

Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi

Roberto Repole*

L'articolo tratta dell'uomo quale appare a partire dal rivelarsi di Dio nella storia. È un tema di spettanza dell'antropologia teologica e da tale prospettiva cercherò di affrontarlo. Dal momento, però, che ho anche frequentato l'Istituto Superiore per Formatori lo affronterò tenendo conto della descrizione che, dello stesso uomo, fa la psicologia della personalità umana, nella consapevolezza della diversità delle discipline, ma anche degli inevitabili punti di contatto. Avrò dunque una doppia attenzione: quella di mostrare, da un lato, i cambiamenti che hanno interessato, specie negli ultimi decenni, l'antropologia teologica¹, e, in concomitanza, quella di accennare almeno a quelli che possono essere degli spunti di riflessione in ordine ad un'indagine psicologica che voglia seriamente tener conto dell'antropologia teologica e in ordine ad un'antropologia teologica che possa essere stimolata dalla psicologia.

Antropologia a due piani e sua debolezza

Ancora alla vigilia del Concilio Vaticano II il modo in cui la teologia occidentale e di scuola trattava il tema dell'uomo era fortemente segnato da una polemica tutta intra-teologica da un lato e dal confronto con la modernità dall'altro. Ma, infine, i due aspetti, vengono ad incrociarsi.

Quanto al primo aspetto, occorre dire che la trattazione teologica dell'uomo ha risentito fortemente della polemica con Baio. Teologo di Lovanio e agostiniano di formazione, vissuto in pieno tempo della Riforma protestante, Baio, proprio per reagire al pessimismo antropologico dei riformati, insiste nel considerare la condizione dell'uomo precedente il peccato originale (condizione «pre-lapsaria») come la condizione di natura innocente. Sinteticamente detto: l'essere umano quale

* Docente di teologia sistematica alla Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, sezione di Torino.

è stato creato da Dio è caratterizzato dalla presenza in sé dello Spirito Santo e dunque dalla relazione con Dio; e questo, Baio lo considera lo stato «naturale» dell'uomo, perché riserva il termine soprannaturale per indicare i doni della grazia che vengono fatti all'uomo dopo il peccato.

È per reagire al pericolo di naturalizzare la grazia, ovvero di leggere in termini «naturali» la relazione dell'uomo con Dio sin dalla creazione, che si reagisce a Baio. E si reagisce, in prima battuta, con una ipotesi di scuola, quella della cosiddetta «natura pura». Secondo tale ipotesi teologica, con «natura pura» si deve intendere quell'uomo che Dio avrebbe potuto ipoteticamente creare senza ordinarlo ad un fine soprannaturale, ovvero senza ordinarlo alla relazione con Lui. Siccome è una ipotesi, è chiaro che non si sta parlando dell'uomo realmente esistente, quello che conosciamo dalla Rivelazione. Si sta parlando di un ipotetico uomo creato da Dio, ma non ordinato ad un fine soprannaturale. Questa ipotesi serve ad evitare il pericolo di considerare come stato «naturale», secondo quanto sosteneva invece Baio, la relazione con Dio in cui l'uomo si trovava prima del peccato originale. Se è vero, in altri termini che, ipoteticamente Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza finalizzarlo alla relazione con Lui, allora se ne deve dedurre che non si può parlare di «stato naturale» per l'uomo realmente esistente e già creato nella relazione con Dio. In altri termini ancora, questa ipotesi di lavoro serve ad esplicitare, nei confronti dei pericoli costituiti da Baio e dalla sua antropologia che, se la creazione è già un dono da parte di Dio, la chiamata e la elevazione alla vita divina è un altro dono ancora. È una ipotesi che serve a salvaguardare la gratuità del soprannaturale, ovvero della chiamata e della elevazione dell'uomo alla vita divina.

Senonché quella che era stata proposta come ipotesi di lavoro teologico, col passare del tempo comincia ad essere presa per realtà. E qui si incrocia il secondo aspetto che influisce sul modo con cui la teologia parla dell'uomo. La modernità tende ad interpretare l'uomo, con i suoi progetti, le sue relazioni, il suo futuro..., in termini di totale autonomia antropologica, mettendo così in crisi la stessa proposta teologica. È anche per rispondere alle sfide della modernità, ma finendo, d'altro canto, per confermarla nei suoi progetti «autonomisti» che la teologia prende a trattare dell'uomo con uno schema a due piani: natura e soprannatura. L'uomo della «natura pura» è perfettamente conoscibile dalla ragione naturale, ovvero dalla ragione moderna che si pensa in modo assolutamente indipendente ed estrinseca rispetto alla fede. È un uomo che, al pari di tutti gli esseri di natura, ha un fine naturale: può trovare nell'orizzonte della sua natura la propria felicità e la propria realizzazione, e lo può fare ricorrendo alle sue sole forze umane. Il ragionamento che giustifica quest'uomo della «natura pura» è tratto dal *De coelo* di Aristotele, secondo cui ogni essere di natura deve avere un fine proporzionato alla sua natura, ovvero realizzabile con le sue sole forze naturali. I teologi della natura pura diranno che se questo vale per tutti gli esseri creati deve valere anche per l'uomo: anche lui deve avere un fine raggiungibile con le sue sole forze umane. A quest'uomo si aggiungerebbe poi quella che, poco per volta, verrà detta la soprannatura: ovvero la chiamata alla vita divina, alla relazione con Dio e la possibilità di realizzarla. Se l'uomo ha un fine naturale, se ha una beatitudine ed una felicità naturali, ha poi un fine, una beatitudine ed una felicità soprannaturali.

Questa impostazione reagisce e, insieme, favorisce la visione moderna. Infatti, salva la gratuità del soprannaturale, ovvero l'assoluta gratuità della chiamata alla vita divina e della elevazione dell'uomo alla relazione con Dio (è un dono diverso davvero dalla creazione), ma finisce per confermare proprio il progetto antropologico moderno, secondo cui l'uomo può trovare una sua felicità e

realizzazione all'interno di questa vita e di questo mondo finiti. Certo, si parlerà ancora di un altro mondo e di un'altra vita, di un'altra beatitudine e di un'altra felicità: ma saranno, a questo punto, qualcosa che si aggiunge dall'esterno ad un uomo che può trovare una sua realizzazione a livello naturale. Tra un piano e l'altro, tra la natura dell'uomo e la vita divina e la comunione con Dio non esiste nessun rapporto intrinseco: esiste, semmai, soltanto una *non repugnanza*. Non ripugna, cioè, all'uomo essere chiamato alla comunione con Dio. Ma «non ripugna» è qualcosa di molto diverso dal dire che l'uomo «desidera» con tutto se stesso la comunione con Dio! Un'antropologia a due piani certamente salva la gratuità del soprannaturale, della chiamata alla vita divina e della realizzazione di tale vita, ma tali realtà risultano talmente gratuite da risultare superflue per l'uomo. Come già accennato, una tale prospettiva antropologica ha contrassegnato la manualistica teologica fino al Concilio Vaticano II e dato che le cose non cambiano in un batter d'occhio, ha segnato anche il modo di parlare teologicamente dell'uomo fino a non poco tempo fa, e a tutt'oggi può essere ancora esplicitamente o implicitamente presente in certi modi di impostare la questione.

L'inconveniente del dualismo in psicologia

Dal punto di vista del rapporto tra antropologia teologica e psicologia, la lettura e la critica di questa impostazione può anzitutto renderci perplessi rispetto a quella impostazione del rapporto che risentisse di un tale dualismo antropologico. Sperando di non semplificare oltremodo le cose, si potrebbe dire che una visione di questo genere è quella sottesa al pensare che la dimensione psicologica e quella spirituale dell'uomo siano totalmente separate e, in fondo, giustapposte l'una all'altra. Da questo punto di vista, la ricerca di una maturità psicologica e quella di una maturità spirituale sarebbero due cammini totalmente diversi, senza possibilità di influsso reciproco; la fragilità psicologica sarebbe esaurientemente illuminata da una lettura che si accontenta di fermarsi a questo livello e, d'altro canto, ogni potenzialità psicologica troverebbe la sua giustificazione e il suo senso a questo livello considerato in se stesso. In uno schema così non si potrebbe neppure pensare che delle virtualità sul piano espressamente spirituale possano essere terapeutiche a livello più specificatamente psicologico o che delle malattie spirituali possano contribuire ad ammalare la psiche. Per non dire del fatto che una tale impostazione è implicitamente all'origine di quelle prospettive psicologiche che propugnano un'autorealizzazione dell'uomo attuabile nel solo orizzonte della natura e forse anche nella negazione del soprannaturale. In altri termini, una proposta psicologica che ragionasse pensando che una cosa è la realizzazione dell'uomo e la ricerca della sua felicità dal punto di vista strettamente psicologico, mentre altra cosa, appartenente ad un ambito decisamente estraneo, è la dimensione religiosa, sarebbe una proposta perfettamente in linea con la prospettiva antropologica dei due ordini. Proprio la critica che da un punto di vista teologico si deve muovere a questa impostazione avvalorava la necessità di pensare la psicologia in un orizzonte interdisciplinare. Infatti, una giustapposizione di natura e soprannaturale non può che ripercuotersi in una giustapposizione delle discipline antropologiche. Una psicologia che, anche se solo implicitamente, si ispira ad un modello dualista fa problema per l'antropologia teologica, soprattutto se quella psicologia si inoltra nella spiegazione della psicodinamica della esistenza cristiana.

L'unico ordine soprannaturale

Per ritornare al discorso espressamente teologico, si deve indubbiamente a Henri de Lubac (gesuita francese che ha vissuto per quasi tutto il secolo XX) il merito di aver mostrato come un tale dualismo antropologico non sia per nulla tradizionale. Artefice, insieme ad altri, di un ritorno alle fonti, de Lubac ha infatti mostrato come per la Scrittura, anzitutto, e poi per la patristica e per il pensiero teologico fino al XVI secolo vale la tesi che l'uomo quale è stato creato da Dio non ha che un unico fine: e tale fine è soprannaturale. Non esistono cioè due finalità, una naturale ed una soprannaturale, ma un'unica finalità soprannaturale. L'uomo quale è stato creato da Dio è un uomo contrassegnato dal desiderio di vedere Dio, della comunione con Lui. Egli desidera Dio con tutto il suo essere. Non compie se stesso se non nel raggiungimento di Dio. L'uomo ha bisogno di Dio per essere uomo.

Ma a questo punto ci si ritrova alle prese con il grande punto in questione: non sarà, questa, una prospettiva che legge in termini di esigenza il dono della vita divina e della comunione con Dio, che invece è dono solo se è assolutamente gratuito? Il punto, che non sfugge alla riflessione teologica di de Lubac, è come giustificare la gratuità del soprannaturale, come giustificare cioè che la chiamata alla vita divina e la conseguente realizzazione, pur essendo l'unico fine dell'uomo, è gratuita; o, ancora, che se la creazione è un dono, la finalità alla vita divina è un dono «altro».

Per farlo, de Lubac ricorre proprio all'analogia del dono. Egli dice che di primo acchito noi possiamo considerare la creazione dell'uomo ad opera di Dio come un primo dono. A questo dono, che è il dono dell'essere, viene fatto un secondo dono costituito dalla finalità soprannaturale, cioè dalla chiamata alla comunione con Dio. È dunque chiaro, stando alla analogia, che se la creazione è un dono, la chiamata alla vita divina è un dono altro, non è in alcun modo un qualcosa di dovuto da parte dell'uomo.

Ma, continua de Lubac, per comprendere fino in fondo e nella concretezza delle cose che cosa significhi che non c'è che un unico fine soprannaturale e che è gratuito, è necessario poi contestare l'analogia del duplice dono, quello di creazione e quello di finalizzazione soprannaturale. Infatti, sostiene il teologo gesuita, è solo per una finzione del pensiero che io posso pensare che la creazione è il primo dono che mi viene fatto: infatti, io uomo non esisto previamente alla creazione. La creazione, cioè, è quel dono assolutamente unico e singolare con cui io sono donato a me stesso. La creazione è la condizione di possibilità che altri doni mi vengano fatti: se non fossi creato, semplicemente non ci sarei come «Io», e nessun altro dono potrebbe essermi elargito. Ma per rimanere all'uomo concreto, occorre contestare anche il secondo corno della analogia, quello che mi ha fatto immaginare che all'uomo prima creato Dio avrebbe poi impresso un fine soprannaturale, il fine della comunione con Lui, della visione beatifica... Perché? Perché nella realtà la finalità è data con la stessa creazione. Detto in altro modo: il mio Io e la mia identità sarebbero semplicemente diversi qualora mi fosse stata data un'altra finalità. Se avessi un'altra finalità sarei molto semplicemente un'altra creatura, un altro genere di uomo.

È vero, dunque, che teoricamente il dono della creazione e quello della finalizzazione soprannaturale sono due doni, l'uno non necessariamente conseguente all'altro. Ma è altrettanto vero che, nella realtà, un uomo creato con un altro fine non sarebbe più l'uomo che realmente conosciamo; quell'uomo non sarei più io. Pertanto

si deve riconoscere che nella stessa creazione dell'uomo già c'è un fine che travalica il naturale, il mondano, il finito, l'immanente... Con una espressione splendida, de Lubac afferma che «*prius intenditur deformis quam homo*»: la deiformità è pensata prima ancora dell'uomo, il fine della vita divina è ciò che determina l'uomo stesso e la ragione della sua creazione!

Ciò che cosa significa? Significa che *l'uomo è un essere paradossale*. Egli è impastato di un desiderio, che è la vita divina, che lo costituisce e lo determina in quanto uomo, nel senso che egli non realizza il suo essere se non realizzando tale desiderio. Ma la realizzazione di tale desiderio travalica le sue possibilità solo umane. Egli desidera con tutto se stesso la vita divina, la comunione con Dio, per essere uomo: ma questo desiderio non è capace di realizzarlo da solo. Detto in altri modi: l'uomo si realizza soltanto con l'ausilio di quanto trascende le sue forze umane. Vive di un desiderio che soltanto Dio, che lo ha posto in lui, può realizzare. Non c'è dunque che un fine ed è il fine soprannaturale. Dio non è una sovrastruttura; la libertà e la dignità umane crescono in maniera direttamente proporzionale alla relazione con Dio. Ma – e qui sta tutta la portata del paradosso – l'uomo non può pensare di raggiungere tale dignità e tale libertà in se stesso e da se stesso.

Perché un tale discorso, che può apparire anche molto formale, è frutto di un ritorno alle fonti costituite dalla Scrittura, dalla patristica e dalla teologia medioevale? Perché esso non è, a ben vedere, che la proposizione in termini più sistematici di una lettura attenta del tema biblico – poi diffusamente commentato dai padri – dell'uomo quale «immagine di Dio». L'uomo realmente esistente, cioè, non ha che un unico fine soprannaturale, proprio perché egli è, sin dal mattino della creazione, immagine di Dio; meglio ancora (come diranno molti padri articolando il dettato di Genesi dell'uomo creato «ad immagine e somiglianza con Dio»), l'uomo è sin dalla creazione immagine di Dio chiamato a crescere nella somiglianza con Lui. Nell'essere immagine è inscritta la chiamata a diventare somiglianti con Dio: ma ciò si può realizzare solo per grazia. Ecco il paradosso dell'uomo!

La specificazione di ciò può essere anche molto suggestiva rispetto al tema del rapporto tra antropologia teologica e psicologia. Infatti, l'uomo immagine di Dio è quell'essere tripartito di cui parla s. Paolo nella 1Ts 5,23. L'uomo è un tutt'uno: e in quanto tale è immagine di Dio. Ma si possono vedere in lui come tre dimensioni: e queste sono il *soma*, il corpo, la *psyché*, l'anima e il *pneuma*, lo spirito. Ciò che lo rende un essere a parte rispetto a tutte le altre creature è proprio questa dimensione dello spirito che alcuni, già nella patristica, interpretano come la presenza dello Spirito santo e altri, come Origene ad esempio, come quello spirito che più che essere «dell'uomo» è posto «nell'uomo». Esso è proprio il segno della chiamata che Dio stesso ha posto nell'uomo, per il fatto che egli è immagine di Dio; una chiamata cui solo Dio può rispondere.

Confronti suggestivi fra teologia e psicologia

L'affermazione dell'antropologia teologica circa l'unico fine soprannaturale dell'uomo che tuttavia l'uomo non può raggiungere da solo è un fruttuoso terreno di confronto con la psicologia della personalità quando essa indaga il desiderare umano

e il suo modo di operare. Nascono domande interessanti. La visione finalistica della teologia e quella strutturale della psicologia trovano dei nessi nel vissuto concreto delle persone? È psicologicamente fondato dire che l'essere umano è un apparato psichico che da solo non riesce a darsi ciò che ultimamente cerca? Nell'io umano esistono dei segni che riflettono la sua dimensione «deiforme», ma che tuttavia scaturiscono e appartengono alla realtà concreta della persona singola che si sviluppa? Nel mondo dei significati e delle intenzionalità si realizza anche l'incontro con un orizzonte autotrascendente? È documentabile l'affermazione che l'uomo, per essere se stesso, ha bisogno di un altro e di un Altro? L'inquietudine che lo caratterizza può essere anche il sintomo del suo essere fatto di desiderio e di attesa? Il suo vivere fra due mondi, quello del limite e quello del desiderio, può essere la traduzione visibile e psicologica della sua natura paradossale?

Mistero come categoria psicologica

Può essere opportuno vedere delle forti affinità tra quanto l'antropologia teologica suggerisce quando afferma che non c'è che un unico fine soprannaturale per l'uomo, che questo determina la paradossalità del suo essere e che ciò è radicato nel fatto che egli è *imago Dei* e la categoria del mistero come categoria psicologica e non solo filosofica-teologica, quindi usata come strumento interpretativo delle operazioni psichicheⁱⁱ. Per quel che posso capire, il fatto che Imodaⁱⁱⁱ imposti il discorso dello sviluppo umano a partire dall'assunto di fondo che l'uomo sia mistero e che un tale mistero si riverberi e si dia a conoscere in «parametri» psichici ben osservabili «in laboratorio», mi pare nella linea dell'unica finalità soprannaturale dell'uomo. Infatti, Imoda assume questa categoria proprio a partire dalla famosa distinzione di Gabriel Marcel tra problema e mistero. Ora, per il filosofo francese, il problema è quella questione in cui l'oggetto è interamente davanti al soggetto che pone la questione; e il soggetto è, per conseguenza, totalmente estraneo alla questione posta. Sono problemi, da questo punto di vista, tutte le questioni tipicamente scientifiche. Il mistero è invece quella questione in cui io, soggetto interrogante, sono profondamente implicato nella questione posta e solo per una finzione posso sentirmene escluso. La questione della identità dell'io, da questo punto di vista, è proprio mistero. Un mistero che si riverbera e insieme si manifesta nei diversi misteri in cui siamo immersi: quello della morte, quello della persona amata, quello di un incontro che mi ha cambiato la vita, quello della intersoggettività... Seguire fino in fondo questo mistero significa approdare a quella che è stata definita una «ontologia della invocazione», ovvero al fatto che la risposta alla domanda su chi sono io uomo non può che trovarsi nella invocazione e nell'attesa del Tu assoluto. Imoda si pone proprio su questa strada, in una prospettiva che rivela l'uomo quale «essere di desiderio»: «Per questo si parla di desiderio, perché, pur volendo conoscersi e aderire pienamente a se stesso, l'uomo non vi riesce né potrà riuscirvi totalmente. La risposta cercata rimane dunque sempre un bene assente, almeno in parte, e quindi il desiderio è destinato a rimanere desiderio. Il cuore inquieto trova qui il suo fondamento»^{iv}.

Una lettura più ampia delle difficoltà psichiche

Se è vero che non c'è che un unico fine soprannaturale per l'uomo, che proprio questo ne determina il mistero nel senso suddetto e che ciò si radica nel fatto che l'uomo, in tutto il suo essere di corpo psiche e spirito, è immagine di Dio, allora se ne dovrebbe dedurre che nella stessa psiche si possono trovare le tracce di questo costitutivo dinamismo dell'uomo. Una di queste tracce potrebbe essere ciò che la psicologia chiama «inconsistenze». Se da una parte esse stanno ad indicare ciò che impedisce di perseguire con decisione il bene che si professa, dall'altra sono anche i segni psichici del nostro essere fatti per un incontro che non è in nostro potere di realizzare. Non si potrà dare una lettura delle patologie psicologiche anche nei termini di un desiderio infinito rivolto però ad un oggetto finito? A questo sospetto già ci conduceva Blondel quando diceva che l'azione umana muove sempre dallo scarto tra la volontà volente che tende all'infinito e la volontà voluta che si applica al finito e proprio per questo l'uomo può arrivare ad essere, nelle sue perversioni, molto più «bestiale» di qualunque altra creatura: perché è l'unica creatura capace di porre una richiesta di infinito in ciò che è finito. Forse, su questa scia, sta lo spazio di una rilettura di ciò che sono le patologie, le inconsistenze o i conflitti...: non solo l'ostacolo verso la realizzazione del fine trascendente, ma anche, *sub contrario*, il segno che quanto ci rende uomini è al di là dell'umano. Esse potrebbero anche essere lette come il frutto di un desiderio autentico, profondo e costitutivo dell'uomo, ma indirizzato nel «luogo» sbagliato.

Alla ricerca del virtuale

Mi domando se oltre che concentrarsi sull'ambito «conflittuale» non ci possa essere tutto uno studio capace di scovare il «virtuale», per così dire, della nostra psiche: non soltanto quanto delle nostre forze psichiche può costituire una potenzialità rispetto al fine soprannaturale che ci costituisce come uomini, ma anche tutto quanto, nella nostra stessa struttura psichica è «contrassegnato» dal costitutivo desiderio di Dio. Se è vero, in altri termini, che siamo – nell'unità del nostro essere – immagine di Dio e che ciò determina il paradosso del nostro essere, dovrebbe essere altrettanto vero che, anche a livello della nostra dimensione più tipicamente psichica, ci siano tracce non solo di quanto ostacola il cammino o di quanto lo favorisce, ma di quanto già orienta e indirizza alla vita divina e alla comunione con Dio indipendentemente (e a volte, nonostante) l'intenzionalità del soggetto e senza tuttavia violare le leggi che la governano: in tal caso l'operazione psichica non è solo un accadimento psichico inteso dal soggetto, ma anche un tramite che offre l'occasione all'unico ordine soprannaturale che ci costituisce di esprimersi e in questa prospettiva il soggetto è passivo, assiste – per così dire – al mistero che si vuole in lui fare strada^v. Quest'ultima prospettiva si può specificare meglio proprio affrontando l'ultimo tornante del rinnovamento teologico della antropologia.

L'uomo in Cristo

L'ultimo grande tornante della antropologia teologica è stato propiziato dal fatto che si è riportato alla concretezza il discorso della unica finalità soprannaturale dell'uomo. Infatti il soprannaturale, ovvero la grazia, in definitiva è Cristo stesso.

Dire allora che l'uomo non ha che un unico fine soprannaturale significa dire che egli non è orientato se non a Cristo. Non c'è altro fine per l'uomo che non sia Cristo; l'uomo, ogni uomo, non tende che a Cristo.

Ma ciò ha potuto ulteriormente specificarsi quando (con un ritorno agli inni di Efesini e Colossesi, dove si afferma che siamo stati scelti in Lui e che in Lui siamo stati creati, e con il ritorno ad alcuni padri asiatici e africani, quali Ireneo e Tertulliano) si è potuto esplicitare che siamo orientati a Cristo perché sin dall'inizio siamo creati in Lui. Ciò significa che per rimanere fedeli al dato rivelato non è ancora sufficiente affermare che siamo creati ad immagine di Dio, come afferma Genesi: ma rileggendo ciò alla luce del compiersi di questa rivelazione in Cristo, occorre dire che siamo stati creati ad immagine di Cristo, ovvero ad immagine del Figlio di Dio che doveva diventare uomo. È guardando al Figlio di Dio che si sarebbe fatto uomo che l'uomo è stato creato nel mattino della creazione. Lo dice molto bene, in un passaggio significativo e ripreso in nota da G.S. 22, Tertulliano: «*Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*»^{vi}. È perché Dio ha pensato e deciso di diventare uomo, che è stato creato l'uomo. Rahner dice che l'uomo è ciò che sorge quando Dio decide di uscire nel vuoto del non-Dio. È vero dunque che, cronologicamente, l'incarnazione del Figlio avviene dopo la creazione dell'uomo e del suo peccato; ma è altrettanto vero che logicamente, teologicamente, la creazione dell'uomo è avvenuta solo perché doveva esserci l'incarnazione del Figlio.

Implicazioni per la psicologia della personalità umana

□ *Passività.* La specificazione cristocentrica significa che l'unica vocazione dell'uomo, l'unica finalità soprannaturale si specifica come vocazione filiale. Se è vero, in altri termini, che l'uomo è stato creato ad immagine del Figlio unigenito di Dio che doveva prendere carne, allora ciò significa che questa immagine del Figlio nella sua carne è impressa nell'uomo: e che dunque diventare se stesso per l'uomo, diventare uomo per l'uomo, significa sempre di più prendere la forma del Figlio, diventare sempre di più figlio nel Figlio. E il fatto che siamo stati pensati in vista non solo del Logos senza carne, ma del Logos/Figlio incarnato significa che una tale vocazione filiale riguarda tutto il nostro essere, carne e corpo compresi^{vii}. E probabilmente non è un caso, per tenerci il più possibile in un orizzonte interdisciplinare, che la fenomenologia attenta alla dimensione corporea dell'uomo e della sua conoscenza, possa mettere in evidenza sempre di più che forse più radicale ancora della nostra attività è la nostra passività originaria: leggendo ciò dal punto di vista teologico non si può non vedervi il segno di quella passività data dall'essere figli, dal non avere la vita in sé, ma dal riceverla di continuo, perché siamo immagine precisamente del Figlio che doveva prendere carne.

□ *Relazione.* Ma c'è un secondo significato strettamente connesso al precedente, forse non sempre messo in debita luce dagli studi di antropologia teologica e che, personalmente, ritengo rilevante. Se è vero che siamo stati creati ad immagine del Figlio Unigenito che doveva prendere carne, allora vuol dire che siamo stati creati e pensati portando in noi l'immagine dell'Unigenito Figlio che ha deciso di divenire, per dirla con la lettera ai Romani, il «primogenito di molti fratelli». Colui che nel cuore di Dio è il Figlio unigenito del Padre quando si

manifesta e si rivela, prendendo carne, lo fa divenendo il primogenito di molti fratelli. Questo è un aspetto del suo uscire-da-se-stesso. Ma se l'uomo porta l'immagine in sé del Figlio di Dio che doveva diventare uomo, allora significa che porta in sé l'immagine del Figlio divenuto suo fratello. E allora diventare sempre più conforme a Cristo significa sì, diventare sempre di più figlio nel Figlio, ma significa anche diventare sempre di più suo fratello, diventare sempre di più conformi a Colui che si è fatto fratello dell'uomo. Detto in altri termini, non c'è che un'unica vocazione dell'uomo, di ogni uomo: e tale vocazione è quella di diventare sempre più conformi a Cristo, ovvero figli nel Figlio e fratelli tra di noi. Lo dice molto bene ancora Rahner quando definisce l'uomo come il possibile fratello di Cristo. Il tempo che ci è offerto serve a questo: a permetterci di crescere nella cristificazione e, cioè, nel divenire sempre di più figli e fratelli. Qui si sta toccando il tema che la psicologia chiama l'elaborazione della identità di sé e che i recenti indirizzi della intersoggettività ci informano essere una elaborazione relazionale più che un prodotto della mente isolata^{viii}.

Implicazioni per la psicologia della personalità cristiana

□ *Dalla trascendenza teocentrica al cristocentrismo trinitario.* Quando diciamo che l'uomo è orientato a Dio e che questo assunto caratterizza ogni uomo, non abbiamo ancora assunto fino in fondo la prospettiva cristologico-trinitaria. Perché quel Dio verso cui ci trascendiamo lo possiamo conoscere, in teologia cristiana, solo dal suo rivelarsi in Cristo; e lo conosciamo precisamente quale Padre di Gesù Cristo; e vi possiamo andare solo per Cristo, con Cristo e in Cristo, di cui portiamo l'immagine e a cui veniamo conformati dall'azione dello Spirito in noi. Ciò non ha minori pretese di universalità, però. Ma lo scandalo del cristianesimo sta precisamente qui: che nel frammento c'è il tutto, per dirla alla Balthasar; che in quel segmento di carne e di storia costituita da Gesù di Nazareth ci sta la rivelazione del Dio di tutti e a cui tutti tendono e che costituisce il salvatore di tutti. Non c'è nessun altro nome in cui troviamo salvezza, dice Pietro in Atti, se non nel nome di Gesù Cristo. Lui è realmente il particolare universale. Una psicologia che voglia tenere conto della antropologia teologica cristiana e che voglia mostrare l'universalità del dinamismo di trascendenza dell'uomo non può prescindere dal considerare che è a partire da Cristo e dall'uomo in Cristo che ciò può essere fatto. Tutto ciò può apportare qualcosa di nuovo anche al modo di vedere e valutare i dinamismi più tipicamente psichici? Io penso di sì, soprattutto nel senso che può aiutare ad evitare un certo astrattismo nel pensare la dimensione ideale dell'Io. Ritengo cioè che tutto il discorso dei valori verso cui l'uomo sarebbe orientato possa risentire di quella astrattezza teologica data dal pensare ad un uomo che si trascende verso un Dio non meglio definito. La prospettiva di un uomo che è creato sin dall'inizio nella relazione intrinseca con Cristo orienta invece a pensare che ciò verso cui primariamente e concretamente ci trascendiamo non sono tanto dei valori, ma dei volti. Personalmente ritengo sempre di più che i valori siano una dimensione seconda e concettuale di quanto sperimentiamo esistenzialmente nell'incontro con altri tu. Da questo punto di vista, allora, potrebbe essere molto più utile la mediazione di filosofie attente alla fenomenologia dell'altro e del volto o comunque generalmente più attente all'esistenza (come quelle con cui mi pare si confronti

soprattutto Imoda nel volume già citato), che non la mediazione di filosofie interessate a chiarificare la sfera dei valori.

□ *La relazione della psiche a Cristo, dunque nella prospettiva filiale e fraterna.* Una seconda breve riflessione riprende e specifica meglio quanto si diceva già sopra. Se è vero che noi siamo creati in Cristo e che in tutto ciò che siamo, il corpo, la psiche e lo spirito è impressa l'immagine di Dio, allora si può presumere che sia possibile una ricerca dei dinamismi psichici nella linea del loro orientamento a Cristo. Alla luce di quanto detto, potrebbe essere stimolante una ricerca su tutti quegli aspetti del nostro dinamismo psichico che ci orientano in senso filiale e fraterno, con tutta la pregnanza che questi due termini hanno per il discorso teologico.

□ *Una possibile rilettura dei bisogni dell'uomo e, alla radice, una maggiore visione cristica della maturità umana.* Un'ultimissima breve riflessione potrebbe essere la seguente. Il Concilio Vaticano II, in un testo davvero importante come G.S. 22, afferma che Gesù Cristo è l'uomo vero. Ciò significa che crescere in umanità, per l'uomo, significa crescere nella figliolanza divina e nella fraternità con gli altri uomini. Ma questo può essere uno stimolo a liberare fino in fondo la stessa lettura della maturità psicologica da quei retaggi della modernità che inducono sempre a vedere l'uomo maturo come l'uomo che è «in sé e da sé». In prospettiva cristica l'uomo è «dall'Altro e con l'altro», se così ci è dato di esprimerci. Questo è uno stimolo ad assumere questo costitutivo «co-essere» quale criterio fecondo per pensare la qualità delle nostre stesse forze psichiche. Intendo dire, ad esempio, che ci possono essere dei bisogni dell'uomo che, se cediamo il fianco alla visione antropologica tipicamente moderna, possono essere visti come estremamente pericolosi o immaturi; mentre, alla luce di una visione cristica e dunque costitutivamente relazionale dell'uomo, possono assumere un colore addirittura positivo. I bisogni psicologici, da quantità di energia scomposta e da correggere in seconda battuta con iniezioni di razionalità e socialità, possono essere pensati come forze al servizio del «co-essere» dell'uomo che diventano ostacoli solo quando agiscono per se stessi, irriguardosi della qualità umana che sono in grado di veicolare.

ⁱ A tal proposito un testo sintetico è quello di F.G. Brambilla, *Dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo*, in Facoltà Teologica Italia Settentrionale, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, pp. 125-163. Per tutta la questione, per le prospettive specifiche con cui la rileggo e per ulteriore bibliografia mi permetto di rimandare anche a R. Repole, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano 2002 (Possono risultare utili soprattutto i capitoli 2 e 3).

ⁱⁱ Vedi su questo l'editoriale, *Mistero*, in «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 4-7.

ⁱⁱⁱ F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, EDB, Bologna 2005.

^{iv} *Ibid.*, p. 42.

^v Verso questa prospettiva ci conduce lo studio di A. Manenti, *Il pensare psicologico*, EDB, Bologna 1997.

^{vi} Tertullianus, *De carnis resurrectione*, 6.

^{vii} Circa questo significato del corpo cf Y. Ledure, *Dio e il corpo; per una rifondazione antropologica*, in «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 122-134.

^{viii} A. Manenti, *Intersoggettività*, in «Tredimensioni», 3 (2006), pp. 277-287.