libero, storico, sociale, capace di amare, in comunione con Lui: affamato ma bisognoso di nutrizione; stanco ma bisognoso di riposo, reietto ma bisognoso di amore.

**Secondo.** Cristo si è identificato con l'umanità in modo "misto", temporale o funzionale, per quanto riguarda alcuni aspetti della condizione umana storica e caduta, quali sono la sofferenza, l'ignoranza e la morte.

Queste caratteristiche, senza identificarsi con il peccato, sono in qualche modo derivate dal peccato, e quando sono liberamente assunte da Cristo rendono possibile la nostra redenzione. Però alla fine dei tempi non ci saranno più. Torneremo più avanti su questo ultimo punto. Per ora basta constatare che non c'è una semplice relazione speculare o assimilativa tra l'uomo Cristo e la condizione umana comune; non c'è una pura identità.

**Terzo,** Cristo si identifica con la condizione umana in modo "profetico" nel suo agire e nella sua dottrina. Certamente consolava gli smarriti, i deboli, i peccatori: «Venite a me, voi



tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,28-30).

Era "colui che è desiderato da tutti i popoli". Inoltre, Gesù Cristo era per l'uomo la norma a cui conformarsi, la vocazione originaria che l'uomo doveva assimilare. Ma, ancor di più, Gesù nella sua vita terrena e nella sua predicazione era lo scandalo per i Giudei.

Egli mise in crisi, ripetute volte, le aspettative degli uomini, li provocava e li spingeva verso la conversione. Però bisogna considerare ancora una seconda discontinuità epistemologica.

Anche se fosse possibile per l'uomo conoscere l'umanità di Cristo alla perfezione e identificarsi con essa senza difficoltà, bisognerebbe pur sempre tener conto che tale umanità non è un riflesso perfetto e compiuto della Divinità. È un riflesso fedele, poiché il Signore insegna che «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9; cfr. 12,45): l'agire e la parola di Gesù ci rivelano realmente la volontà e la persona del Padre. Però non è un riflesso perfetto, totale.

Affermare il contrario sarebbe eresia docetista (docetismo La dottrina di quanti, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, sostenevano che il corpo di Cristo esistesse solo come φάντασμα, forma apparente.

Come insegna san Paolo, il credente non conosce più il Cristo "alla maniera umana" (2 Cor 5,16) perché, in fin dei conti, l'essenza divina è pienamente inconoscibile a partire da qualsiasi istanza creata', anche quella insuperabile dell'umanità e della vita di Cristo.

Infatti, se il Padre non si rivelasse in Cristo e per mezzo di Lui (Mt 16,17), l'uomo non potrebbe conoscerlo. Malgrado la "trasparenza" dell'umanità di Cristo nei confronti del Padre, quindi, il cammino per conoscere Dio attraverso il Figlio incarnato è lungo, è un cammino di conversione, di fede, di avvicinamento graduale: in fin dei conti, è un cammino di grazia.

## CENNI STORICI SULLA RELAZIONE TRA ANTROPOLOGIA E CRISTOLOGIA

Per buona parte del pensiero moderno Dio - nella sua esistenza e nei suoi attributi - è considerato fondamentalmente una proiezione delle aspirazioni umane. Si pensi in particolare a Ludwig Feuerbach (+ 1872) che disse: "Il segreto della teologia è l'antropologia". Non dobbiamo dire, quindi, che l'uomo è stato fatto "a immagine e somiglianza di Dio", ma al contrario che l'uomo ha fatto "Dio" a sua immagine e somiglianza. Vale a dire, ogni teocentrismo sarebbe una forma di antropocentrismo camuffato.

Qualcosa del genere accade con la cristologia, in quanto essa riflette in ogni epoca i bisogni e i desideri, le situazioni e le aspirazioni degli uomini. Anche il cristocentrismo, così tipico

della fede cristiana, facilmente può diventare, secondo la logica di Feuerbach, una forma più o meno mascherata di antropocentrismo.

L'uomo pensa che sta guardando Cristo, quando in realtà guarda un riflesso di se stesso e di tale riflesso si innamora, come Narciso nella mitologia greca.

Consideriamo adesso alcuni dei modi in cui la cristologia è stata tematizzata sistematicamente a partire dall'antropologia, cioè dalla situazione, dai bisogni e dalle aspirazioni dell'uomo; poi ci soffermeremo sul fenomeno contrario, cioè su come altri autori hanno tentato di impostare l'antropologia sistematicamente a partire da Cristo e dalla sua opera salvifica.