

L'ESISTENZA UMANA COME AUTOCOSTRUZIONE DELL'UOMO

CARLO LAUDAZI

Col presente tema intendiamo sviluppare il discorso sui temi fondamentali di antropologia teologica, iniziato alcuni anni fa proprio sulla Rivista "Teresianum"¹. La presente riflessione prende in considerazione il piano dinamico, cioè il cammino che l'uomo deve percorrere per giungere alla piena realizzazione o costruzione di sé. Se con i temi precedenti abbiamo analizzato ciò che l'uomo è, cioè abbiamo presentato gli elementi costitutivi essenziale che formano la sua struttura ontologica, con il presente tema vogliamo illustrare ciò che l'uomo è chiamato a diventare. Infatti, mentre sul piano oggettivo l'uomo non è responsabile di ciò che è, in quanto gli è donato di essere, e ciò che è, lo è per grazia, sul piano dinamico-esistenziale, invece, il suo divenire dipende completamente da lui, in quanto è stato voluto e provveduto per essere affidato completamente a se stesso.

Tuttavia il vero obiettivo delle nostre riflessioni non è tanto l'analisi dell'aspetto psicologico quanto il *concetto teologico* dell'esistenza umana, che pensiamo debba consistere nel significato di autorealizzazione o autocostruzione dell'uomo.

Bisogna aggiungere subito che l'uomo, in quanto essere ontologicamente relazionale, si realizza veramente quando si auto-costruisce come persona, il che implica il dato essenziale della libertà, senza la quale appunto all'uomo non è possibile nessuna decisione, nessuna risposta e nessun impegno di fedeltà. Dell'autocostruzione dell'uomo come persona ci riproponiamo di trattare con un intervento successivo.

Ora rivolgiamo l'interesse alla scoperta del concetto teologico dell'esistenza umana. Per il conseguimento di questo obietti-

¹ *Dimensione teologica dell'uomo*, in "Teresianum" II (1986), 287-317; *Dimensione cristiana dell'uomo*, in "Teresianum" I (1986), 53-77; *L'uomo nel progetto di Dio*, in "Teresianum" II (1988), 339-373.

vo scegliamo la dimensione della «storicità», che ci permetterà, attraverso l'insegnamento della rivelazione prima e mediante la riflessione teologica poi, di cogliere il concetto teologico dell'esistenza umana come autocostruzione dell'uomo.

Però, prima d'inoltrarci nell'ambito dell'antropologia teologica, vogliamo dire sotto quale aspetto intendiamo parlare dell'esistenza umana. Del termine *esistenza* si danno diversi significati; che vanno da un significato generale che la indica come un modo di essere determinato o determinabile, ad un altro che la considera come un modo di essere reale o di fatto, cioè di ciò che in realtà è o sussiste, e in fine a quello che la considera come un modo proprio e specifico di essere dell'uomo. Prendiamo in considerazione quest'ultimo, cioè come modo di essere dell'uomo nella sua concretezza storica, quindi nel rapporto con se stesso, con Dio, col mondo e con i propri simili. Quest'ultimo significato è proprio della filosofia *dell'esistenzialismo*. Chi, in verità, ha identificato l'esistenza col modo specifico di essere dell'uomo, è stato Kierkegaard, che indicò come strumento per l'analisi dell'esistenza il *concetto di possibilità*. Di fatto, Heidegger, il più importante rappresentante dell'esistenzialismo, definisce l'uomo come *poter-essere*: cioè come essere proiettato senza interruzione alla ricerca della successiva possibilità fino a raggiungere la sua totalità. A noi interessa il concetto di esistenza come modo di essere proprio dell'uomo, e la dimensione della storicità per l'analisi dell'esistenza umana, non per dare uno spessore teologico all'infinito ricercare nuove possibilità, ma per mettere a fuoco la fundamentalità costitutiva del carattere di *divenire* dell'uomo come essere esistente, e per comprendere il significato dell'esistenza umana come autocostruzione dell'uomo.

INSEGNAMENTO BIBLICO

Oggi ci si rende conto che, per affrontare il tema dell'esistenza umana e soprattutto coglierne il significato teologico bisogna imboccare la via della «storicità» umana. Ma bisogna ammettere che una tale visione non possiamo pretenderla dal mondo biblico, in quanto la coscienza e la tematizzazione della storicità umana è una conquista del pensiero occidentale dell'età moderna. Questo fatto, però, non rende superfluo lo sforzo di cercare nel mondo biblico giudaico-cristiano indicazioni che

permettano di comprendere l'uomo come realtà non compiuta ma in permanente tensione di sviluppo.

1. Antico Testamento

Nell'AT esiste una rete di intuizioni e di sviluppi dottrinali, che offrono la possibilità di comprendere l'esistenza umana come una realtà non già compiuta ma in permanente farsi o divenire, di cui l'uomo deve sentirsi artefice responsabile. Fanno al nostro caso soprattutto la concezione ebraica del tempo, il tema della creazione, la categoria del cammino, l'importanza delle promesse di Dio per il destino del popolo israelitico.

La concezione ebraica del tempo

Gli odierni studi esegetici invitano a parlare al plurale più che al singolare; per cui nel mondo biblico ebraico sono presenti non una ma diverse concezioni del tempo. S'incontrano, perciò, la concezione ciclico-ripetitiva, lineare ripiena ed escatologica.

La concezione *ciclico-ripetitiva* del tempo è presente anche nella mentalità ebraica. Anche per gli ebrei il punto di partenza dell'ermeneutica è la ferrea legge dei cicli naturali. Dalla Bibbia infatti apprendiamo che essi celebravano la nuova luna², l'anno solare³, il giorno e la notte, la pasqua dei nomadi in primavera⁴. La periodicità ciclica emerge anche dalla successione delle grandi feste: gli azimi in primavera, all'inizio della messe dell'orzo⁵, l'offerta delle primizie e del primo covone⁶. Anche Qohelet presenta «nel monotono riproporsi del tempo frammentario ed uguale, il carattere ciclico, inesorabile, del destino effimero dell'uomo, con toni che richiamano l'antico fatalismo dell'eroe finalmente acquietato, Ghilgames, ed anche di gran parte del pensiero greco, soprattutto stoico»⁷.

La mentalità ebraica, però, apporta due correzioni alla con-

² 1 Sam 20,5

³ Am 8,5; Is 1,13.

⁴ Es 12.

⁵ Es 23,15; Dt 16,8.

⁶ Lv 23, 10ss.

⁷ BOSCHI B., *Tempo, storia e festa nella Bibbia*, in SacDot, 23 (1978) q. 87, p. 186.

cezione ciclico-ripetitiva. La prima consiste nell'introdurre la netta distinzione tra la ripetitività e la trascendenza, per cui il tempo non viene considerato come alcunché di sacro, ineluttabile, anzi è sottoposto ad un processo costante di demitizzazione ed è stimato un semplice prodotto di Dio, a cui rimane interamente soggetto. Nell'AT risulta infatti che, tanto i ritmi della natura, quanto l'avvicendamento del giorno e della notte, il movimento degli astri e il ritorno delle stagioni sono fissati da Jahvé⁸. L'altra correzione consiste nell'immissione della «attualizzazione» nella ripetitività. Per cui gli eventi storici passati sono resi presenti grazie alla memoria, messa in atto dalla celebrazione della festa. Una dimostrazione la si scorge nella celebrazione del rito pasquale descritta in *Es* 12,1-2.11-14.21-27.

Attraverso la demitizzazione del tempo e l'immissione dell'«attualizzazione» la mentalità ebraica si aprì alla concezione *lineare del tempo*. E vi giunse sostituendo la convinzione comune a tutta l'antichità del tempo cosiddetto «pieno» con la propria convinzione della dipendenza assoluta del popolo eletto dall'iniziativa storica di Jahvé. Cioè, sia per gli antichi che per gli ebrei era inconcepibile un tempo staccato e indipendente da un avvenimento: un tempo senza avvenimento sarebbe un tempo vuoto. Però, gli avvenimenti se dagli antichi erano considerati i cicli della natura e le costanti dell'esistenza umana, dagli ebrei erano visti nell'ottica della storicità. Il passaggio dal piano cosmico a quello storico è avvenuto grazie all'esperienza e alla consapevolezza del popolo israelitico di essere diventato popolo di Dio in virtù degli interventi salvifici di Dio a suo favore. Conscio di questo fatto, Israele caricò le celebrazioni di un significato e di un contenuto del tutto nuovi, e le trasformò in memoriale delle grandi gesta operate da Dio nella sua storia.

La storicizzazione produsse la visione «lineare» del tempo. Però, la concezione ebraica della linearità della storia si mantiene del tutto diversa da quella della coscienza moderna, perché Israele «non abbandonò mai l'idea fondamentale che vi era una storia solo in quanto Dio aveva riempito il tempo con le sue opere ed il suo governo»⁹. Quindi, è la costante apertura a Dio che conferisce pienezza di significato al tempo; esso risulta, così, un

⁸ Cf. *Gn* 1,5; 1,14; 8,22.

⁹ VON RAD G., *Teologia dell'AT*, vol. 2, Paideia, Brescia 1974, p. 133.

insieme di *kairói* contrassegnati dall'obbedienza alla signoria di Dio.

È nella *visione escatologica* che la concezione ebraica del tempo raggiunge il vertice. A questa visione ha contribuito in modo determinante la predicazione dei Profeti. Con essi il baricentro viene spostato dal passato al futuro. La storia del popolo israelitico si configura, così, come un continuo unitario dello sviluppo delle relazioni tra Dio e lui. L'appello continuo alla fedeltà all'alleanza produce una solida speranza, che diventa fonte di coraggio per sopportare i tragici avvenimenti dell'esilio e per attendere l'intervento nuovo e decisivo di salvezza da parte di Dio.

La vicenda d'Israele, fondata e sostenuta dai continui interventi salvifici di Dio, permette di capire che non solo il popolo ebraico ma l'intera umanità è il popolo di Dio in cammino nel tempo, verso un futuro inedito, atteso dall'opera di Dio, dipendente, però, da quanto l'umanità stessa va facendo nel presente e nel passato¹⁰.

Il tema della creazione

La narrazione della creazione, nelle due redazioni, sacerdotale la prima e jahvista l'altra, illumina la teologia umana e mette in evidenza la situazione d'incompiutezza della realtà creata. La prima (*Gn* 1-2,4) presenta un mondo desacralizzato, la cui creazione emerge come l'inizio di una serie di avvenimenti tutti convergenti verso l'alleanza. Le opere fatte da Dio appaiono in una conseguenza progressiva che culminano nel settimo giorno: il sabato. Da ciò appare che *Gn* 1 non pensa ad un inizio «compiuto», ma alla perfezione come compimento dell'opera creativa. Questa narrazione evidenzia il carattere costruttivo del tempo e l'attività di Dio come lavoro sul mondo. In essa non c'è traccia dell'esaltazione del passato, alcunché che faccia pensare alla sacralità del momento originario, c'è piuttosto «un vigoroso invito a comprendere il tempo come l'asse di una marcia ascensionale. Il tempo appare necessario all'uomo per compiere la sua vocazione»¹¹.

¹⁰ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 194.

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA J.L., *L'altra dimensionc. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, p. 42.

La narrazione jahvista mette in forte spicco l'attività lavorativa di Dio e la responsabilità costruttiva dell'uomo. Narra infatti che Dio creò il cielo e la terra e che plasmò l'uomo con una attività simile a quella del vasaio¹². Descrive il lavoro di Dio di piantagione nel giardino dell'Eden in modo simile a quello fatto da un agricoltore; nello stesso tempo riporta il comando di Dio all'uomo di impegnarsi nel medesimo lavoro: «il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden perché lo coltivasse e lo custodisse»¹³.

L'immagine del cammino

Con tale immagine l'AT esprime l'esigenze dell'alleanza. Osservare ed essere fedeli all'alleanza ha, per il credente ebraico, il significato di camminare per i sentieri di Dio. Infatti, l'antico semita è un nomade, al quale niente è più familiare della strada o del sentiero. Ad Abramo viene chiesto di «lasciare» la sua terra per avventurarsi verso un paese straniero fidandosi solamente della promessa di Jahvé¹⁴. La liberazione del popolo avviene mediante l'«uscita» dall'Egitto e il suo inoltramento in una via lunga e difficile: quale quella del deserto¹⁵. Anche quando avrà raggiunto la terra promessa il popolo dovrà «camminare nelle vie del Signore»¹⁶.

La promessa divina e il destino d'Israele

Il destino d'Israele è legato intrinsecamente alla promessa divina. E tutti i temi teologici che abbiamo incontrato finora spingono a considerare la storia d'Israele all'interno del quadro della promessa divina e del suo adempimento. L'esistenza stessa d'Israele è fondata nella promessa abramitica: «è Dio stesso a fondare e ad interpretare la posizione privilegiata del popolo eletto, il senso e il fine della sua storia e della storia del mondo in generale, entro il quadro più ampio di una promessa divina che si estende ai tempi futuri (Gn 12,1-3)»¹⁷. L'intero arco della

¹² Gn 2,4; 2,7.

¹³ Gn 2,15.

¹⁴ Gn 21,1-5.

¹⁵ Es 13,17-18.

¹⁶ Sal 128,1

¹⁷ GROSS H., *Lineamenti dell'escatologia dell'AT e del primo giudaismo*, in *Myst. Sal.*, vol. 11, p. 194.

storia del popolo eletto appare come un cammino tutto proteso verso il compimento della divina promessa. Il cammino della promessa si snoda per tappe e assume la configurazione di una dilatazione graduale della promessa divina. E questa, spingendo sempre più al futuro e conferendo al tempo un mèta, conferisce al cammino del popolo la fisionomia di autentica storia.

Ognuna delle tappe è caratterizzata da un'aspetto particolare. Nella prima tappa l'aspetto caratteristico è dato dal giuramento di Jahvé ad Abramo, sul quale si fonda l'inizio della storia d'Israele. E' un giuramento che all'obbligo di fedeltà da parte di Dio esige la fiducia assoluta da parte di Abramo. La seconda tappa è caratterizzata dall'esperienza dell'esodo, cioè dalla liberazione e dall'uscita del popolo eletto dall'Egitto. La liberazione del popolo s'intreccia con l'intervento divino della vocazione di Moisé. La terza tappa è contrassegnata dall'elemento della regalità messianica d'Israele. Il centro di questa fase è costituito dalla parola di Dio rivolta al re Davide per bocca del profeta Natàn¹⁸. La promessa divina di rendere fermo per sempre il trono di Davide fonda e dà inizio al messianismo regale. La quarta tappa spicca per la predicazione profetica, rivolta al popolo che è sottoposto a prove laceranti e angosciose. I profeti invitano a superare la tentazione riguardante la speranza, cioè e a considerarla non distrutta, ma solo nascosta¹⁹. Invitano a considerare il castigo soltanto come un fatto passeggero e a tendere verso un «futuro»²⁰. L'ultima tappa si distingue per la visione apocalittica descritta dal libro di Daniele. Essa nasce in un periodo di nero pessimismo e tende a presentare una nuova prospettiva in cui la speranza assume una forma profondamente innovatrice. In tutto si vede la presenza attiva di Dio che promette di dar vita a un mondo nuovo e migliore.

2. Nuovo Testamento

Anche dal NT ricaviamo la convinzione che l'esistenza appare come una realtà in permanente tensione verso il definitivo compimento. A tutta la vicenda di Gesù, infatti, fa da sfondo la

¹⁸ 2 Sam 7,10.

¹⁹ Is 8,16ss.

²⁰ Ger 29,11; 31, 17.

storicità della condizione umana e il suo carattere provvisorio e finalistico. La conferma di ciò ci viene dalla concezione neotestamentaria del tempo e dalla interpretazione della vita come «cammino o pellegrinaggio» verso la completezza.

Concezione del tempo

A differenza dell'AT, nel Nuovo si nota una vigorosa soppressione della concezione ciclica del tempo e si evidenzia l'identificazione del compimento della storia con gli eventi della vita, morte e risurrezione di Gesù. La visione del tempo presentata dal NT, risulta essere una visione in cui il tempo mondano appare proiettato ineluttabilmente verso il futuro che lo farà essere per sempre. Per Marco gli ultimi giorni saranno caratterizzati dall'oscuramento del sole e della luna e dalla caduta degli astri²¹. Da ciò risulta che il tempo mondano è in balia di Dio, e che esso si tramuta in vera storia solo per le scelte di Dio e non dell'uomo. E l'uomo fa vera storia solo quando aderisce, nella fede, alle scelte storiche di Dio. «Fede significa che non si crede più al proprio tempo ed al tempo proprio del mondo, come se essi potessero garantire il futuro, bensì che ci si pone nel tempo che si apre all'amore di Gesù Cristo. In questa fede avviene il distacco da ogni tempo di autoaffermazione, autosicurezza, autoesaltazione, in parole ed azione. In questa fede, l'uomo abbandona la nave apparentemente sicura del tempo proprio, e va sul mare apparentemente insicuro dei tempi di Dio, sostenuto soltanto dalla piccola parola "vieni", dietro la quale sta il Signore onnipotente»²².

Nella stessa predicazione di Gesù risulta esplicitamente l'annullamento della concezione ciclica del tempo. Gesù, infatti, all'inizio del suo ministero pubblico afferma chiaramente: «il tempo è compiuto, e il Regno di Dio è vicino» (Mc 1,15). «Con lui la fine del tempo che cancella una volta per sempre la leggenda del tempo eterno perché ciclico, interessa non più il futuro ma il presente; grazie a lui il tempo ha raggiunto la propria pienezza ed attende solo di estendersi all'intera umanità... A

²¹ «Il sole si oscurerà e la luna non darà più splendore e gli astri si metteranno a cadere dal cielo e le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte» Mc 13,24-25; cf. 2Pt 3,10; 1Tm 6,14-15.

²² SCHLIER H., *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, pp. 84-85.

causa di Gesù, il tempo presente è ormai "tempo intermedio", od era escatologica in atto di realizzarsi»²³.

Vita peregrinante

L'immagine di uomo, descritta dal NT, è un'immagine di uomo itinerante. Tale aspetto dall'esistenza cristiana può essere allargato all'intera esistenza umana, e perciò tale immagine esprime molto bene la dimensione essenziale non solo del cristiano ma di ogni uomo.

La caratteristica fondamentale del discepolo, infatti, è proprio quella di andare dietro al Signore, di seguirlo «ovunque egli vada» (cf. *Ap* 14,4). E la vita della comunità cristiana ha tutte le prerogative di un pellegrinaggio, poiché i cristiani benché vivano nel mondo «non sono del mondo»²⁴. Perciò, essere cristiani comporta ripetere nell'oggi della propria esistenza l'esperienza amara dell'esodo, esempio ed ammonimento per tutti²⁵.

La visione del cristiano tratteggiata dal NT, è la visione di un uomo mai arrivato, di uno che corre in avanti nella sua marcia verso la perfezione, di uno che aspira incessantemente a raggiungere, in virtù dello Spirito Santo, la statura perfetta di Cristo²⁶. «Così, nel nomadismo esistenziale del credente, l'uomo riconosce l'esplicita rivelazione della propria fisionomia di perpetuo pellegrino in cammino verso la propria patria»²⁷.

APPROFONDIMENTO TEOLOGICO

Il dato fondamentale che abbiamo ricavato dal messaggio biblico è la conoscenza dell'esistenza dell'uomo non come unità compiuta ma come realtà in permanente tensione verso la propria maturazione. Questo dato dà origine a diverse considerazioni di carattere teologico. Anzitutto pone dinanzi al fatto che la situazione esistenziale dell'uomo è caratterizzata da povertà di essere, in secondo luogo rivela l'importanza e la fundamenta-

²³ *Ivi* e s.

²⁴ *Gv* 17,16.

²⁵ *1Cor* 10,11.

²⁶ *Ef* 4,13.

²⁷ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 214.

lità della dimensione della storicità dell'uomo e, come conseguenza, l'indispensabilità del tempo, infine esalta la necessità dell'adesione radicale a Cristo come criterio di normatività per il cammino dell'uomo verso l'identità definitiva del proprio io.

1. Tra il già e il non ancora

Ciò che autorizza a considerare l'esistenza umana come autocostruzione dell'uomo è la situazione dell'uomo esistente come essere non già totalizzato, ma bisognoso di «farsi», di «diventare» di camminare fino al raggiungimento della mèta definitiva. L'essere umano si trova ancora nello stato di un germe. Cosicché l'uomo è, ma non ancora come dovrà essere. «Ma il non essere ancora o il semplice potere essere ciò che ancora non è, comportano necessariamente una povertà di essere»²⁸. E l'uomo, tra gli esseri creati, è quello che è più povero di essere. Il Metz scrive «la nostra povertà è tanto estesa che noi siamo di tutte le creature le più povere, le meno già finite»²⁹. Ora, il compito di portare a compimento o a totalizzazione l'essere umano è affidato interamente all'uomo; è lui e solo lui responsabile della sua crescita, del suo «farsi». «Per farsi davvero, l'uomo deve anzitutto sapere prendere atto della propria povertà di essere. Deve imparare a riconoscersi perennemente incompleto, bisognoso di crescita; deve indursi a non chiudere i cantieri della sua crescita prima del tempo, ossia prima della morte, e continuare a lavorarsi sino all'ultimo respiro, e non ritenersi mai sufficientemente maturo o arrivato»³⁰.

Abbiamo ricordato che sul piano dell'essere l'uomo non esiste come unità compiuta, «ma come un germe in tensione verso la propria maturazione... L'uomo concretamente esistente nella vita... è *homo viator*, creatura in via, per strada, in cammino verso la patria della propria stabile identità.

L'unità dei diversi che caratterizza l'uomo include anche la compresenza di un dono e di un compito, di un dato e di un posto, di un oggettivo nativo e di un soggettivo di appropriazione...

²⁸ GOZZELINO G., *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, ELLE DI CI Leumann, Torino 1985, p. 264.

²⁹ METZ J.B., *Povertà nello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, p. 33.

³⁰ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 264.

La sua struttura nativa sussiste unicamente nella modalità del divenire, ossia non affatto nella forma di una staticità... bensì nella forma di un dinamismo che costruisce la propria definitività nell'obbedienza a Dio»³¹.

Benché il carattere di *divenire* ci fa pensare, appunto, all'uomo esistente non pienamente realizzato, ma in via, in costante cammino verso la sua piena realizzazione, tuttavia, questo viaggio attraverso le varie e successive possibilità si differenzia radicalmente dalla concezione che l'esistenzialismo fornisce dell'esistenza umana. Infatti per l'esistenzialismo il viaggio verso le successive possibilità è un camminare verso l'infinito mai raggiungibile, e l'unico stop, che ha il significato di liberazione dal faticoso ed estenuante camminare attraverso le successive possibilità, può venire solo dalla morte; per cui, l'uomo, inteso come *poter-essere*, è un essere-per-la-morte. Nella visione della rivelazione, il carattere di *divenire*, sì, ci presenta l'uomo come *viator*, il cui cammino però non è verso la morte, bensì verso patria della propria stabile identità, ben dichiarata ed indicata, che consiste nell'unione con Dio in Cristo; e lo strumento per costruire la propria identità o la via per giungere la propria definitiva pienezza è indicato nell'obbedienza radicale al suo dato oggettivo di essere in Cristo per l'unione con Dio.

2. La dimensione della storicità

Il fatto che l'insegnamento biblico porti a pensare l'uomo come unità non compiuta ma in permanente tensione verso la identità definitiva autorizza a configurare il divenire come aspetto essenziale dell'essere umano. Questa convinzione è rafforzata dal pensiero dei Padri della chiesa. Scrive De Lubach: «Dall'inizio alla fine dell'età patristica, dagli Apologeti del secondo secolo fino ai grandi compilatori che sono, in Oriente, Giovanni di Damasco e, in Occidente, Isidoro di Siviglia, si trova una stessa idea, che si può riassumere come segue. L'uomo non potrebbe avere, appena creato e per il solo fatto della sua creazione, tutta la perfezione che Dio gli destina: poiché se egli l'avesse da sé, sarebbe Dio, e se la ricevesse tutta fatta, questa

³¹ *Ibidem*, p. 187.

non sarebbe che una perfezione in qualche modo materiale, una perfezione subita»³². «Nel pensiero dei Padri la perfezione dell'uomo costituisce non affatto un punto di partenza da mantenere integro ma un punto di arrivo a cui giungere laboriosamente. la verità dell'uomo rappresenta l'esito di un itinerario spirituale sempre aperto, fino alla morte; fino a quando, come dice magnificamente sant'Agostino, "nos ipsi erimus" (*De Civitate Dei*, 22,30), ossia ognuno sarà finalmente se stesso»³³.

La fundamentalità costitutiva del divenire obbliga a scegliere la linea della storicità per la comprensione dell'esistenza umana come autocostruzione dell'uomo. La storia, così, assume il significato di componente costitutiva dell'uomo; questo fatto porta a considerarla come realizzazione dell'esistenza umana, per cui l'uomo si realizza in misura che diventa e si fa storia. «Dire che l'uomo è storia equivale a dichiarare che l'uomo (viatore) per sua natura "è un'essenza che si trova per strada fra essere e divenire, fra passato e futuro", che "l'essere uomo è per ciascuno dono, ma ancora più un compito" da realizzare nel tempo, che "l'uomo non è semplicemente 'finito', ma viene proposto di continuo a se stesso". La storicità consiste "in quella particolare composizione dell'esistenza umana in virtù della quale l'uomo è sempre in cammino tra passato e futuro"»³⁴.

Allora, la storia, per la sua connotazione costitutiva dell'uomo, appare non come realtà preesistente all'uomo, nella quale egli è inserito e s'inserisce per camminare verso l'identità definitiva, ma come ciò che l'uomo è diventato. Il vero progredire, sviluppare, camminare dell'uomo è il «farsi» storia; ed egli diventa, si fa storia mediante le costanti e coerenti scelte, tradotte in azioni quotidiane. L'uomo, quindi, è la sua storia, e questa è vera sua storia quando è attuazione del suo cammino personale verso la piena realizzazione di sé.

La dimensione della storicità, più che a evidenziare la finitezza e la limitatezza, serve per capire che l'uomo terreno esiste come essere che non si possiede interamente fin dal suo primo istante, che non è un esistente «già pronto o bell'e fatto». Ma serve soprattutto a evidenziare che l'essere all'uomo appartiene per

³² DE LUBACH H., *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1980, p. 105.

³³ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 228.

³⁴ Cf. KASPER W., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 45.55; cf. GOZZELINO G., *op. c.*, p. 255.

«*affidamento*», nella modalità della chiamata che sollecita l'accoglienza e l'adesione; rivela che ogni singolo uomo si affaccia sulla ribalta dell'esistenza nella modalità di un «*progetto*», o di una realtà in avanti, oltre se stessi, in direzione di una identità già abbozzata e tuttavia non ancora attuata³⁵. «L'essere storico significa che l'uomo può e deve raggiungere la sua autodefinizione nel tempo o non significa nulla»³⁶.

La storicità evidenzia alcune caratteristiche che risultano fondamentali per cogliere il giusto significato teologico dell'esistenza umana. Anzitutto mette in chiara luce il netto scarto tra il «nativo» e il definitivo; ciò significa che l'uomo entra nell'esistenza non già fatto ma ancora da fare. E l'uomo, creato secondo la rivelazione sul modello di Gesù, «si farà», realizzerà la sua pienezza, modellandosi su di lui sino alla misura destinata a definire la sua singolarità. Come seconda caratteristica scaturisce la necessità assoluta del criterio di normatività che il nativo riveste per il cammino verso il definitivo. Questo perché la fisionomia dell'uomo, benché sia semplicemente delineata, esiste realmente già dagli albori della sua vita. «Come sul piano genetico la creatura è in grado di svilupparsi unicamente a partire dal fondamento del corredo cromosomico che la definisce quale ovulo fecondato, tanto che una lesione di quel corredo la trasformerebbe in un mostro, così sul piano della costruzione dell'io definitivo essa si realizza autenticamente solo intensificando il legame nativo che la vincola a Gesù Cristo. L'uomo possiede la capacità di inverarsi o di distruggersi, ma sempre a partire dal «qualcosa» (nel caso, dal vincolo con il Risorto) che gli consente di esistere e che egli, al pari del suo essere e quale motivazione del suo essere, non ha posto ma semplicemente trovato. Il «da farsi» dell'uomo suppone sempre il «già fatto» e procede da esso»³⁷. Una terza nota essenziale è costituita dalla temporalità che, data la sua importanza, merita un discorso a parte.

³⁵ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 255.

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1981, p. 313.

³⁷ GOZZELINO G., *op. c.*, p. 256s.

La «indispensabilità» del tempo

La «indispensabilità» del tempo risulta dal fatto che l'uomo esiste non come realtà compiuta ma come germe in tensione verso la propria maturazione. Tale situazione configura il tempo come realtà che offre all'uomo le possibilità per realizzare il passaggio dall'abbozzo all'opera completa di se stesso. Cioè, l'uomo riesce a designare i tratti del suo volto fino alla definizione definitiva proprio attraverso le potenzialità offertegli dal presente, inteso come pienezza del passato e apertura del futuro. Il presente si presenta con il significato di coronamento o di pienezza del passato, in quanto eredita e accoglie dal passato le potenzialità che offre all'uomo per la costruzione di sé. «Il corso della vita (per quanto non in totalità, data la costante presenza della imprevedibilità) influisce in maniera determinante sul presente. In ogni istante, il singolo, le comunità, i popoli raccolgono realmente, ben oltre la consapevolezza che possono avere, i frutti del passato proprio e degli altri, e si trovano abilitati ad entrare in modo proporzionalmente ricco e promettente nel futuro che incalza»³⁸.

Il tempo ha consistenza di realtà in cui l'uomo compie il pellegrinaggio verso il proprio compimento. Il presente, passato e futuro rappresentano, così, la successione delle possibilità che accompagnano il suo avvicinamento alla propria pienezza; essi formano una trilogia caratterizzata da una logica intrinseca cioè da un movimento che è cambiamento nella continuità. Il presente è comprensibile come attualizzazione del passato, come suo inserimento nelle nuove situazioni e adattamento ad esse, e anche come suo arricchimento: può essere considerato come il perché o la ragione del passato. Il quale non è un qualcosa che è semplicemente già accaduto, ma un qualcosa che è accaduto in proiezione del presente: la sua caratterizzazione è di essere passato del presente, in quanto il presente è la sua mèta, ma il presente attualizza e arricchisce il passato in quanto c'è un futuro che rappresenta la definitività del passato e del presente.

Per questo possiamo dire che nella vita dell'uomo svolgono un ruolo decisivo tanto l'eredità del passato quanto la spinta del futuro. Tuttavia il primo fatto è subordinato al secondo, poiché

³⁸ *Ibidem*, p. 257.

se è vero che nulla si compie a prescindere dal passato e che tutto si attua nel presente, è pur vero che il futuro finalizza le tre componenti della durata terrena. Da questa angolazione, la vita umana appare come la realtà che attua e si attua in un permanente cambiamento nella continuità: il cambiamento è causato dal vincolo del presente col futuro, e la continuità è espressa dal legame del presente col passato. «L'uomo è un passato che vive il presente e si proietta sull'avenire»³⁹. Da tutto ciò si ricava con chiarezza che l'uomo è contraddistinto da una struttura ontologica essenzialmente aperta, che non gli permette di essere pienamente se stesso prima del termine della vita terrena. Paradossalmente la morte si configura come il "top", il compimento dell'avvicinamento verso la meta definitiva, e anche come lo "stop" del farsi dell'uomo e del suo passaggio dall'abbozzo all'opera completa di sé.

Tempo-storia

La dimensione della storicità non solo esalta l'indispensabilità del tempo ma postula anche il rapporto intrinseco tra il tempo e la storia. La ragione di tale indissolubilità sta nel fatto che la storia è il tempo «significato», messo a frutto. Il tempo senza frutto, vuoto di significato è tempo fallito, tempo senza storia. Da qui si evince che tempo e storia non vanno considerati come due realtà separate, ma come dimensioni l'una dell'altra: il tempo è fruttuoso quando diventa storia, e la storia è il tempo caricato di significato. Per cui esiste vera storia dove esiste vero tempo; là dove subentra il tempo fallito, scompare la storia autentica. Il rapporto tra tempo e storia è paragonabile al rapporto esistente tra materia e forma di un'opera d'arte. La materia (pietra, marmo, note, colori) può essere assimilabile al tempo, la forma conferita dal lavoro dell'artista e assimilabile alla storia.

Di per sé, il tempo, al pari della materia, è carico di promesse ma anche irto di limiti. Possiede una logica intrinseca che antecede l'opera umana e la orienta in una certa direzione anziché in un'altra, pur lasciandole un sorprendente margine di libertà. Non soggiace a violenze senza ritorsioni e vendette. Si autentica quando passa dal possibile al reale.

³⁹ CHAUNU P., *La Mémoire et le Sacré*, Calmann Levy, Paris 1979, p. 153.

La storia, al pari della forma, suppone il tempo e si fonda sulle sue virtualità. Essa nasce dall'assenso originale e inventivo della libertà umana ai significati insiti nel tempo. Si annulla quando tenta di sovrapporre su di essi degli intenti diversi ed autonomi. Rappresenta l'autenticazione del tempo⁴⁰. Da ciò scaturiscono alcuni corollari.

Anzitutto, come ha insegnato il discorso biblico, il tempo può trasformarsi in storia solo perché «pieno», cioè solo se è «riempito» di fatti o gesti salvifici divini. In secondo luogo, come la storia è inseparabile da Dio, così è inseparabile anche dall'uomo. La storia e l'uomo si appartengono. La prima si svelerà solo quando si renderà manifesta la verità dell'uomo. «La storia non ci è presentata come un oggetto datoci da conoscere e da contemplare dal di fuori. Non disponiamo di un belvedere da cui poterla considerare per sistamarla in formule. Noi siamo inseriti nel suo tessuto e trasportati dal suo flusso, volta a volta passivi ed attivi, poiché la subiamo quanto la creiamo. Non possiamo conoscere la storia perché essa non è ancora scritta»⁴¹. La storia, così, può essere presentata come un campo di tensione tra due poli, che procede in forma dialogica. Di fronte a questa struttura della storia, il credente poggia sulla certezza della sua fede sulla vittoria finale del bene, è alieno perciò dalla concezione del progresso e continuo dell'umanità, ma si concentra sulle possibilità presenti che Dio offre, e rifugge tanto dalla restaurazione quanto dal fissarsi utopico del futuro; fa suo punto di partenza la pazienza intesa come capacità di attendere il momento propizio stabilito da Dio.

3. Costruirsi nell'obbedienza a Cristo

Sopra abbiamo visto che la dimensione della storicità ha messo in chiara luce il netto scarto tra il nativo e il definitivo, riconoscendo al primo la funzione di normatività nel cammino verso la definitiva maturazione. Ora sappiamo dalla divina rivelazione che la relazione a Cristo costituisce il piano nativo dell'uomo: abbiamo infatti più volte ricordato che l'uomo, essendo un essere in Cristo, è definibile in rapporto a Cristo. La relazio-

⁴⁰ Cf. GOZZELINO G., *op. c.*, pp. 260-261.

⁴¹ MARROU H.I., *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979², p. 72.

ne a Cristo forma *l'esistenziale* costitutivo essenziale anche dell'esistenza umana, perciò le compete il criterio di normatività di tutte le scelte e decisioni che l'uomo prende nella sua vita. La costitutività oggettiva della relazione a Cristo deve necessariamente «normare» il lavoro dell'autocostruzione dell'uomo, del suo «farsi» storia, del suo impegno di conferire il carattere di storia al suo tempo riempiendolo di scelte significative e coerenti con ciò che egli è. Il perché o la spiegazione della relazione a Cristo come criterio normante e il riferimento obbligatorio a lui per ogni decisione dell'uomo la possiamo trovare solo all'interno dell'eterno progetto di Dio sull'uomo.

Conosciamo dalla divina rivelazione che l'uomo è stato voluto dalla liberissima e gratuita iniziativa divina come essere ed esistente in Cristo con lo scopo di affidargli la realizzazione di sé e di farlo responsabile della propria costruzione. Dio, cioè, con decisione irrevocabile, non solo ha stabilito di volere l'uomo in Cristo, ma di volerlo per essere affidato a se stesso, così da essere autore della propria realizzazione. Questo spiega o fa capire anche il perché Dio in Cristo lo abbia provveduto della coscienza e lo abbia reso partecipe della sua libertà. Ma di questo parleremo in un altro intervento. Qui vogliamo considerare più da vicino il carattere costitutivo della relazione a Cristo per la costruzione dell'esistenza umana.

La decisione divina di volere l'uomo in Cristo e di farlo esistere in lui costituisce la vera ragione del carattere costitutivo essenziale della relazione dell'uomo con Cristo. Il carattere costitutivo della relazione esige la dipendenza da Cristo in modo così vincolante e necessaria che senza di essa l'uomo non avrebbe senso e né potrebbe dare significato positivo alla costruzione delle sue esistenze.

La dimensione storica, alla luce di quanto detto sopra, oltre a far cogliere lo stato d'incompiutezza e del divenire dell'uomo, è servita anche a farci capire che il vero significato della storia non sta nell'essere una registrazione dei fatti ma nell'essere sorgente e creazione dei fatti. La storia, quindi, non è un qualcosa che esiste fuori dell'uomo, ma un qualcosa che viene fatto dall'uomo e attraverso il quale l'uomo «si fa». Fare vera storia vuol dire riempire il tempo della costruzione dell'esistenza di fatti significativi, che sono tali se sono attuazione di quelle possibilità che l'uomo ha ricevuto dal suo presente di credente in Cristo. Ma il fatto storico per eccellenza, che costituisce il dato ontologico-oggettivo, è proprio il suo esistere in Cristo. Ciò fa capire

che Cristo è la rivelazione del senso e del significato della storia dell'uomo, cioè colui che, con il suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione rivela il senso e il valore dell'esistenza umana. E non solo questo. Poiché il carattere costitutivo della relazione a Cristo rimanda a Lui non solo come riferimento morale obbligatorio per il comportamento dell'uomo ma obbliga a pensare la storia dell'uomo non senza la storia di Cristo; ed è talmente intessuta con quella di Cristo, da poter essere considerata come storicizzazione dello sviluppo del rapporto personale con lui: è possibile dire che la storia dell'uomo è storia di Cristo, cioè, è dare la dimensione storico-temporale al quel Gesù che, in quanto risorto, è ora nella situazione metastorica e atemporale; e questo si verifica quando l'esistenza umana è «riempita» e resa significativa mediante la costante adesione dell'uomo a Cristo e la traduzione di ciò in atti quotidiani. Il diventare o il «farsi» dell'uomo è un diventare se stesso, solo se egli diventa o si fa in Cristo; e la relazione è talmente intrinseca da dover dire che il diventare dell'uomo è un diventare «Cristo», cioè un esenzializzare, manifestare, conferire consistenza storica al dato oggettivo o al suo essere ed esistere in Cristo.

La dimensione storica se fa comprendere l'esistenza umana come «farsi» o come avvicinamento dell'uomo verso la mèta definitiva, fa anche comprendere che la identità finale non può essere raggiunta dall'uomo mediante acquisizione o conquista di qualcosa che è al di fuori di sé ma come sviluppo di ciò che costituisce il suo «dato» oggettivo che è appunto il vincolo nativo che lo lega a Cristo. Quindi, l'uomo costruisce se stesso solo a partire dal vincolo con Cristo che gli consente di esistere. Tale prospettiva configura Cristo non come semplicemente il modello a cui riferirsi o da ricopiare, ma come realtà da incarnare, anzi come l'unica realtà che designa e caratterizza i lineamenti del volto dell'uomo e definisce l'identità finale e piena del suo «io».

Se il tempo dell'uomo, in quanto essere esistente in Cristo, diventa tempo significativo se «riempito» e scandito dai gesti salvifici operati e posti da Dio in Cristo a suo favore, cioè è tempo vero se concepito come realtà ricca di possibilità costruttive e se la storia è tale tempo finalizzato messo a frutto, allora possiamo dire che l'uomo costruisce la propria esistenza e la riempie di «senso» quando riesce a dare concretezza storica alle possibilità costruttive che gli vengono dal suo dato nativo che è costituito dal vincolo che lo lega a Cristo.

Il vincolo intrinseco con Cristo, e che esiste come elemento

costitutivo essenziale e specificante dell'essere umano, acquista la dimensione storica mediante il battesimo; allora, è a partire da questo fatto che l'uomo può «farsi» uomo, può intraprendere il cammino verso l'identità finale; tutto questo significa dare spessore storico al vincolo che lo lega ontologicamente a Cristo. In tale prospettiva, la crescita o la costruzione dell'esistenza umana equivale a incarnare, a storicizzare da parte dell'uomo il proprio rapporto ontologico con Cristo. Tale incarnazione e storicizzazione assume il vero significato di realizzazione dell'esistenza umana se l'uomo «riempie» il tempo con una costante e radicale adesione a Cristo. L'adesione a Cristo non solo esprime visibilmente la dipendenza ontologica da Cristo, ma è anche manifestazione del carattere oggettivo e insostituibile del riferimento a Lui nel comportamento quotidiano, e insieme la via per essere introdotto nel mistero della vita intima di Cristo per diventarne partecipe. Da questa angolazione, possiamo dire che l'uomo, costruisce e dà vero senso alla propria esistenza se la costruisce sul vincolo che lo lega ontologicamente a Cristo ed aderendo a lui, e ponendo «segni» sacramentali con i quali si appropria del mistero pasquale di salvezza e partecipa della vita divina. La storia dell'esistenza umana, quindi, è riempita di senso e cammina verso la piena identità finale se è scandita dai gesti di adesione e dalla posizione di segni che inseriscono e permettono l'appropriazione del mistero salvifico di Cristo.

Tutto questo induce ad una ulteriore ed essenziale affermazione, che la vera via cioè per la costruzione dell'esistenza umana è quella teologale della fede. Perciò, chi ci può introdurre nel vero concetto dell'esistenza umana è la teologia in quanto scienza della fede e della parola rivelata.