

## LA DIMENSIONE TEOLOGICA DELL'UOMO

CARLO LAUDAZI

Lo scopo di questo studio è di illustrare la dimensione teologica dell'uomo. In tre temi ci adopereremo di giustificarla quale elemento costitutivo essenziale dell'essere e dell'esistenza umana. L'uomo della rivelazione, quello cioè posto nella storia per l'alleanza con Dio, è uomo teologico. Di lui gli elementi qualificanti sono il rapporto diretto con Dio, la comunione, l'elezione e l'amore di Dio. L'essere e l'esistenza della persona umana sono contrassegnati in modo radicale dal fatto di *essere immagine di Dio*, essere forma visibile e riflesso del mistero di Dio stesso.

Il punto di partenza per la nostra costruzione teologica è il fatto dell'incarnazione. L'antropologia teologica infatti non può prescindere da un fatto che si pone come significato della storia e senso ultimo dell'uomo. Questo fatto è Cristo. Il Cristo, centralità e termine ultimo della storia e dell'uomo, è colui nel quale con il quale e per il quale tutto è stato voluto e creato. Egli è il fondamento e la chiave di lettura del mistero dell'uomo. L'antropologia teologica è dominata e caratterizzata dall'avvenimento-Gesù Cristo. Pertanto essa non può non dirsi antropologia cristiana. Dal fatto dell'incarnazione evinciamo in modo chiaro un dato: il suo ruolo determinante per la completa rivelazione di Dio e per la totale comprensione del mistero dell'uomo. L'incarnazione è la dimensione umana e antropologica di Dio e rivelazione della dimensione divina dell'uomo. Possiamo comprendere l'aspetto teologico dell'uomo solo perché Dio si è manifestato in forma umana. L'uomo spicca come orizzonte di Dio solo perché Dio ha scelto la forma umana come orizzonte e termine del suo rivelarsi definitivo.

L'incarnazione ci fornisce ancora la chiave di lettura del significato teologico dell'uomo in quanto immagine di Dio. Diversi fattori concorrono a fornirci il vero senso dell'uomo: la necessità della trascendenza della sua origine, il rapporto diretto e personale con Dio, essere forma visibile di Dio. Senza uno di questi elementi non si potrebbe avere la descrizione completa della figura dell'uomo del-

l'alleanza. Di fondamentale importanza poi è la individuazione in lui del luogo della sua somiglianza con Dio. Individuare il luogo infatti significa scoprire il principio o la realtà per la quale Dio e l'uomo sono in comunione e vivono rapporti personali di amore.

L'incarnazione inoltre se esprime concretamente l'attuazione della comunione di Dio con l'uomo è pure la rivelazione e l'attuazione della determinazione dell'uomo verso Dio. Essa manifesta che Dio per puro dono si è posto come fine ultimo e pienezza delle pienezze della vocazione umana. Dio, ponendosi come fine ultimo e perciò come beatitudine definitiva, non solo rivela la sua totale e permanente disponibilità ma fa intendere anche che il mondo dell'uomo è il mondo della grazia. Da tutto questo scaturisce l'eccelsa dignità di cui Dio ha ornato e onorato l'uomo benché creatura.

## I. GESU' CRISTO: FONDAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA<sup>1</sup>

L'antropologia teologica, letta nella prospettiva della storia della salvezza, non può essere che cristiana. Questa dimensione non la riceve mediante la soteriologia, ma emerge chiaramente fin dalla protologia stessa. La visione biblica, infatti, non solo esige continuità tra le varie tappe della storia della salvezza, ma impone di considerare la storia e la creazione stessa come attuazione dell'unico eterno progetto di Dio e di concepire la salvezza stessa come la ragione prima e ultima della volizione di tutto l'ordine concretamente esistente.

La visione biblica sulla creazione è il risultato della conoscenza offerta dalla rivelazione sull'unico ordine concretamente esistente, detto anche ordine storico. Ciò sta a dire che la conoscenza, la motivazione, la ragione e la consistenza di tale ordine possono venire solo dall'alto. Dalla Bibbia conosciamo che la rivelazione ha dichiarato il riferimento ontologico a Dio in Cristo come base e cardine di tutto l'ordine storico. Dalla rivelazione, cioè, sappiamo che l'origine di tutto è il progetto eterno di salvezza concepito da Dio in Cristo. Anzi si deve dire che l'unico progetto di Dio è Cristo come fonte, con creatore e finalità della salvezza. La centralità del Cristo è voluta eternamente dalla mente divina stessa. E' solamente per liberissima ed eterna decisione che Dio ha scelto e voluto che l'ordine storico avesse il senso e la ragione della propria esistenza

---

<sup>1</sup> Il titolo è tratto dall'opera di I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'unito*. Jaca Book, Milano 1983, p. 33.

nel riferimento essenziale a Cristo. Cristo, anzi, è il piano stesso di Dio; la creazione, lungo tutto il suo arco, fino al totale compimento, altro non è che la proiezione e l'attuazione permanente di « Cristo ».

La centralità di Cristo tanto è determinante per il senso e il fine della creazione che questa sarebbe senza senso se si dovesse pensare fuori di Cristo; equivarrebbe a ipotizzare un'esistenza senza alcun senso e scopo. La centralità di Cristo nella creazione, avendo significato di valore ontologico, non può essere pensata come un fatto ulteriore e successivo alla creazione: la creazione esiste perché è stata voluta in Cristo, per Cristo e in vista di Cristo. L'inevitabilità della centralità del Cristo riguarda precisamente la possibilità stessa di essere della creazione. La quale esiste solamente perché è in Cristo: il voluto eternamente come preesistente di ogni forma di esistenza creata. Perciò, un'antropologia teologica che non s'immettesse nella prospettiva cristologica oltre a risultare parziale non potrebbe comprendersi mai nel senso vero e autentico. Ma soprattutto non sarebbe in linea con la rivelazione, secondo la quale la prospettiva cristologica è la sola reale per una costruzione dell'antropologia teologica. E la teologia, per il suo rapporto necessario di dipendenza dal dato rivelato è obbligata a porre Gesù Cristo quale fondamento dell'antropologia<sup>2</sup>.

### 1. *L'incarnazione: manifestazione antropologica di Dio e teologica dell'uomo*

L'evento di rivelazione che illumina e determina l'antropologia è l'incarnazione del Figlio di Dio. Questo evento più che per provare la gratuità della divinizzazione dell'uomo, la trascendenza e l'immanenza della grazia della visione divina e il fatto della capacità della natura umana verso la grazia della comunione con Dio<sup>3</sup>, serve a individuare il punto di partenza per definire l'uomo e l'ordine reale di grazia nel quale e per il quale l'uomo è stato voluto. Per cogliere il ruolo determinante che l'incarnazione svolge nella comprensione dell'antropologia, bisogna anzitutto fare attenzione sul suo carattere manifestativo inteso come visibilizzazione di Dio in forma umana.

Avanti ogni cosa l'incarnazione spinge a pensare la forma umana di Dio più come compimento della manifestazione divina che come

---

<sup>2</sup> I. BIFFI, *op.c.*, pp. 33-41.

<sup>3</sup> Chi parte dall'incarnazione per spiegare la gratuità, trascendenza e immanenza della grazia della divinizzazione dell'uomo e della visione divina è J. ALFARO, in *Cristologia e antropologia*, pp. 256-397.

realtà esistente per sé, alla quale Dio poi si è rivolto successivamente per assumerla. La forma umana è la rivelazione stessa di Dio manifestatosi totalmente. E l'incarnazione dice precisamente che la forma umana o il farsi uomo di Dio è il massimo della visibilizzazione di Dio. Perciò la natura umana non è una realtà che Dio o la rivelazione divina ha incontrato durante il percorso di manifestazione a noi, ma è la rivelazione stessa diventata visibile. L'incarnazione del Figlio di Dio insegna chiaramente che « Dio e uomo sono così strettamente uniti, che il compimento della manifestazione divina avviene quando questa assume la forma umana »<sup>4</sup>. La natura umana, quindi, alla luce dell'incarnazione, esiste come manifestazione della rivelazione o visibilizzazione di Dio. Il Figlio di Dio, in quanto incarnato, esiste come perfetta immagine del Dio invisibile; l'invisibilità di Dio si è dissolta appunto nel volto visibile di Gesù Cristo. La natura umana esiste come orizzonte di Dio, da sempre progettato e che noi abbiamo conosciuto pienamente nell'uomo Gesù, Figlio incarnato di Dio.

Il dato fondamentale di rivelazione dell'incarnazione è appunto la manifestazione della dimensione antropologica di Dio. Essa fa comprendere che la dimensione antropologica è il vero luogo dove Dio si fa visibile comunione e comprensibile a noi. Cristo, in quanto Dio-Uomo, è l'attuazione nella storia del disegno divino: la natura umana voluta come manifestazione di ciò che da sempre costituiva il segreto arcano di Dio.

L'altro dato di rivelazione, ugualmente importante e strettamente connesso con il primo, riguarda la ragione o fine ultimo dell'uomo o della natura umana. L'incarnazione rivela che il senso vero e la dignità dell'uomo sono indicati e messi in evidenza proprio dal fine per il quale l'uomo è stato progettato e voluto da Dio. E il fine per cui l'uomo è stato voluto è Dio stesso. Così, se per un verso l'uomo risulta il compimento della manifestazione di Dio, per un altro Dio si mette come la ragione ultima e specificante dell'uomo. Il mistero dell'incarnazione, in definitiva, fa spiccare chiaramente che Dio, fonte di tutto, da una parte sceglie la dimensione umana come compimento del suo rivelarsi, dall'altra si pone all'uomo come ragione ultima del suo essere nell'esistenza. Alla dimensione antropologica di Dio è strettamente connessa la dimensione teologica dell'uomo. L'incarnazione è manifestazione dell'intimo legame di Dio con l'uomo e viceversa, e fa apparire tutto questo quale contenuto fondamentale del progetto divino di salvezza.

---

<sup>4</sup> I. BIFFI, *op.c.*, p. 33.

Dall'incarnazione emerge pure l'importanza fondamentale della dimensione cristica nella manifestazione antropologica di Dio. L'evento del Dio fatto uomo in Gesù rivela l'intenzione di Dio di volere in Cristo la natura umana come forma visibile della sua manifestazione, come pure di essere in Cristo la ragione e fine ultimo dell'uomo. E' in Cristo che Dio si mostra uomo, ed è in Cristo che l'uomo diventa il volto di Dio: come è in Cristo che Dio è diventato ognuno di noi, così è in Cristo che noi siamo divinizzati. L'incarnazione manifesta precisamente che la dimensione antropologica di Dio e quella teologica dell'uomo sono ambedue radicate in Cristo. E' in Cristo che si attua la forma umana di Dio, è in Cristo che l'uomo scopre la sua dimensione teologica e Dio come suo ultimo fine.

Ancora: l'incarnazione conferma che la prospettiva della storia della salvezza dell'uomo, e non l'insieme delle affermazioni teologiche sull'uomo, è la vera linea per la comprensione dell'antropologia teologica. In quanto il vero senso dell'uomo consiste nell'attuazione del piano divino di salvezza. Da qui si capisce che per definire l'uomo e scoprire la sua vera dignità bisogna prendere come punto di partenza il rapporto con Dio letto in chiave cristologica. Precisamente il punto storico di partenza è Cristo in quanto Figlio di Dio incarnato. Poiché solo in Lui Dio ha concepito il piano della salvezza e perciò solo lui ne è la rivelazione e attuazione.

## 2. *L'incarnazione rivelazione del valore dell'uomo*

Se la natura umana risulta essere voluta quale orizzonte della rivelazione di Dio e forma della sua visibilizzazione, bisogna pensare che il valore dell'uomo affonda la radice direttamente in Dio. L'incarnazione ha manifestato, infatti, che l'uomo viene da Dio e che Dio l'ha voluto come sua forma umana. E se Dio ha voluto l'uomo per questo, la destinazione dell'uomo non può essere che divina, cioè Dio stesso. Tutto il peso ontologico dell'uomo è la volizione di Dio per Dio. E l'incarnazione rappresenta la totale esplicitazione di questo progetto o mistero di Dio sull'uomo. Il Verbo, una volta nella forma umana, ha tolto i « sette sigilli al libro » che teneva nascosto il misterioso progetto di Dio (cfr Ap 5,5.9) e ci ha rivelato che l'uomo non solo deve tutta la sua ontologia e qualifica esistenziale al rapporto diretto con Dio, ma mai può esistere disgiunto dal divino e mai potrà annullare di essere il volto umano e visibile di Dio. Poiché se l'incarnazione è piena manifestazione

della rivelazione di Dio è pure rivelazione totale dell'uomo all'uomo. La scelta della forma umana da parte di Dio non è avvenuta nel momento dell'incarnazione; se così fosse, la scelta della forma umana dipenderebbe dal peccato; con l'incarnazione ci è stato rivelato invece che una tale scelta è stata fatta nell'eternità. Dio ha scelto e voluto l'uomo da sempre, per diventare Egli stesso uomo, perciò tutto il valore dell'uomo consiste nell'essere voluto da Dio come suo partner diretto. E' questo fatto che costituisce la radice della vocazione dell'uomo alla comunione con Dio e della sua propria specifica dignità nei confronti di tutti gli altri esseri creati. Ed è anche la ragione per cui l'uomo se fallisse la sua vocazione rimarrebbe senza senso e quindi senza valore e senza dignità, in una parola fallirebbe se stesso.

L'impossibilità metafisica per l'uomo di esistere disgiunto dal divino o di esistere senza essere il volto umano di Dio, è anche la ragione dell'intrinseca sacralità dell'uomo. Perciò l'offesa all'uomo non può non apparire « come offesa antropologica di Dio... toccare l'uomo è impossibile senza toccare Dio, che nella forma umana si è reso visibile e consistente »<sup>5</sup>. L'inscindibilità tra il divino e la forma umana è anche la ragione della gravità inaudita di ogni forma di oppressione umana. La sacralità dell'uomo non è qualcosa di esteriore alla sua natura, risulta invece un costitutivo essenziale del suo essere, e l'esistenza umana è manifestazione della sacralità dell'essere umano.

La volizione dell'uomo come volto di Dio tanto mette in risalto la profondità del rapporto dell'uomo con Dio da introdurre la vulnerabilità anche in Dio. L'uomo voluto come forma umana della rivelazione « ci si presenta in un certo senso come la vulnerabilità di Dio »<sup>6</sup>, in quanto l'essere umano per il fatto che è creaturale può risultare limitato e carente. Dio in quanto tale « non è toccabile da nessun peccato — Dio è Dio —: ciò che di lui è vulnerabile è l'uomo »<sup>7</sup>.

L'uomo, per la volizione a partner di Dio, risulta essere la via storica di Dio alla creazione e ai nostri fratelli. Ciò se per un verso significa l'innalzamento dell'uomo per l'altro rappresenta la *kénosi* di Dio. La spiegazione di tutto questo sta esclusivamente nell'amore immenso di Dio. E' per amore di Dio che l'uomo, pur non essendo Dio, è diventato il luogo storico per eccellenza non solo della presenza divina ma ancora del culto divino da offrire e della risposta di

---

<sup>5</sup> I. BIFFI, *op.c.*, p. 34.

<sup>6</sup> *Ivi.*

<sup>7</sup> *Ivi.*

amore da dare a Dio. L'uomo come prospettiva di Dio, e Dio come prospettiva dell'uomo rendono inconsistente e vuota di significato ogni forma di culto e di amore che sia diretta al Dio invisibile senza cercarlo presente nell'uomo. Ogni forma di culto, di donazione, di sacrificio, di azione morale che non si misuri « sul comportamento verso l'uomo » non è accettata a Dio. Un culto che non si misuri sul comportamento verso l'uomo « è un abominio » per Dio (Is 1,11.13), è da Lui considerato un'espressione fatta con le labbra e « un imparaticcio di usi umani » (Is 29,13). Il vero culto per Dio è ricercare la giustizia, soccorrere l'oppresso, rendere giustizia all'orfano e difendere la causa della vedova (Is 1,17).

L'incarnazione fa spiccare ulteriormente il valore dell'uomo quando la cogliamo come piena manifestazione dell'interesse e benevolenza di Dio per l'uomo. L'uomo è stato voluto da Dio come suo partner non con lo scopo di essere utilizzato da lui, ma perché fosse se stesso nella piena dignità. Il volere l'uomo come partner, per Dio ha significato « non un atto di generosità, ma di umiltà »<sup>8</sup>. Dio creando manifesta la sua potenza nel metterla a servizio dell'impotenza. La creazione quindi se da una parte rivela la gloria di Dio dall'altra è lo specchio dell'infinita sua umiltà. In quanto Dio, creando l'uomo, fa esistere chi per sé è inesistente e non è affatto degno dell'esistenza, e volendo come partner ama e rende partecipe del suo amore chi per sé non è amabile né capace di amare. La grandezza dell'uomo è dovuta esclusivamente alla onnipotenza della kénosi di Dio. Se Dio ha fatto l'uomo non collo scopo di utilizzarlo, ma perché fosse ripieno di una propria dignità all'uomo ci si deve accostare con l'intenzione di servire la manifestazione della carità di Dio: « l'amore per l'uomo, la carità reciproca, rende vera, nel senso che porta a compimento, la rivelazione e l'opera di Dio che noi leggiamo e troviamo nel suo farsi uomo »<sup>9</sup>. Conseguentemente, ogni discorso, approccio e intervento sull'uomo deve avere come criterio e punto fermo la dimensione della carità di Dio che è la dimensione della potenza a servizio della kénosi. Nell'interesse per l'uomo non solo si deve eliminare qualsiasi forma di strumentalizzazione, ma si deve scegliere solamente quella forma di servizio e quei mezzi che hanno come obiettivo la piena attuazione e sviluppo della dignità dell'uomo; così riteniamo che è giusta solamente quella forma di liberazione che favorisce la vera promozione umana. E' manifestata la carità di Dio per l'uomo solo quando questi è considerato come partner di Dio ed è favorita la sua condizione di partner.

---

<sup>8</sup> A. HAYEN, *Affidato agli uomini*, p. 69, citato da I. BIFFI, *op.c.*, p. 35.

<sup>9</sup> I. BIFFI, *op.c.*, p. 35.

## II. L'UOMO IMMAGINE DI DIO

Il tema dell'immagine è fondamentale soprattutto per la definizione dell'antropologia teologica. Da esso appare chiaramente quanto il rapporto con Dio sia essenziale per la definizione dell'uomo e della creazione. Se infatti si prende sul serio il contenuto dottrinale dell'espressione biblica: *l'uomo immagine di Dio*, risulterà evidente che la partenza per la definizione dell'uomo non può avvenire dal basso, dall'inframondano, né dall'uomo stesso e né dalla natura umana, ma dall'alto: da Dio. Nella visione dall'alto, l'antropologia s'identifica con il piano di Dio sull'uomo, o con la storia della salvezza dell'uomo.

Però, nonostante l'importanza capitale del tema, lo scopo di questo capitolo non è di fare la teologia e la metafisica dell'immagine, ma la scoperta del punto di partenza per la comprensione dell'uomo, del suo mistero, della sua dignità e del suo vero significato. Il tema dell'immagine si rivela quanto mai fondamentale per appurare la portata ontologica del rapporto dell'uomo con Dio e per mettere in chiara luce la dimensione teologica dell'uomo stesso. L'importanza eccezionale che riveste la dimensione teologica per la definizione del rapporto dell'uomo con Dio e del suo destino alla vita divina costituisce la motivazione di una trattazione a sé di questo tema, illuminato principalmente dalla dottrina dell'Antico Testamento.

### L'INSEGNAMENTO BIBLICO

#### 1. Antico Testamento

##### *L'origine dell'uomo*

L'uomo immagine di Dio è un'espressione biblica che troviamo in Gn 1,26-27. Essa rappresenta un tentativo della fede religiosa veterotestamentaria di affacciarsi sul mistero dell'origine dell'uomo<sup>10</sup>. In quanto tentativo di fede e di tensione religiosa di far luce sulla provenienza dell'uomo essa esprime più un'esigenza religiosa e spirituale che un approfondimento dottrinale sull'antropologia veterotestamentaria. Pertanto, per una sua retta comprensione bisogna collocarla all'interno dell'ambito religioso e non in quello storico

---

<sup>10</sup> Cfr. G. VON RAD, *Eikón*, in *GLNT*, pp. 164-171.

e magisteriale. Nei confronti della dottrina veterotestamentaria sull'antropologia, essa, infatti, riveste il valore di *theologûmenon*, cioè di dottrina teologica poiché l'interpretazione del dato storico dell'esistenza dell'uomo è fatta al di fuori della garanzia del magistero veterotestamentario ordinario. In un certo modo rappresenta una posizione isolata rispetto all'intero insegnamento dell'Antico Testamento sull'antropologia.

L'idea della trascendenza di Dio, così viva e fortemente marcata nell'Antico Testamento, influisce in modo determinante sulla concezione antropologica. Per il Vecchio Testamento l'uomo è terra e cenere, è una creatura sovrastata e perfino schiacciata dalla santità di Dio, infinitamente distante da Lui, tanto distante che non gli è lecito pensare di poter avere qualcosa in comune con Lui. Accanto a questo insegnamento ordinario troviamo anche il nostro *theologûmenon*, che pur non collocandosi nella linea dell'insegnamento ordinario veterotestamentario rappresenta un importante e significativo tentativo della fede religiosa di affacciarsi sul mistero dell'origine dell'uomo. La fede veterotestamentaria, spinta dalla tensione spirituale si affaccia alla soglia di questo mistero e lì, quasi per un istinto religioso, intuisce l'esistenza di un legame intimo e diretto dell'uomo con Dio, avverte istintivamente cioè che tutto il valore dell'uomo consiste nella sua dipendenza ontologica da Dio. Per esprimere tutto questo ha mutuato dall'ambiente religioso circostante l'espressione: l'uomo fatto a immagine di Dio<sup>11</sup>.

Che l'espressione sia frutto del progressivo maturarsi della fede religiosa lo dimostra la sua appartenenza alla tradizione sacerdotale, che ha come obiettivo di mettere in luce, nell'atto creativo divino, il rapporto diretto dell'uomo con Dio. La visione teologica della tradizione sacerdotale è profondamente diversa da quella javista. A differenza di questa colloca la creazione dell'uomo al vertice della creazione e quale compimento di essa, e nella narrazione della creazione dell'uomo ignora gli elementi quali la *materia* e il *soffio vitale*, che invece sono fondamentali nella descrizione javista. La creazione appare come la grande opera fatta per accogliere l'uomo. La descrizione della creazione, dei vari elementi e degli esseri viventi è concepita in modo da preparare al grande evento della creazione dell'uomo. La gradualità del processo creativo, infatti, s'interrompe subito dopo la creazione del mondo animale. A questo punto Dio, con una risoluzione eccezionale annuncia solennemente l'evento straordinario che sta per compiere:

---

<sup>11</sup> Cf *TOB, AT*, vol. 1, p. 53, nota r.

« E Dio disse: ' facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza '... Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò » (Gn 1,26-27).

Che la descrizione della creazione dell'uomo voglia mettere in massimo risalto il rapporto diretto con Dio lo si deduce dal fatto della creazione *mediata* dell'universo inanimato e del mondo animale, e della creazione *immediata* dell'uomo. La creazione delle cose e degli altri esseri viventi è fatta mediante la Parola, la creazione dell'uomo invece è fatta direttamente da Dio. Per le altre cose Dio *disse* e furono fatte (Gn 1, 1-2,4), per l'uomo si legge che « Dio creò l'uomo a sua immagine » (Gn 1,27).

### *Luogo della somiglianza*

Per individuare il luogo della somiglianza dell'uomo con Dio bisogna anzitutto fare attenzione come interpretare la nostra espressione biblica. A tale scopo bisogna avere in considerazione l'ambiente culturale in cui la frase biblica ha avuto origine e con il quale può avere un qualche collegamento. Conosciamo, infatti, attraverso alcuni frammenti di letteratura mesopotamica che l'espressione è in uso nell'oriente antico. Nei suddetti frammenti si narra di un essere divino che prima di creare l'uomo traccia una figura su una tavola di bronzo, o è definita come immagine di Dio la nuova creatura che deve essere formata, cioè l'uomo<sup>12</sup>.

Con ciò però non si vuol dire affatto che la nostra espressione biblica sia un dato mitologico. Si vuole solo mettere in guardia da un'interpretazione che non tenga conto della mentalità dell'oriente antico, suo luogo di origine. Per questo non si può ritenere plausibile quell'interpretazione che indica come luogo della somiglianza con Dio la « personalità » dell'uomo, la « libertà dell'io », oppure la sua « dignità » o il « libero uso delle facoltà morali ». Così, in che cosa l'uomo sia simile a Dio non si ha alcun elemento per stabilirlo con precisione. Neppure ci sono molte possibilità per ritenere come luogo di somiglianza la parte spirituale o quella fisica dell'uomo. In verità se si dovesse parlare di alternativa fra spirito e corpo, si dovrebbe propendere piuttosto per l'aspetto fisico. E questo non perché la somiglianza implichi una riflessione sulla figura e sulla corporeità di Dio, ma perché adombra la presenza nella natura

<sup>12</sup> G. VON RAD, *op.c.*, p. 165, nota 53.

umana della natura di Dio. In quanto la natura umana non proviene dal basso, ma è imparentata col mondo superiore. A dissuadere dall'intendere la somiglianza in senso puramente spiritualistico ci sono due passi della fonte sacerdotale: Gn 5,1-3 e Gn 9,6. Il primo recita: « Adamo generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Seth ». In questo testo si parla della discendenza *fisica* dal primo uomo, vi si afferma infatti che Seth fu generato a immagine e somiglianza di Adamo. Con ciò si definisce che la somiglianza con Dio non si limita ad Adamo ma che comprende ogni generazione, cioè tutti i discendenti di Adamo. Attraverso Adamo si trasmette anche la somiglianza con Dio. Un'ulteriore conferma la si ha dal secondo testo dove si vieta l'uccisione di Caino, figlio di Adamo, a motivo della sua somiglianza con Dio: chi lede il corpo dell'uomo oltraggia in esso la gloria stessa di Dio.

Altre testimonianze bibliche vengono a confermare l'inattendibilità dell'individuazione del luogo della somiglianza nella parte spirituale o fisica dell'uomo. Per es. il verso 6 del Salmo 8. Questo testo può essere equiparato, quanto al contenuto, all'espressione biblica che già conosciamo: « l'ha fatto meno degli angeli — (ne hai fatto quasi un Dio, secondo la TOB,AT) —, di gloria e di onore lo hai coronato ». Il passo, se per un verso conferma la dottrina sull'uomo fatto a immagine di Dio, per l'altro dimostra ancora come non si possa riporre la somiglianza fra l'uomo e Dio principalmente nella parte spirituale o in quella fisica. Secondo il nostro testo l'uomo è dotato del « *kabôt* », cioè di quell'onore e gloria che per sé compete solamente a Dio. La loro partecipazione all'uomo mette in risalto la « *gravitas* » o potenza interiore di cui l'uomo è fornito, e per la quale la sua natura si ricongiunge (si somiglia) misteriosamente a Dio.

### *La finalità*

A differenza del problema del luogo della somiglianza, le testimonianze bibliche sono sufficienti circa il fine a cui è predisposta la somiglianza fra Dio e l'uomo. In Gn 1,26, mediante una proposizione finale, si esprime l'intimo rapporto tra la missione dell'uomo di dominare le creature e la sua somiglianza con Dio. Sembra che Dio abbia fatto l'uomo in vista di affidargli una missione. Il racconto di Gn 1,26, soprattutto nel v. 28, sottolinea questa missione in modo fortemente marcato e presenta l'insieme della creazione come affidata all'uomo. L'essere immagine e somiglianza di Dio

ha il significato di dominio sull'intera creazione<sup>13</sup>. Questa appare bisognosa del dominio dell'uomo a tal punto da ritenerlo come suo principio ordinatore<sup>14</sup>. L'uomo, per il fatto di essere stato creato ad immagine e somiglianza divina, funge da mandatario di Dio nell'universo immenso della creazione. Nella quale è posto come segno della presenza personale di Dio e come chiamato ad esercitare la sovranità e le prerogative di lui.

### *Permanenza dell'immagine*

Attraverso Gn 5,3 e 9,6 è stato appurato che la somiglianza originaria dell'uomo con Dio è un dato valido per tutte le generazioni. Per la Bibbia l'essere immagine di Dio è un elemento costitutivamente essenziale per definire l'uomo. Perciò l'idea che l'uomo possa perdere con il peccato l'originaria immagine e somiglianza con Dio è totalmente sconosciuta all'Antico Testamento. Gn 5,3, infatti, mette esplicitamente in risalto il fatto che la somiglianza fra Dio e Adamo si è trasmessa a Seth. Il fatto però del ridursi della durata della vita dei Patriarchi antediluviani, letto teologicamente, non può che significare la decadenza della potenza e fisionomia conferite all'uomo da Dio. La decadenza, cioè, anche se non comporta la perdita della somiglianza divina originaria, ne determina però un offuscamento e un deterioramento dinamico.

## 2. Nuovo Testamento

Sul tema dell'immagine nel Nuovo Testamento diamo solamente brevi cenni poiché di esso già abbiamo parlato in un nostro precedente lavoro, *La dimensione cristica dell'uomo*<sup>15</sup>. Il concetto d'immagine come manifestazione della stessa realtà, proprio del NT, riferito a Cristo, getta la base per un'antropologia definibile a partire solamente da Cristo. Risulta, infatti, dall'insegnamento di S. Paolo che l'uomo è realmente immagine di Dio solo per il fatto che è inserito in Cristo, cioè in quanto Dio lo ha voluto in Cristo e in vista di lui.

---

<sup>13</sup> TOB, c., *ivi*.

<sup>14</sup> G. VON RAD, *op.c.*, p. 170.

<sup>15</sup> In « Teresianum » 37 1(1986) 53-77.

*Carattere generale*

Il Nuovo Testamento fa un uso traslato dell'immagine, con essa quindi intende sempre la realtà stessa manifestata visibilmente nella sua essenza<sup>16</sup>. Questa accezione comune in tutto il Nuovo Testamento viene confermata da Eb 10,1 attraverso la contrapposizione tra ombra(skiá) e immagine (eikōn). La legge di Mosé, infatti, secondo questo riferimento possiede solamente l'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa o essenza (eikōn) delle cose future.

*Cristo come immagine di Dio*

In 2Cor 4,4 e Col 1,15 Gesù Cristo è definito « immagine di Dio ». Anche in questi due passi l'accento batte sull'identità perfetta tra l'immagine e il prototipo. Ciò vuol dire che Cristo è « di condizione divina » (in forma di Dio), è nella condizione di « uguaglianza con Dio » (Fil 2,6). Questa situazione fa dire che chi vede Cristo vede il Padre (Gv 14,9). Definire Gesù immagine del Dio invisibile è un altro modo di presentarlo come Figlio, come suggerisce il parallelo Col 1,13 dove Gesù è detto « figlio dell'amore ».

La definizione paolina di Cristo come immagine di Dio, anche se non è pensabile senza l'aggancio veterotestamentario a Gn 1,27, tuttavia più che mettere in risalto l'identificazione di Cristo con Adamo esprime una preoccupazione e un particolare interesse dell'Apostolo. Cioè Paolo con l'affermazione dell'immagine di Dio riferita a Cristo non ha l'intenzione di dimostrare « che il Padre si è creato la sua immagine in Cristo, bensì di sottolineare che Cristo è dato a noi come immagine di Dio, dalla quale possiamo riconoscere il volere e l'agire divino. La formula paolina non ha quindi lo scopo di fugare incertezze intorno alla persona di Cristo, presentandolo come una forza o una natura divina. Il concetto dell'immagine è soltanto un modo per far comprendere alla comunità ciò che per essa rappresenta Cristo »<sup>17</sup>.

*L'uomo come immagine di Dio*

L'uomo è detto immagine di Dio in 1Cor 11,7. Ma l'affermazione di Paolo non è da intendersi come interpretazione definitiva di Gn 1,27. Questo lo si può ricavare da collegamenti tra 1Cor 11,7 e

<sup>16</sup> Cf. G. KITTEL, *Eikōn*, op.c., pp. 178-180.

<sup>17</sup> A. SCHLATTER, *Theol. der Ap.*, p. 299, citato da G. KITTEL, op.c., p. 181.

1Cor 15, 45.49. Se in 1Cor 11,7 Paolo riferisce *sic et simpliciter* all'uomo la somiglianza divina affermata in Gn 1,27, tuttavia questa somiglianza divina, secondo 1Cor 15,45, sembra trattarsi puramente dell'umanità fisica, in quanto in questo passo Adamo appare come « un essere vivente » e tale « l'espressione viene applicata sia all'uomo che agli animali »<sup>18</sup>. Altrettanto singolari sono le affermazioni di 1Cor 15,49. Mentre in 1Cor 11,7 deduce dalla nostra somiglianza divina alcune conseguenze riguardanti la vita concreta nel presente, in 1Cor 15,49 con l'espressione « immagine del(l'uomo) terreno », ricavata da Gn 5,3, indica la realtà che determina e condiziona l'esistenza terrena e con l'altra espressione « immagine del(l'uomo) celeste » presenta la realtà nuova che è la condizione futura del cristiano.

L'interesse principale dell'insegnamento di Paolo è proprio la condizione nuova, cioè quella che l'uomo cresca secondo l'immagine dell'uomo celeste. E a tutto questo l'uomo può arrivare mediante l'incorporazione a Cristo, vera e perfetta immagine di Dio. L'uomo paolino, secondo Rm 8,29, è destinato a diventare conforme all'immagine del Figlio di Dio. Ciò significa che il cristiano, mediante l'incorporazione, partecipa realmente della somiglianza di Dio rivelatasi e diventata visibile in Gesù Cristo. Allora, diventare conformi all'immagine di Cristo equivale a essere realmente immagine di Dio; e vivere secondo l'uomo « celeste » equivale a vivere in Dio mediante Gesù Cristo.

#### RIFLESSIONE TEOLOGICA

##### *Dimensione religiosa dell'uomo*

Il « peso » del contenuto dell'affermazione « immagine di Dio » nell'ontologia dell'uomo è tale da indurre a definire l'uomo come 'teologico'. La dimensione religiosa cioè determina e caratterizza l'essere e l'esistenza umana a tal punto da assumere la funzione di principio formale e unificante nei confronti di tutti gli altri aspetti presenti nella struttura dell'uomo. Conseguentemente, il tema dell'immagine, per la sua singolare posizione all'interno del magistero biblico dell'AT e per il suo collegamento con la mentalità dell'antico oriente, mette in forte rilievo l'importanza della dimensione religiosa nel discorso sull'origine dell'uomo. E' emerso

<sup>18</sup> TOB. NT, Vol. 3, p. 534, nota 1.

infatti che l'approccio al mistero dell'origine dell'uomo è frutto più di un'intuizione della fede religiosa che dello sviluppo dottrinale biblico. Poi attraverso il progressivo maturarsi della fede religiosa, questa intuizione, anche se all'interno della visione antropologica veterotestamentaria riveste il carattere di *theologûmenon*, è diventata un autentico dato teologico.

Il dato più significativo che spicca nell'intuizione biblica è la dimensione di grazia che circonda e definisce il mistero dell'essere e dell'esistenza dell'uomo. Alla luce del tema dell'immagine l'esistenza umana appare come *esistenza nella grazia*, esistenza cioè dovuta solamente alla liberissima e gratuita decisione della volontà amorosa di Dio. Il tema dell'immagine porta infatti a scoprire l'origine e il fondamento ontologico dell'uomo nel rapporto diretto con Dio. Ciò sta a significare che il vero senso dell'uomo consiste nell'essere ed esistere come immagine di Dio. L'esistenza umana, dipendente dal rapporto diretto con Dio, si concretizza come esistenza 'chiamata', cioè nata e fondata nella chiamata divina. Alla luce di questa realtà, il vero significato dell'uomo non si esaurisce nella funzione di segno rappresentativo di Dio nel vasto ambito dell'universo, ma consiste soprattutto nella comunione intima e personale con Dio. Essere immagine se per un verso significa ed esprime visibilmente Dio, per l'altro rivela che l'uomo ha come punto terminale la contemplazione diretta del volto beatificante di Dio. Essere immagine in definitiva significa che la vera grandezza dell'uomo consiste nella sua piena divinizzazione.

#### *L'uomo definito dal rapporto con Dio*

Il tema dell'immagine e della somiglianza divina dice chiaramente che il rapporto con Dio è l'origine dell'uomo e l'elemento che lo definisce. Secondo la logica della somiglianza divina è impossibile parlare dell'uomo senza pensarlo proveniente e dipendente da Dio, orientato e destinato a Lui. Visto in questa linea, « l'uomo è l'ente che dipende da Dio, che deve intendere se stesso partendo da lui e orientandosi verso di lui ». Questa affermazione riguarda e abbraccia 'tutto' l'uomo, poiché « dove l'uomo non raggiunga questa dipendenza o la rifiuti liberamente, ha fallito se stesso, il suo essere come insieme, ciò che lo distingue da una cosa intramondana »<sup>19</sup> La dipendenza e la relazione, quindi, vanno considerate elementi costitutivi essenziali per la definizione dell'uomo.

---

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Uomo. III. Sul concetto teologico di uomo*, in *SacMun*, vol. 8, p. 559.

Il rapporto diretto con Dio non solo spiega ma ritiene la dipendenza dell'uomo da Dio come fatto ontologico. E tutto questo riveste per l'uomo il significato di valore vitale, e tanto è fondamentale da costituire la sua vera *dignità e grandezza*. La dignità e grandezza postulano da parte dell'uomo non solo la consapevolezza della dipendenza da Dio come realtà ontologica, ma ancora l'obbedienza a quel dinamismo vitale che lo rinvia permanentemente a Dio, come a essere più grande ed eminente « senza del quale egli non può né esistere né essere compreso nella sua vera dignità »<sup>20</sup>. Il tema dell'immagine e della somiglianza divina ci fa, così, un quadro dell'uomo in cui sono presenti simultaneamente somiglianza e dissomiglianza, l'origine divina e la trascendenza della sua origine. In tale contesto risulta che l'uomo può cogliere se stesso nella totalità solo se è permanentemente rivolto a Dio e se si comprende in lui.

Il rapporto diretto con Dio, emerso come elemento costitutivo essenziale, fa capire ancora che l'uomo può essere definito solamente in riferimento a Dio. In virtù della somiglianza divina, la relazione viene ad assumere il significato di valore costitutivo che qualifica l'essere umano. Per l'uomo la relazione con Dio è il fondamento del suo essere. Mediante la relazione l'uomo comprende e sente il riferimento a Dio come il centro e il cardine del suo essere. Il fatto dell'immagine e della somiglianza divina fa definire l'uomo essere *relazionale*. La relazione o il riferimento a Dio per l'uomo è fondante, poiché da essa derivano le relazioni col mondo e con gli altri esseri<sup>21</sup>. Se l'uomo è definibile essere relazionale, lo è perché nasce e viene all'esistenza dalla comunicazione di Dio. Ciò dice che « l'uomo è per natura indirizzato a Dio e solo insieme con Dio può essere veramente uomo »<sup>22</sup>. La somiglianza divina è anche la ragione per cui l'uomo è diverso profondamente da tutto il mondo infraumano, « supera tutti gli esseri terreni e non può essere posto sullo stesso piano con nessuno di essi »<sup>23</sup>.

La relazione, proveniente dal fatto della somiglianza divina, non può essere considerata un attributo o una qualità esteriore, ma deve essere stimata una forza viva che orienta e spinge l'uomo verso la sua origine e lo innalza al di sopra di tutti i valori terreni. La relazione con Dio rivela che lo spirito umano trova il suo compimento solo nell'unione con Dio suo prototipo divino.

---

<sup>20</sup> W. SEIBEL, *op.c.*, p. 550.

<sup>21</sup> G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, pp. 104-186, qui p. 104 s.

<sup>22</sup> W. SEIBEL, *op.c.*, p. 550.

<sup>23</sup> *Ivi*.

Il rapporto diretto con Dio rivela non solo la totale dipendenza dell'uomo da Dio e il suo riferimento obbligatorio a Lui, bensì costituisce l'uomo « manifestazione e rivelazione di Dio in modo che supera tutta la creazione visibile... L'uomo è un riflesso del mistero di Dio stesso e nel tratto essenziale più profondo del suo spirito fa diventare visibile Dio quale e come è, cioè pura persona in perfetto amore e libertà. L'uomo è l'unico luogo nel mondo visibile nel quale Dio è riconoscibile come spirito personale, poiché egli rinvia a Dio non solo nel suo esistere, ma anche nel suo essere tale. La relativa autonomia dello spirito umano simile a Dio è la più alta, anche se sempre oscura, velata e inadeguata forma della rivelazione naturale di Dio »<sup>24</sup>.

Da quanto abbiamo esposto facciamo discendere alcune riflessioni che concorrono a illuminare maggiormente la grandezza e la dignità della persona umana. Il fatto storico di creatura dipendente da Dio se manifesta il *non per sé e da sé* dell'uomo dice pure chiaramente che la dipendenza da Dio costituisce il valore più grande e più prezioso della persona umana. La dipendenza da Dio è per l'uomo un titolo di assoluta garanzia che gli assicura l'irrevocabilità della fedeltà divina e del diretto e costante interessamento di Dio.

Il rapporto con Dio se mette in netto spicco la distinzione tra ciò che è valore assoluto a ciò che è valore relativo esprime pure chiaramente che il relativo è reso valore solo dalla relazione con il valore assoluto. Valore assoluto è Dio solo, gli altri esseri creati, esistendo in virtù del rapporto con Dio, traggono da lui la ricchezza che li rende valori. Il vero valore all'uomo deriva unicamente dal fatto di essere in diretta comunione con Dio, il solo valore assoluto.

Dio unica fonte del valore dell'uomo è necessariamente anche il solo e unico bene per lui. Fuori di Dio non esiste un bene che possa pretendere e giustificare la decisione e adesione incondizionata della persona umana. Il peccato, infatti, ha il senso di attentato a Dio in quanto dice decisione e adesione totale a ciò che non è valore assoluto; ma è un attentato anche contro l'uomo stesso, poiché con esso, distaccandosi da Dio, cancella il senso della propria vita. Da qui scaturisce la vera ragione e la natura della promozione umana. L'ontologicità della relazione dell'uomo con Dio impone come prima e fondamentale promozione umana l'evangelizzazione della comunione con Dio, intesa a proclamare che il valore della persona umana e l'ineguagliabile sua dignità competono all'uomo proprio e solo a causa del rapporto con Dio.

---

<sup>24</sup> Id., *op.c.*, p. 551.

Ancora dobbiamo constatare che la trascendenza stessa dell'uomo sugli altri esseri si fonda sul principio della sua identità, che è spirito, ovvero sul rapporto con Dio, poiché lo spirito è il principio della capacità dialogica con Dio, il ponte che accomuna realmente l'Infinito con il finito<sup>25</sup>.

Tutto questo rivela anche il carattere costitutivo della sacralità dell'uomo. La quale chiede di essere rivalutata specialmente oggi dominato dalla mentalità secolare, che proclama l'alterità dei valori profani nei confronti del valore supremo della comunione con Dio. L'uomo secolare, desacralizzato, vive senza radice, in quanto vive fuori del rapporto con il valore assoluto. Egli operando la morte di Dio nella propria coscienza produce inesorabilmente la morte di se stesso, cancella il significato della propria esistenza. L'uomo in quanto immagine di Dio non può cancellare Dio dalla propria vita senza sfigurare se stesso<sup>26</sup>.

#### *La trascendenza ricchezza e limite dell'uomo*

Il tema dell'immagine se da una parte mette in evidenza la dimensione divina come dato essenziale per l'essere umano dall'altra rimarca pure chiaramente l'aspetto creaturale dell'uomo. Il fatto stesso di essere immagine di Dio significa anzitutto che l'uomo non è né da sé né per sé, ma da Dio e destinato a Dio. L'individuazione dell'origine umana nel rapporto con Dio scopre che l'uomo per natura deve rinviarsi al di là del suo mondo, deve superare la sua contingenza, uscire da se stesso e rendersi disponibile per essere accolto da Dio. Non solo questo. La trascendenza non svolge solamente il ruolo di orientamento a Dio, ma è per l'uomo una realtà pregnante di ricchezza e di contenuto. La trascendenza divina se è l'origine dell'uomo è pure la realtà che orienta intrinsecamente l'uomo e soprattutto l'attrae a sé. In virtù della sua vocazione alla trascendenza l'uomo è ordinato intrinsecamente a colui che è al di là di sé. Questo invito a uscire da se stesso e a superarsi rappresenta il momento salvifico reale per l'essere creaturale umano. La trascendenza divina tuttavia per orientare a sé bisogna che sia anche immanente nell'uomo, poiché solo così essa può essere forza viva e dinamica che suscita costantemente nell'uomo la nostalgia della propria origine egli mette sete e fame di se stessa. La vocazione alla trascendenza è la

---

<sup>25</sup> G. GOZZELINO, *op.c.*, p. 145.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 147.

manifestazione piú chiara che l'uomo non è fatto per sé o per una « pienezza » finita, ma per Dio sua pienezza infinita.

La realtà della somiglianza divina se orienta intrinsecamente l'uomo alla trascendenza divina rivela pure la creaturalità e quindi la dissomiglianza con Dio. Una realtà creata, quale è l'uomo, che deve tutto il suo peso ontologico al fatto del rapporto con Dio, all'orientamento e al raggiungimento di Dio, non può essere essa stessa fonte e termine della propria beatitudine. Tutto questo non solo insegna che la beatitudine piena c'è solo là dove la trascendenza è totalmente immanenza, e ciò può essere vero solo di Dio, ma scopre pure la povertà e la limitatezza dell'essere creaturale. Poiché l'uomo per raggiungere pienamente la beatitudine deve uscire necessariamente da sé e aprirsi e rendersi disponibile alla trascendenza divina. La beatitudine dell'uomo, infatti, consiste non nel possedere totalmente Dio, poiché questo non gli è possibile, ma nell'essere posseduto totalmente da lui. Nella visione beatifica il vuoto della povertà dell'uomo può essere riempito solamente dalla ricchezza della trascendenza divina, cioè quando l'uomo sarà posseduto in tutto il suo essere da Dio. Allora sarà la divinizzazione piena.

### *Luogo della somiglianza*

Arrivando a dire che l'uomo, in quanto immagine e somiglianza divina, è manifestazione e rivelazione di Dio in ciò che gli è piú proprio, cioè in quanto spirito personale, si è pervenuti a individuare anche il luogo dell'immagine. Se Dio, di cui l'uomo è immagine, è spirito personale, l'immagine non può che essere « nella dignità personale che nell'uomo abbraccia insieme spirito e corpo »<sup>27</sup>. Questo perché l'immagine nell'uomo non è qualità a sé, ma lo definisce e lo caratterizza ontologicamente: l'uomo stesso è immagine, lo è cioè nella sua totalità. L'uomo manifesta di essere immagine di Dio in quanto persona, poiché solo in quanto tale egli possiede se stesso. In quanto persona l'uomo non riceve significato dagli altri, « ma porta in sé il proprio significato e si attua in libertà come tale essere personale »<sup>28</sup>. Solo perché persona egli è chiamato a essere partner di Dio.

La categoria della persona abbraccia tutto l'uomo e non permette di considerare luogo dell'immagine piú una parte o qualità di

---

<sup>27</sup> *Ivi.*

<sup>28</sup> *Ivi.*

lui che un'altra. Se l'uomo è immagine di Dio in quanto persona, nessuna parte di lui può essere esclusa, poiché l'essere personale umano abbraccia insieme spirito e corpo. Non si è persona fuori del corpo o senza il corpo, e il corpo non esiste che come corpo della persona umana. Nella visione personalistica l'immagine deve essere predicata di tutto l'uomo, e non è ammissibile alcuna discriminazione tra gli elementi che determinano la personalità dell'uomo. Ora vogliamo fare un accenno più concreto sulla reale partecipazione del corpo all'espressività e manifestazione dell'immagine. Il corpo se è determinante per la personalità umana deve essere altresì determinante nell'individuazione del luogo dell'immagine e della somiglianza divina.

Secondo l'antropologia, un essere realmente corporeo quale è l'uomo non può parlare di esperienza di unità della persona senza che tale unità sia stata vissuta con il corpo, poiché la persona umana non vive la propria esistenza che attraverso il corpo e nel corpo.

Conseguentemente, secondo il pensiero di G. Marcel<sup>29</sup>, nel discorso sul corpo, le categorie dell'« *avere* » non esprimono totalmente e con chiarezza il significato personale o umano del corpo. L'uso della categoria dell'« *avere* » designa il corpo come una cosa oggettiva esistente fuori di noi. Perciò, sostiene Marcel, in senso assoluto non si può dire io « *ho* » il corpo, poiché viene a significare possederlo come si possiede un cavallo o un altro oggetto. Infatti, « il proprio di ogni avere è l'esteriorità rispetto alla persona umana, la possibilità di disporne e di disfarsene ». La terminologia o categoria più adatta invece è quella dell'« *essere* », perciò « bisogna piuttosto dire che io sono il mio corpo: sono corporeo »<sup>30</sup>. In tal modo il corpo risulta identico con me stesso, cioè è vissuto « dall'interno come me stesso »<sup>31</sup>. Non è la mano che prende gli oggetti, o l'occhio che vede, o l'orecchio che sente, ma sono io che prendo, che vedo e che sento.

Considerando la persona umana quale soggetto unico di azioni spirituali e corporali non toglie che l'uomo corporeo debba essere considerato sotto due aspetti diversi: organico e umano.

Sotto l'aspetto organico il corporeo dell'uomo include anche l'appartenenza al mondo organico dei viventi. Visto sotto questo aspetto notiamo che si trovano in esso aspetti oggettivi che sono presenti anche in altri organismi. Il corporeo dell'uomo, così, diventa oggetto d'interesse e di studio anche dello zoologo, biologo,

---

<sup>29</sup> In *Il problema dell'uomo*, di J. GEVAERT, pp. 66-68.

<sup>30</sup> J. GEVAERT, *op.c.*, p. 67.

<sup>31</sup> *Ivi*.

fisiologo, chimico, chirurgo ecc... L'aspetto organico rappresenta però solo una dimensione parziale della corporeità umana e non la realtà concreta del corpo umano, manca cioè l'aspetto umano, anch'esso necessario per la concretezza della corporeità umana.

Il corpo acquista significato « umano » per il fatto « che l'organismo partecipa a tutta la realizzazione della persona e che questa si esprime e si realizza nel corpo e attraverso il corpo »<sup>32</sup>. Il significato umano del corpo « viene dal fatto che è il corpo di una persona umana: assunto quindi e unito nella persona, che condivide la sua sorte con quella dell'organismo stesso »<sup>33</sup>.

La persona umana, attraverso l'esperienza di unità vissuta con il corpo, scopre nel corpo il campo espressivo della propria manifestazione e realizzazione. Data la totale partecipazione del corpo alla realizzazione della persona, possiamo dire che « il corpo umano è la persona umana in quanto si esprime e si realizza visibilmente nel mondo »<sup>34</sup>.

Da quanto siamo venuti dicendo risulta che l'aspetto corporeo non può essere escluso dalla somiglianza divina, perciò se l'immagine sta nella dignità personale e se la persona si realizza e si rende visibile e comunicabile nel corpo e attraverso il corpo, bisogna ammettere che « la somiglianza divina comprende il corpo nella misura in cui anche in esso si fa visibile la dignità della persona umana »<sup>35</sup>.

### *Indistruttibilità dell'immagine*

Se l'uomo, come è stato già affermato, non porta l'immagine di Dio come una qualità in sé o attributo esteriore, bensì egli stesso è immagine, questa allora non potrà mai mancare senza che l'uomo perda il significato del suo essere nell'esistenza. Chi, infatti, dà senso e definisce l'uomo è l'immagine. Questa, perciò, risultando elemento costitutivo essenziale, se venisse distrutta verrebbe a mancare l'integrità essenziale dell'uomo e « sarebbe addirittura distrutta anche la spiritualità personale che con essa coincide »<sup>36</sup>. Ancora: se il peccato distruggesse l'immagine o il rapporto con Dio, l'uomo non esisterebbe più in Dio, verrebbe ad avere così la sua origine in un'altra realtà.

---

<sup>32</sup> *Ivi.*

<sup>33</sup> *Id.*, c., p. 71.

<sup>34</sup> *Id.*, c., p. 73.

<sup>35</sup> W. SEIBEL, *op.c.*, p. 552.

<sup>36</sup> *Ivi.*

L'immagine come « rapporto con Dio rimane quale dovere che non si può perdere e sempre vincolante »<sup>37</sup>.

### III. DIO PIENEZZA DELL'UOMO

Dai due temi finora trattati abbiamo appreso che la dimensione antropologica di Dio è strettamente connessa con la dimensione teologica dell'uomo. A Dio che si è posto nell'orizzonte della forma umana fa eco l'uomo posto nell'orizzonte della dimensione divina. Da questa reciprocità di orizzonti è nata l'esigenza di appurare l'elemento ontologico che costituisce l'origine e il fondamento dell'essere umano. La visione che ne è risultata ci ha rivelato che l'essere dell'uomo risulta strutturato dal rapporto diretto con Dio.

Qui intendiamo considerare Dio come il vero senso e pienezza dell'uomo. Poiché l'uomo, se è definibile per il rapporto ontologico con Dio, non ha altro spazio o altra realtà fuori di Dio, nella quale possa trovare il vero senso e il significato pieno per la sua esistenza. Così, si fa sempre più chiara la convinzione che si può essere vero uomo solo e insieme a Dio. La partecipazione alla vita divina e alle relazioni delle tre divine Persone non risulta frutto dell'elevazione della grazia all'ordine soprannaturale, ma appare la destinazione e la motivazione prima per cui l'uomo è stato voluto, e la visione divina raggiunta ha il significato della piena attuazione del piano elettivo di Dio. L'uomo, venendo dall'elezione divina, concepisce la propria esistenza come manifestazione della fedeltà di Dio al suo progetto di elezione e la visione divina quale suo fine ultimo e unico. La visione divina, rappresentando la destinazione o la finalità per cui l'uomo è stato voluto, è anche l'unica ragione della beatitudine dell'essere umano. A tutto questo l'uomo è stato determinato intrinsecamente dall'elezione eterna divina. Essere ed esistere come immagine di Dio per l'uomo ha il significato di rendere visibile storicamente il progetto originario di elezione per l'alleanza e per la comunione con Dio, e di rendere manifesto il rapporto con Dio quale elemento costitutivo essenziale per la sua definizione. Perciò Dio è la realtà dalla quale l'uomo non può prescindere e sottrarsi. La necessità di *dipendenza* totale e di *riferimento* costante a Dio dice che l'uomo ha il vero senso e significato solo in Dio. E Dio se è la sola realtà che dà senso specifico all'uomo non può non essere anche l'unico fine per lui. Così, solo conseguendo questo fine la vo-

---

<sup>37</sup> *Ivi.*

cazione umana si attua pienamente, la salvezza è raggiunta definitivamente e la beatitudine posseduta totalmente.

#### RIFERIMENTI BIBLICI

##### 1. *Antico Testamento*

Un primo riferimento biblico lo possiamo cogliere nel *Salmo 17,15*: « Io per la giustizia contemplerò il tuo volto, al risveglio mi sazierò della tua presenza ».

Questo versetto del Sal 17 insegna che il credente, anche se si presenta davanti a Dio confidando nella propria giustizia, è sostenuto tuttavia dalla certezza che la sua suprema felicità consiste nel vivere con Dio e che lo sazierà la contemplazione del volto divino<sup>38</sup>.

Un altro passo ci viene offerto da Is 60,19:

« il sole non sarà più la tua luce di giorno,  
né illuminerà più il chiarore della luna.  
Ma il signore sarà per te luce eterna,  
il tuo Dio sarà il tuo splendore ».

La salvezza, di cui Is. parla in questo capitolo, è vista come il compimento di tutta la creazione. Di quella creazione voluta mediante l'atto elettivo divino e gratuito e che esiste storicamente come partner dell'alleanza. La sua salvezza poggia non su una consistenza propria, ma sul patto di alleanza che Jahvé ha stabilito con essa. La destinazione all'alleanza ha il significato di portare a compimento la creazione stessa. Il compimento secondo il passo biblico, sarà raggiunto quando Dio risplenderà su tutta la creazione direttamente senza la mediazione del sole, della luna e degli altri luminari. « La creazione rimane superata dalla presenza di Dio stesso e i luminari... desistono dal loro compito »<sup>39</sup>. L'assenza sarà consumata quando la creazione avrà raggiunto l'obiettivo per il quale è stata voluta: la destinazione è la presenza diretta di Dio in essa, la cui luce, splendore e gloria non saranno più comunicate mediante realtà create, ma illumineranno e orneranno direttamente tutta la creazione.

<sup>38</sup> Cf S. RINAUDO, *I salmi: preghiera di Cristo e della Chiesa*, p. 132.

<sup>39</sup> MARIETTI, *La Bibbia*, vol. 2, p. 771.

## 2. Nuovo Testamento

Dei riferimenti presenti nel Nuovo Testamento ci limitiamo a segnalarne solo tre: Gv 17,24;1Cor 13,12;2Cor 3,18.

Gv 17,24: Padre, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi ha dato ».

« La contemplazione della gloria di Cristo è anche la conoscenza (nella partecipazione) dell'amore che unisce il Padre e il Figlio »<sup>40</sup>. E Cristo chiede al Padre che anche quelli che gli ha dato contemplino la sua gloria, e quella stessa gloria che Egli ha dato. Contemplare la gloria equivale a essere ammessi alla conoscenza dell'amore che unisce il Padre e il Figlio. Ciò significa essere ammessi alla visione divina beatifica diretta, senza bisogno di alcuna mediazione creata. Il Cristo chiede al Padre di rendere partecipi anche i discepoli di quella gloria o di quell'amore che unisce il Padre a lui e lui al Padre, dal quale i discepoli sono venuti e per il quale sono stati creati. La richiesta di Gesù è giustificata dal fatto che nell'amore che unisce il Padre e il Figlio « si trovano il fondamento e il termine di tutta l'esistenza umana »<sup>41</sup>.

Lo stare di Gesù risorto nella gloria alla destra del Padre manifesta la ragione per cui l'uomo è stato voluto nella creazione e la realtà che costituisce il vero senso e l'attuazione piena dell'uomo. Gesù sta alla destra del Padre nella gloria come preesistente e destinazione dell'uomo. L'uomo Gesù, voluto da Dio come modello per creare gli uomini e come fine per destinarli, viene dall'amore che unisce il Padre e il Figlio ed è stato voluto perché la partecipazione dell'uomo a tale amore fosse la sua definitiva pienezza. Perciò tutti partecipano della stessa origine e tutti sono stati voluti per la stessa gloria.

1Cor 13,12: « ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto ».

Il senso teologico di questo passo di antropologia soprannaturale consiste nel presentare il « vedere a faccia a faccia » e il « co-

<sup>40</sup> TOB, NT, vol. 3, nota d. p. 347.

<sup>41</sup> *Ivi*.

noscere perfettamente » come predestinazione, unico fine e piena realizzazione dell'esistenza storica dell'uomo. L'incontro diretto o facciale con Dio, senza più bisogno di alcuna mediazione creata, costituisce la vera beatitudine dell'uomo. Il vedere Dio faccia a faccia altro non è che il compimento della prenoscenza divina (Rm 8,29) che sta all'inizio del nostro essere e a fondamento permanente della nostra esistenza: noi siamo ed esistiamo perché fondati nella prenoscenza preveniente di Dio. La nostra esistenza è manifestazione e rivelazione appunto della nostra impiantazione nella prenoscenza divina, che ha come termine ultimo e fine unico il « vedere a faccia a faccia » o la visione beatifica immediata di Dio.

Il vedere direttamente Dio ha lo stesso significato che conoscerlo perfettamente. Ma noi lo possiamo conoscere « perfettamente » solo perché siamo stati già conosciuti da Lui. L'essere stati conosciuti da Lui è la ragione del nostro esistere, e il nostro conoscere « perfettamente » è il fine ultimo per il quale siamo stati voluti e creati. Il conoscere un altro, nella mentalità biblico-sapienziale, più che un sapere teoretico ha valore di un'esperienza vitale di rapporti personali con il conosciuto<sup>42</sup>. La nostra destinazione alla conoscenza perfetta di Dio sta a significare che noi siamo stati pensati e voluti direttamente per l'intima comunione con Dio e per vivere rapporti personali diretti con Lui. L'uomo è stato fatto per Dio, per essere posseduto e « riempito », nella sua povertà, da Lui. Questo è l'unico senso dell'esistenza dell'uomo e ciò che costituisce il pieno significato del suo essere. L'essere stato voluto da Dio per Dio comporta che Dio nell'autodonazione immediata beatifica si costituisca pure automediazione per rendere capace l'uomo di riceverlo<sup>43</sup>, il quale mostra di accoglierlo abbandonandosi attivamente a Lui e lasciandosi possedere liberamente da Lui. La visione beatifica, compimento della prenoscenza, « ha luogo solo come esperienza vitale, esperienza spirituale di interiorità suprema »<sup>44</sup>.

2Cor 3,18: « E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quell'immagine medesima, di gloria in gloria ».

L'uomo è stato voluto e creato dal Signore come suo specchio o immagine per riflettere la sua gloria nella creazione. L'essere im-

---

<sup>42</sup> C. LAUDAZI, *Dio in noi: l'inabitazione trinitaria*, nel vol. *Vivere alla presenza di Dio*, p. 95.

<sup>43</sup> K. RAHNER, *Grazia. III. Sulla teologia della grazia*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 4, p. 375.

<sup>44</sup> J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, p. 380.

immagine, come abbiamo constatato altrove, comporta anche la funzione di riflettere visibilmente il mistero di Dio stesso. La missione fondamentale dell'uomo « immagine » è di riflettere in modo visibile la gloria del Signore nell'universo creato. Va detto però che l'uomo compie questa missione non in modo puramente strumentale ma attivo e personale. Infatti egli non porta l'immagine di Dio come una qualità a sé, bensì egli stesso è immagine. Per questo egli stesso è la gloria del Signore riflessa e visibilizzata nell'universo creato.

Il ruolo attivo sostenuto dall'uomo nella manifestazione della gloria del Signore alla creazione è espresso dal significato del termine « riflettere »: mettere fuori, mostrare agli altri ciò che si è o si ha. Noi, in quanto immagine di Dio, nella e attraverso la nostra esistenza « riflettiamo », rendiamo visibile alla creazione ciò che siamo; siamo come lo specchio che riflette l'immagine che riceve, ma mentre lo specchio non è l'immagine, ma ha l'immagine, noi invece siamo immagine e perciò riflettiamo ciò che siamo: la somiglianza divina che è la gloria di Dio. La nostra azione di riflettere la « gloria del Signore », oltre a manifestare che veniamo da Dio, realtà di cui siamo immagine, mostra pure che noi siamo stati voluti per la gloria del Signore. La finalità della nostra esistenza è rendere visibile la gloria del Signore e la partecipazione ad essa. Noi manifestando la nostra origine riveliamo anche la nostra destinazione e la realtà essenziale che costituisce il fine unico e il significato pieno dell'essere umano. Nell'esercizio di riflettere la gloria del Signore, l'uomo realizza la crescita verso il suo compimento, cioè verso la sua trasformazione « in quella medesima immagine »: la divinizzazione perfetta, fino ad arrivare alla condizione stessa del Signore risorto, dove Dio prenderà pienamente e direttamente possesso dell'uomo senza bisogno di mediazioni create.

#### RIFLESSIONE TEOLOGICA

Dai riferimenti biblici abbiamo ricavato che la comunione personale con Dio è la sorgente del progetto di Dio sull'uomo. La visione beatifica diretta, perciò, è la conseguenza della predestinazione scaturita dall'amore preveniente di Dio. La predestinazione anzi appare la ragione ultima e quindi qualificante dell'esistenza umana. Da tutto questo scaturisce che l'unico ordine nel quale e per il quale l'uomo è stato voluto ed esiste è quello della grazia. Nella visione della predestinazione gratuita, la grazia appare il vero e fondamentale esistenziale dell'essere umano. La grazia o l'amorosa volontà di

comunione di Dio se è la realtà nella quale l'uomo è stato progettato e per la quale è stato posto nell'esistenza deve essere anche l'unica realtà che dà senso e valore all'uomo. Ecco perché se l'uomo fallisce o rifiuta la comunione con Dio, rifiuta e fallisce se stesso.

### *Dio beatitudine definitiva dell'uomo*

Dio, pur costituendosi unica felicità e beatitudine dell'uomo, rimane sempre l'inaccessibile, l'inafferrabile. L'uomo, quindi, pur sapendo di provenire dalla grazia della comunione divina e di essere destinato ad essa, è profondamente consapevole che il raggiungimento della destinazione previa gli è possibile solamente attraverso la grazia. Da qui appare che Dio è non solo la fonte e la meta ultima ma anche la via dell'essere umano. L'uomo può camminare verso la destinazione previa solo perché Dio gli fa costantemente grazia. La grazia è quindi non solo l'orizzonte ma altresì la forza viva che sostiene l'esistenza umana. Dio fa grazia all'uomo non solo di essergli il fine ultimo, ma gli fa anche grazia di offrirgli costantemente nell'esistenza perché non si diriga verso un bene estraneo alla sua somiglianza divina e non venga così sconvolto nella determinazione alla visione beatifica.

All'uomo, che oltre a non avere alcun diritto all'esistenza e neppure ad essere orientato a Dio, anzi sarebbe potuto esistere anche orientato al fine naturale proprio della natura umana, gli viene fatto gratuitamente dono di avere come senso proprio la destinazione a Dio. A tanto si è abbassato Dio, a tanto è stato innalzato l'uomo: Dio che è beato non per il conseguimento di qualcosa, ma per sua essenza<sup>45</sup>, Dio cioè che è senza principio e senza fine è voluto diventare fine unico dell'uomo, e l'uomo che avrebbe potuto avere anche un fine connaturale al suo essere creaturale è stato voluto e creato per un fine che sorpassa i limiti e la capacità della sua natura.

E' necessaria un'altra riflessione per completare quel quadro di grazia che costituisce l'esistenziale fondamentale dell'esistenza umana. Alla conoscenza dell'origine dell'uomo dall'amore di comunione di Dio e della visione beatifica divina come unico fine riteniamo necessario aggiungere la conoscenza di un altro elemento per mettere in giusta luce la portata eccezionale dell'intervento divino di grazia nei confronti dell'uomo. La rivelazione ci dice che l'uomo, per essere orientato effettivamente alla visione beatifica divina, è stato

---

<sup>45</sup> S. Th., II-II, q. 3, a. 1, ad 1.

fatto capace di comunione con Dio, gli è stato fatto grazia cioè di ascoltare, di accogliere Dio e di essere posseduto da lui. L'orientamento a Dio avviene solamente per grazia: « Il conoscere l'essere sussistente è connaturale solo all'intelletto divino e che per ciò supera il potere di ogni intelletto creato, perché nessuna creatura è il proprio essere, ma ha un essere partecipato. Non può dunque l'intelletto creato vedere Dio per essenza se non in quanto Dio si unisce con la sua grazia all'intelletto creato come oggetto di conoscenza »<sup>46</sup>.

Quello della grazia, se è l'unico ordine nel quale l'uomo è stato voluto, deve essere anche l'unico ordine nel quale l'uomo può conseguire effettivamente la beatitudine definitiva, cioè la sola che rappresenta la vera pienezza e quindi l'unica salvezza. Conseguentemente, la beatitudine divina concessa per grazia da Dio non è una proposta fatta all'uomo come essere già esistente in sé e per sé bensì la motivazione della volizione e la ragione del suo senso specifico. La beatitudine divina è la ragione dell'esistenza e del senso specifico dell'uomo, perché Dio che si è costituito fine ultimo è anche principio e fonte della volizione e creazione dell'uomo. Secondo il disegno amoroso di Dio l'uomo è stato nobilitato a tal punto che non può trovare né in sé né negli esseri creati un fine che possa saziarlo definitivamente. L'uomo non è stato voluto per una beatitudine naturale, limitata, finita, ma per una beatitudine che appagasse totalmente l'aspirazione indefinita dello spirito umano. Perciò se solamente la felicità o conseguimento dell'ultimo fine rappresenta il vero senso dell'esistenza umana, allora solo la beatitudine divina può essere di fatto l'unica ragione della volizione e del senso dell'uomo. All'uomo, quindi, non solo non è possibile di fatto una felicità fuori della grazia, ma gli è stata data la grazia della visione beatifica divina come suo unico fine naturale. Perciò solo la visione beatifica lo può rendere pienamente beato.

Nella prospettiva della rivelazione l'uomo è comprensibile solo partendo da Dio, fine ultimo e beatitudine definitiva. Dal riferimento essenziale a Dio l'esistenza dell'uomo riceve l'esclusiva giustificazione. Conseguentemente ciò che è chiamato « soprannaturale » non è una realtà che ha il suo specifico nell'essere al di là del naturale, ma nell'essere fonte e giustificazione dello stesso naturale. Così la natura umana ha il suo valore totalmente dalla « soprannatura ».

---

<sup>46</sup> *S.Th.*, I, q. 12, a. 4.

*Bisogno « metafisico » della felicità*

Il fine è sempre la ragione ultima della volizione di ogni cosa creata. Se il fine unico dell'uomo è Dio, questi deve essere la sola ragione per la quale l'uomo è stato voluto. Il fine ultimo, poi, se costituisce la motivazione per cui l'uomo è stato voluto e il vero significato dell'esistenza umana, rappresenta anche l'effettivo e totale compimento del principio. Perché il fine ultimo e definitivo dell'essere creato non può mai essere diverso dal suo principio. E se il fine è il dispiegamento totale e la manifestazione piena dello sviluppo di tutta la vitalità e potenzialità già germinalmente presente nel principio dell'essere, la beatitudine allora è piena, vera, definitiva solo quando il principio raggiunge il fine, poiché il fine ha il significato di compimento del principio, il fine cioè è il principio in pienezza totale. Non raggiungere il fine ultimo e definitivo comporta l'assenza di beatitudine, in quanto il principio non è stato fatto giungere a compimento. Il principio è ordinato a un fine non esteriore a se stesso, ma al fine che è ad esso intrinseco e che costituisce la ragione di se stesso. La beatitudine consiste così nel ricongiungimento del fine al principio. Ora se il fine ultimo o la beatitudine è la ragione e il senso vero dell'uomo, la felicità per l'essere umano è di ordine metafisico. E diciamo questo non tanto per dichiarare la felicità quale elemento costitutivo essenziale dell'esistenza umana, quanto per indicare nella felicità la radice dell'orientamento e della determinazione dell'uomo a Dio. Se il fine ultimo o la beatitudine dell'uomo s'identifica con Dio, questi non sta all'uomo come realtà esterna per attrarlo e catturarlo nella sua orbita e sottrarlo così alla realtà naturale, ma come ragione e principio intrinseco del suo essere e della sua esistenza. Di fatto l'esistenza dell'uomo è determinata dalla grazia, perciò non può non tendere a Dio e non averlo come sua propria pienezza e totale realizzazione.

In questa linea, a motivo dell'identificazione tra la beatitudine e il fine ultimo, la beatitudine divina ha per l'uomo carattere di urgenza metafisica, in quanto senza di essa l'uomo verrebbe privato del suo senso specifico. Collocandoci più propriamente nella prospettiva della rivelazione dobbiamo ritenere che la beatitudine definitiva dell'uomo consiste nella comunione personale diretta con Dio, in quanto Dio stesso, di propria iniziativa, si è posto gratuitamente come unico fine naturale dell'uomo. Con ciò risalta, oltre il non senso dell'uomo se questi rifiutasse Dio come suo fine ultimo, soprattutto l'urgenza metafisica del bisogno di Dio da parte dell'uomo. Il bisogno metafisico del divino nell'uomo nasce dal fatto che l'uomo ha il suo principio originante nel rapporto diretto con Dio,

il quale è per l'uomo elemento costitutivo essenziale. Ora Dio se è il principio, il fine ultimo dell'uomo non può essere che lui. Consistendo, così, il fine ultimo nella beatitudine divina, questa viene a costituire la ragione unica del senso e dell'esistere dell'uomo, e viene ad essere anche la radice dell'orientamento dell'agire umano. La visione beatifica, essendo il vero contenuto della beatitudine dell'uomo, viene ad essere non solo la ragione e il senso dell'esistenza umana, ma anche la radice dell'agire e la forza reale intrinseca che dirige e ordina tutto l'agire umano. In tal modo, la visione beatifica divina se è per grazia l'unico fine naturale dell'uomo deve essere pure il principio originante e la motivazione ordinatrice dell'attività umana.

Tanto è fondamentale ed essenziale la felicità nella struttura dinamica dell'uomo che diventa la motivazione perfino dell'incontro con Dio: « L'adesione a Dio, alla sua parola, affonda le radici nel desiderio umano di felicità. Cercare la felicità significa desiderare il proprio compimento trovando l'identità dell'incontro con colui che può rivelarla e donarla »<sup>47</sup>.

Il bisogno metafisico di una felicità che consista nella beatitudine divina è giustificato anche dalla natura spirituale o intellettuale dell'essere umano: « col nome di beatitudine non si intende altro che il bene perfetto della natura intellettuale »<sup>48</sup>. L'uomo, infatti, se, nei confronti degli altri esseri creati terreni, è specificato dalla sua natura spirituale o intellettuale, può essere ordinato solo a una beatitudine di indole intellettuale: « Quello che vi è più perfetto negli esseri intellettuali è l'operazione dell'intelligenza con la quale in qualche maniera si impossessano di tutte le cose. Per cui la beatitudine di ogni essere intellettuale consiste nell'intendere »<sup>49</sup>. Perciò vera beatitudine consiste nell'appagamento della natura spirituale. E tale appagamento deve essere realizzato perché ha la sua radice nel desiderio naturale, cioè appartiene al piano nativo dell'essere: « Consistendo l'ultima beatitudine dell'uomo nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato in nessun modo può conoscere l'essenza di Dio, o mai raggiungerà la beatitudine o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. Ciò che è contrario alla fede. Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa è perfetta in quanto raggiunge il suo principio. Parimenti (tale sentenza) sconfina anche dalla ragione, perché nell'uo-

<sup>47</sup> G.C. VENDRAME, *Orizzontalismo/Verticalismo*, in *NDS*, p. 1112.

<sup>48</sup> *S.Th.*, I, q. 26, a. 1.

<sup>49</sup> *S.Th.*, I, q. 26, a. 2.

mo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa... Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale »<sup>50</sup> e l'uomo perderebbe il senso della propria esistenza. Il desiderio della felicità, appartenendo al piano nativo dell'essere umano, non può essere reso vano, in quanto « un desiderio naturale, essendo un atto che rivela la finalità dell'essere, non se ne può negare il valore, senza negare che il moto naturale verso il suo fine sia ad esso essenziale: il che è inconcepibile »<sup>51</sup>. E questo è vero anche se il fine unico naturale dell'uomo è costituito dalla beatitudine divina che « sorpassa i limiti e la capacità della natura »<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> *S.Th.*, I, q. 12, a. 1.

<sup>51</sup> P.J. WEBERT, *L'âme humaine*, p. 395 s.

<sup>52</sup> *S.Th.*, I, q. 23, a. 1.