[ES - IT]

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

QUO VADIS, HUMANITAS?

PENSARE L'ANTROPOLOGIA CRISTIANA DI FRONTE AD ALCUNI SCENARI SUL FUTURO DELL'UMANO

Nota preliminare

Introduzione

1. Il metodo del documento nella ricorrenza dei 60 anni di *Gaudium et spes*
2. La struttura del documento: categorie portanti
3. Il *focus* del documento: un confronto con le sfide del *trans-* e *post-umanesimo*
4. Discernimento e dimensione kerigmatica della teologia: la vocazione integrale dell'essere umano

Capitolo I: LO SVILUPPO: UMANESIMO E POSTUMANESIMO

1. Il discernimento del Magistero su sviluppo e tecnologia
2. Alcune conseguenze antropologiche dello sviluppo tecnologico recente

2.1. *La relazione con l'ambiente naturale.*
2.2. *La relazione con gli altri nel mondo digitale*
2.3. *La comprensione di sé stessi: coscienza e corporeità*
2.4. *La relazione con Dio*

3. L'impatto culturale delle rivoluzioni tecnologiche: per un discernimento critico

Capitolo II: LA VITA COME VOCAZIONE: LA PERSONA UMANA ATTORE NELLA STORIA

1. La dimensione storica dell'esperienza umana: il tempo e lo spazio

1.1. *Vivere il tempo con un sano senso storico*
1.2. *Abitare lo spazio: dallo spazio proprio alle "soglie"*

2. Relazioni e senso di appartenenza: l'intersoggettività
3. Vocazione integrale alla realizzazione nell'amore

Capitolo III: Il DONO DELLA VITA E DELLA COMUNIONE DI FRONTE AGLI SCENARI SUL FUTURO DELL'UMANO

1. L'identità personale: un dono e un compito

1.1 *Il compito di diventare sé stessi: dono, amore, libertà*
1.2 *La complessità dell'identità*

2. Il dono della vita e della comunione di fronte al *transumanesimo* e *postumanesimo*

2.1. *Plasmare la propria identità a partire dal corpo donato*
2.2. *Essere un dono per gli altri*
2.3. *La trascendenza del dono di Dio che ci apre ad un orizzonte infinito*

3. La singolare posizione dell'essere umano nel cosmo

Capitolo IV: L'UMANITÀ AFFERMATA, SALVATA ED ELEVATA

1. Le "tensioni polari" della condizione creaturale
2. L'esperienza umana nel dramma del peccato e della grazia

2.1 *La rottura delle relazioni costitutive dell'identità umana*
2.2. *La salvezza attraverso l'umanità di Cristo*

3. La nuova umanità nello Spirito di Gesù Cristo, il Figlio di Dio

Conclusione: IL DONO DELLA DIVINIZZAZIONE COME VERA UMANIZZAZIONE

1. La Madre pienamente umana
2. La sfida dei poveri

Nota preliminare

La Commissione Teologica Internazionale non è un gruppo di persone che si riuniscono solo per redigere un testo, ma piuttosto uno spazio di libero scambio e discussione che ha la ricchezza dello sguardo di una varietà di persone che provengono da contesti molto diversi.

Nel corso del suo decimo quinquennio, la Commissione Teologica Internazionale ha avuto modo di approfondire uno studio sull'antropologia cristiana di fronte alle sfide culturali contemporanee, ispirato dalla ricorrenza del LX anniversario della promulgazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965-2025) del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il lavoro è stato condotto da una speciale Sottocommissione, presieduta dal Rev.do Javier Prades López e composta dai seguenti membri: Rev.do Alberto Cozzi, Rev.do Simon Francis Gaine, O.P., Rev.do Carlos Maria Galli, Prof. Reinhard Huetter, Rev.do Victor Ronald La Barrera Villarreal, Prof.ssa Isabell Naumann, I.S.S.M., Rev.da Josee Ngalula, R.S.A., Rev.do Bernard Pottier, S.I.

Le discussioni generali su tale argomento sono avvenute sia nel corso dei vari incontri della Sottocommissione sia in occasione delle Sessioni Plenarie della Commissione stessa, negli anni 2022-2025, con il coordinamento del Segretario Generale, Mons. Piero Coda. Questo testo è stato sottoposto al voto e approvato *in forma specifica* all'unanimità dai membri della Commissione Teologica Internazionale durante la sessione plenaria del 2025. Il documento è stato in seguito sottoposto all'approvazione del suo Presidente, Sua Eminenza il Cardinale Víctor Manuel Fernández, Prefetto del Dicastero per la Dottrina della Fede, il quale, dopo aver avuto l'approvazione del Santo Padre Leone XIV, ne ha autorizzato la pubblicazione il 9 febbraio 2026.

Introduzione

1. La recente accelerazione dello sviluppo tecnologico e i progressi della scienza hanno riattivato lo stupore di fronte alle grandi potenzialità dell'umanità e la percezione della sua grandezza. Eppure, non diminuisce lo sconcerto di fronte alla sua fragilità, soggetta alla morte e alla malattia, come ha dimostrato la pandemia del Covid-19, ma anche tentata dalla rassegnazione al male, che sembra inevitabile, delle guerre e dei conflitti, delle diseguaglianze e dell'indifferenza. Permane, dunque, l'ambivalenza di grandezza e fragilità, che non può essere negata.

Occorre evitare ogni tentativo di semplificare questa ambivalenza, scegliendo una delle due parti: non si può censurare la fragilità e il limite naturali, esaltando solo la grandezza e la forza, magari affidandosi ciecamente ai risultati della ricerca tecnologica e delle scoperte scientifiche; ma non ci si deve neppure rassegnare a tutti i limiti e fragilità della vita, dimenticando le potenzialità inscritte nella nostra natura intelligente e spirituale. Proprio il compito, affidato a ciascuno, di plasmare con responsabilità la propria identità esige di non semplificare l'umano.

2. Essere una persona umana, con una dignità infinita, non è qualcosa che noi abbiamo costruito o acquistato, ma è frutto di un regalo gratuito che ci precede.[1] E non è un dono che semplicemente si è ricevuto in passato, ma qualcosa che sussiste come dono in ogni circostanza della nostra esistenza, per sempre, diventando un compito intrasferibile. Appropriarsi di questo dono, dando forma alla propria identità, è l'avventura della vita, un compito da assumere in libertà e all'interno delle relazioni nelle quali conosciamo noi stessi, gli altri e la realtà e così possiamo dare il nostro contributo originalee unico alla storia umana, corrispondendo alla nostra vocazione. Il dono viene accolto all'interno di un "noi", di una comunità a cui ciascuna persona appartiene e in cui si cresce.

3. L'esperienza religiosa e in particolare la fede cristiana propongono di abitare, senza semplificazioni, questa ambivalenza tra grandezza e limite dell'umano, leggendola alla luce della relazione originaria e fondante con Dio. Nel Salmo 8, rivolgendosi a Dio in un dialogo accorato, l'orante si chiede «che cosa è mai l'uomo, perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi» (*Sal* 8,5). Risponde notando la grandezza che Dio gli ha conferito nella sua creazione: «Davvero l'hai fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore lo hai coronato. Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi» (*Sal* 8, 6-7).[2] Questo paradosso riceve luce definitiva dal mistero pasquale di Gesù Cristo, ove il limite, la finitezza e la caducità,

ma anche il disordine introdotto dal peccato, sono superati dall'opera della grazia col dono della figliolanza divina, che ci rende partecipi della vita del Risorto, secondo il disegno del Padre e grazie al rinnovamento di tutte le cose nello Spirito.

4. Papa Francesco ha ripreso la domanda del Salmo 8, sottolineando la risposta dell'antropologia biblica, centrata sugli elementi fondamentali della relazione libera e responsabile col creato, con gli altri e con Dio. Ma poi ha constatato come «oggi ci rendiamo conto che i grandi principi e i concetti fondamentali dell'antropologia sono non di rado messi in questione anche sulla base di una maggiore consapevolezza della complessità della condizione umana ed esigono un approfondimento ulteriore».[3] Papa Leone XIV ha giustificato la scelta del suo nome richiamando come «oggi la Chiesa offre a tutti il suo patrimonio di dottrina sociale per rispondere a un'altra rivoluzione industriale e agli sviluppi dell'intelligenza artificiale, che comportano nuove sfide per la difesa della dignità umana, della giustizia e del lavoro».[4]

5. La riflessione sull'antropologia alla luce della rivelazione è chiamata a interpretare le complesse condizioni di un mondo che sta vivendo un cambiamento così profondo da essere definito come "epocale". La comprensione dell'umano aveva raggiunto nella storia del pensiero (in particolare nella tradizione dell'Occidente) dei risultati ben definiti. Poteva dunque sembrare che la riflessione ulteriore si dovesse concentrare sul chiarimento di taluni aspetti particolari dell'agire umano. Invece, oggi, ci si scopre di nuovo impegnati a esplorare il mistero dell'essere umano in quanto tale, nella sua identità. Le sfide odierne ci costringono ad uscire dalle sicurezze acquisite e possono destare anche timori, spesso non infondati. La riflessione sull'umano, in diverse aree della vita personale e sociale, sembra spingersi oltre l'umano, interrogando la specificità della stessa natura umana.

1. Il metodo del documento nella ricorrenza dei 60 anni di *Gaudium et spes*

6. La ragione illuminata dalla fede deve stabilire un confronto fra i nuovi orizzonti antropologici e le esigenze perenni della condizione umana: «Il discernimento deve fare un'attenta distinzione tra elementi compatibili col Vangelo e quelli che vi sono contrari, tra contributi positivi e aspetti ideologici, ma la maggiore comprensione del mondo che ne risulta non può che spingere verso un più penetrante apprezzamento di Cristo Signore e del Vangelo, poiché Cristo è il Salvatore del mondo».[5]

7. Questo discernimento si lascia ispirare dalla ricorrenza del 60º anniversario della "Costituzione pastorale" *Gaudium et spes* (1965-2025), un anniversario che orienta il presente documento a una nuova riflessione collegata all'antropologia personale e sociale proposta in essa e nel Magistero successivo, che ne ha recepito e sviluppato l'insegnamento. Si deve sottolineare la natura singolare della *Gaudium et spes*, una Costituzione conciliare con specifico valore magisteriale, declinato nell'impegno a considerare accuratamente la condizione dell'umanità nel mondo di oggi. Per la prima volta nella storia, un documento di questo livello propone in forma sistematica una visione dell'essere umano illuminata dal mistero di Cristo. Nella sua scia si tratta dunque di riproporre oggi l'antropologia cristiana in un dialogo aperto e critico con le istanze più recenti delle culture e dell'esperienza umana. Proprio nel riferimento alla *Gaudium et spes*, viene posto al centro del documento l'essere umano, quello «integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà»,[6] al fine di promuovere quell'umanesimo integrale e solidale «capace di animare un nuovo ordine sociale, economico e politico, fondato sulla dignità e sulla libertà di ogni persona umana, da attuare nella pace, nella giustizia e nella solidarietà».[7]

2. La struttura del documento: categorie portanti

8. Per svolgere in modo adeguato l'impegno del discernimento critico di fronte ad alcuni degli scenari più rilevanti sul futuro dell'umano, il documento propone quattro categorie portanti, in ciascuno dei capitoli di cui si compone. Si inizia dalla considerazione della nozione di *sviluppo,* che sta alla base di molte delle novità tecnologiche e sociali in corso. L'esigenza di garantire uno sviluppo umano integrale porta poi a riflettere sulla categoria di *vocazione*, come chiave di comprensione antropologica che a sua volta rimanda alla questione dell'*identità umana*, sia a livello personale che sociale. Infine, si

approfondisce la *condizione drammatica*, vale a dire storica e libera, che caratterizza l'identità umana, intesa come vocazione, e il suo dialogo con le nuove sfide tecno-scientifiche.

9. Riflettendo sullo *sviluppo*, si vuole prendere atto, da una parte, della condizione storico-temporale di un'umanità cresciuta come mai prima nella sua storia, triplicando la sua popolazione nell'arco di 70 anni. Dall'altra, questo orientamento offre l'opportunità di un esame critico delle concrete condizioni della vita dei singoli e dei popoli in questo progredire del ventunesimo secolo, segnato dalla crescita esponenziale delle risorse tecno-scientifiche e dal loro impatto sulla vita dell'umanità. Lo sviluppo attuale oscilla infatti in una tensione fra l'adoperarsi per un concreto miglioramento delle condizioni di vita dei popoli e i sogni di realizzare addirittura una sostituzione dell'umano.

10. La seconda categoria è quella di *vocazione integrale*, ripresa da *Gaudium et spes*, in quanto, a partire dall'analisi delle condizioni concrete di tempo, di spazio e di intersoggettività, che caratterizzano l'esperienza umana comune, l'antropologia cristiana appare costitutivamente relazionale e responsoriale, e come tale responsabile.

11. La terza nozione, quella di *identità,* non è stata esplicitamente approfondita in documenti precedenti.[8] La questione dell'identità umana si impone in effetti come un segno dei nostri tempi proprio per le dimensioni assunte dal progresso tecno-scientifico, che sembra oggi permettere interventi sulla natura umana fino a poco tempo fa impensabili, al punto da incoraggiare la pretesa dei singoli e delle società a un'autodeterminazione assoluta.[9]

12. La quarta parola-chiave del documento rimanda alla *condizione drammatica* del processo di realizzazione dell'identità umana. Il percorso della sua scoperta, maturazione e compimento è complesso: passa attraverso le concrete circostanze storiche, nelle quali ogni singola persona e ogni popolo devono mettersi in gioco liberamente e si espongono anche a rischi, cadute e sofferenze. La ricerca umana dell'identità non è una questione predefinita, da applicare in modo deduttivo. La rivelazione del Dio trinitario dischiude l'orizzonte di una reciprocità asimmetrica nell'incontro delle libertà divina e umana (secondo le categorie bibliche di alleanza e sponsalità). In questa reciprocità la libertà e l'amore di Dio sono "ab-soluti", in quanto originari e incondizionati; la libertà umana, invece, è suscitata e responsoriale, chiamata a decidersi per il vero bene, in conformità con la volontà di Dio. Ogni persona, nel suo realizzare l'umanità donatale da Dio, rappresenta qualcosa di nuovo e indeducibile. La propria identità si deve dunque sempre (ri)scoprire e attuare personalmente, grazie al dialogo con il Dio vivo, nel contesto delle diverse circostanze di un'umanità situata, dove si sperimentano quelle tensioni che papa Francesco ha denominato "tensioni bipolari".[10]

3. Il *focus* del documento: un confronto con le sfide del *trans-* e *post-umanesimo*

13. La condizione drammatica del processo storico di umanizzazione – redento e portato a gratuito compimento in Cristo – si dispiega nella coscienza che ogni essere umano ha della *propria finitezza nell'ineludibile incontro con l'infinito*.[11] Gli esseri umani sono le uniche creature che sanno di essere finite e devono quindi affrontare questo fatto. È possibile considerare diverse opzioni che così si aprono davanti a ciascun essere umano: si può tentare di assolutizzare la finitezza; si può tentare di sfuggire alla finitezza in un infinito fittizio; si può cercare di venire a patti con la finitezza; si può abitare la tensione tra finitezza e infinito, nella speranza di un compimento ricevuto in dono.

Le quattro possibilità attestano, in modi diversi, che gli esseri umani non possono trovare appagamento nella condizione finita, ma sono rimandati all'"altro di ogni finitezza", all'"incondizionato". Devono almeno concepire l'opposto del finito, anche quando fossero convinti che nulla è veramente infinito, incondizionato, assoluto. E proprio perché sono consapevoli della loro finitezza, gli esseri umani desiderano ardentemente trascendere tutto ciò che è finito. Possono, naturalmente, anche disperare a motivo della propria insuperabile finitezza. Tuttavia, le varie forme di disperazione si rivelano, se esaminate attentamente, tentativi umani di superare la tensione tra finitezza e infinito, sia fuggendo la finitezza sia assolutizzandola. Quest'analisi, se da una parte

rende consapevoli di tensioni che appartengono all'esperienza umana di ogni tempo, dall'altra c'invita a considerare quali nuove forme esse acquistano in alcune correnti di pensiero, altamente influenti nelle società contemporanee, come *il transumanesimo e il postumanesimo*.

14. *Transumanesimo e postumanesimo*, sebbene correlati e talvolta considerati identici (a causa delle loro rispettive definizioni ancora alquanto fluide), rappresentano prospettive diverse nella comprensione della natura umana e del futuro dell'umanità.

Il *transumanesimo* è un movimento filosofico che opera con la convinzione che l'essere umano possa e debba impiegare le risorse della scienza e della tecnologia per superare i limiti fisici e biologici della condizione umana, in particolare l'invecchiamento e perfino la morte, plasmando così la propria evoluzione e massimizzando il proprio potenziale, fino a riprogettare l'essere umano per renderlo adatto a dirigersi oltre. Con la sua enfasi programmatica sull'incremento delle capacità umane individuali, esso sviluppa una prospettiva nettamente antropocentrica, sottoscrivendo una visione ideologica e ingenuamente acritica del progresso scientifico-tecnologico.[12]

Il *transumanesimo* immagina un futuro in cui gli esseri umani perfezioneranno la forma biologica attuale che qualifica la natura umana, per conseguire l'obiettivo di un'immortalità individuale supportata dalla tecnologia. Nella portata utopica della sua ricerca di un'immortalità immanente, il *transumanesimo* può essere interpretato come l'espressione esistenziale di una presunzione al tempo stesso ingenua e supponente.

15. Il *postumanesimo* inteso in senso stretto critica l'umanesimo tradizionale, mettendo in discussione la specificità degli esseri umani e l'esistenza di una "forma umana" che come tale meriti di essere custodita perché portatrice di un significato universalmente valido. Enfatizza perciò l'"ibrido" (*cyborg*), fino a decostruire il soggetto umano, rendendo del tutto fluido il confine tra l'umano e la macchina,[13] e rifiutando l'antropocentrismo che resta caratteristico del *transumanesimo*.[14] In fin dei conti, il *postumanesimo* in senso stretto può essere compreso come un'espressione esistenziale di fuga dalla realtà, che parte da una radicale svalutazione dell'umano.

16. L'intelligenza della fede cristiana spinge a cercare una sintesi delle tensioni profonde che qualificano l'essere umano, e che in forma inedita e sfidante sono riproposte oggi dal *transumanesimo* e dal *postumanesimo*, in Cristo redentore, morto e risorto: senza creare alternative o opposizioni tra di esse o al loro interno, come spesso accade nelle contrapposizioni che ritornano nei dibattiti attuali tra "identità data" e "identità costruita", tra "natura" e "cultura", tra "dimensione comunitaria/sociale" e "dimensione individuale/personale", tra appartenenza a una "cultura storica concreta" e appartenenza all'"umano universale". In una visione specificamente cristiana e teologale, la condizione drammatica del processo storico di umanizzazione, a partire dalla polarità di finito e infinito, viene infatti salvata e portata a compimento in Gesù Cristo, e non può trovare soluzione in una qualche forma di sostituzione o soppressione dell'umano.

4. Discernimento e dimensione kerigmatica della teologia: la vocazione integrale dell'essere umano

17. Lo scopo del documento non è solo quello di offrire un discernimento in grado di vagliare le conseguenze antropologiche delle scoperte tecno-scientifiche e le corrispondenti scelte etiche delle persone e delle società odierne. Implica anche una proposta profetica alla luce del Vangelo.[15] La natura teorico-pratica della teologia racchiude l'annuncio di fede (*kerygma*) e l'educazione ad una visione dell'umano, in dialogo con i progressi delle scienze, nei quali si possa integrare tutto ciò che è bene (cf. *1 Ts* 5, 21) e superare ciò che invece è limitante o penalizzante rispetto al compimento definitivo di ogni persona e dell'intera umanità.

18. Il documento si orienta perciò in positivo verso una proposta teologica e pastorale riguardo alla vita umana intesa come *vocazione*. Il livello più profondo di ogni esperienza personale e sociale è quello di essere chiamato da un (A) altro, nella prospettiva di un dono che precede e rende possibile la

risposta, secondo una dinamica di co-responsabilità verso gli altri e verso Dio. È questa comprensione teorico-pratica dell'umano che la comunità ecclesiale desidera offrire a tutti.

19. In sintesi, la posta in gioco è la questione dell'identità umana, individuale e collettiva, in un mondo in sviluppo, alla luce della vocazione in Cristo, ovvero la riaffermazione della «vocazione integrale dell'uomo».[16] Questa vocazione viene inserita nel contesto di un «antropocentrismo situato»,[17] cioè di una visione del mondo che da un lato sostiene il valore peculiare e centrale dell'essere umano in mezzo al meraviglioso concerto di tutti gli esseri e dall'altro riconosce che la vita umana è incomprensibile e insostenibile senza le altre creature. All'interno di questo mondo, la vocazione in Cristo è primaria, precede e fonda la risposta del cristiano, così che le illusioni o delusioni del cammino non smentiscano l'identità filiale a cui siamo chiamati in Cristo per il dono dello Spirito.

20. L'analisi fenomenologica e la valutazione critica della cultura nelle sue varie dimensioni si illumina grazie alla speranza cristiana, fondata sulla certezza di fede nel destino buono di ogni persona in Gesù Cristo, nella pienezza della vita risorta. È questo l'orizzonte di ogni trasformazione che la persona possa desiderare per sé e per gli altri nel cammino storico della famiglia umana. Questa positività di sguardo è sostenuta in particolare dalla figura della Vergine Maria, la cui risposta alla chiamata divina riflette tutta la bellezza della vita in Cristo, non chiusa su di sé e sui propri progetti, ma aperta alla volontà fedele del Signore della storia e di tutte le cose.

Capitolo I

LO SVILUPPO: UMANESIMO E POSTUMANESIMO

21. Partiamo dall'analisi della nozione di "sviluppo". È una categoria presente nei dibattiti sui cambiamenti in corso e concerne problemi umani e sociali molto diversi fra loro. Questo capitolo intende contestualizzare le potenzialità dei vari modi con cui le scienze, la tecnica, le culture concepiscono oggi lo "sviluppo" della singola persona, delle società e del mondo globale. È una categoria che orienta verso il futuro dell'umanità, che oggi in tanti sentono a rischio e per difendere il quale si fa appello insistentemente al contributo da parte di tutti gli attori sociali. Proprio per questo, sorge con forza in tanti contesti sociali, culturali e politici una medesima domanda: verso dove stiamo andando come umanità? *Quo vadis, humanitas?*[18]

22. Qualunque concezione di "sviluppo" implica una comprensione assiologica e antropologica specifica, secondo la quale giudica ciò che è progresso o regresso, rispetto a un certo ideale. Per facilitare il discernimento di tali sfide partiamo da una presentazione sintetica della dottrina magisteriale sullo "sviluppo" dal Concilio Vaticano II in poi. Nei testi del magistero emerge la preoccupazione per uno "sviluppo integrale" dell'umanità, che ne rispetti la dignità e l'identità autentica, come anche il fine ultimo, che rimanda a un mistero di comunione piena col Dio Trinità e tra noi. Questo equilibrio può essere compromesso da due tentazioni: in primo luogo, il sogno di compiere, mediante la tecnologia, un salto evolutivo che trasformi l'umano così come lo conosciamo, potenziandolo coi prodigi della scienza e della tecnica, quasi al modo di un'auto-generazione, che permetta di inventare e "creare" sé stessi al di là delle condizioni e limitazioni della natura umana. In secondo luogo, simili sogni si costruiscono su una visione individualista del soggetto e del suo destino e confidano solo nelle innovazioni scientifiche, sperando che possano migliorare il benessere individuale, anche se in realtà le ricadute forti sulle leggi anonime del mercato e del profitto spesso condizionano negativamente l'esistenza e il futuro delle persone concrete. Ne risultano compromessi l'umano comune, i legami di fraternità da un lato, e allo stesso tempo lo spazio della libertà reale delle persone che godono di poche o nessuna possibilità.

23. Proprio l'accelerazione innescata dalle scoperte scientifiche e tecnologiche, propiziate da condizioni economiche e costellazioni politiche favorevoli, chiede di verificare il senso e la direzione di questo "sviluppo", sia nel confronto con altre categorie, come il "progresso" o l'"evoluzione" piuttosto che la "regressione" o il "declino", sia soprattutto quanto all'istanza di un miglioramento dell'umano, fino a giungere alla ricerca di un "super-uomo".[19] Resta

da domandarsi se questo sogno di un passaggio verso una fase oltre-umana non porterà piuttosto ad una condizione "dis-umana". Anche se bisogna riconoscere che questo desiderio di "andare oltre", di superare sé stessi e la condizione attuale per essere pienamente umani, rappresenta una tensione costitutiva della natura umana. Possiamo quindi distinguere tra un significato positivo del "superamento", in cui si riconosce l'apertura all'oltre della natura umana, e un significato negativo, qualora l'idea di superamento implichi la sostituzione o soppressione dell'umano.

24. La corretta accezione di questo "andare oltre" proprio dell'umano si ritrova nel "transumanar" espresso da Dante nel primo Canto del Paradiso, [20] come in altre modalità dell'esperienza della "divinizzazione", effetto dell'unione intima con Dio per grazia piuttosto che prodotto di tecniche umane più o meno elaborate: «Solo grazie a quest'incontro – o reincontro – con l'amore di Dio, che si tramuta in felice amicizia, siamo riscattati dalla nostra coscienza isolata e dall'autoreferenzialità. Giungiamo ad essere pienamente umani, quando siamo più che umani, quando permettiamo a Dio di condurci al di là di noi stessi, perché raggiungiamo il nostro essere più vero».[21] A questo livello del discorso si potrà misurare la profonda distanza che esiste tra il sogno di "diventare come dèi" (cf. *Gen* 3, 4) di certo *transumanesimo* o *postumanesimo* e il dono della "divinizzazione" intesa come partecipazione alla vita divina nell'umanità trasfigurata dei figli di Dio in Cristo.[22]

1. Il discernimento del Magistero su sviluppo e tecnologia

25. *Il progresso come sviluppo storico affidato all'umanità*. Raccogliendo l'esigenza posta da Giovanni XXIII di leggere i "segni dei tempi",[23] e prendendo coscienza dell'impatto globale delle trasformazioni tecnologiche, che influenzano tutta la società, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II inseriva lo sviluppo della tecnica in quel dinamismo di progresso attraverso il quale l'umanità realizza sé stessa nella storia: «Col suo lavoro e col suo ingegno l'uomo ha cercato sempre di sviluppare la propria vita; ma oggi, specialmente con l'aiuto della scienza e della tecnica, ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta la natura».[24] L'intensità dello sviluppo, grazie al quale l'essere umano si procura da sé cose che un tempo considerava lontane dalle sue possibilità, suscita però alcune domande: «Di fronte a questo immenso sforzo, che ormai pervade tutto il genere umano, molti interrogativi sorgono tra gli uomini: qual è il senso e il valore dell'attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi sia individuali che collettivi?».[25]

26. *L'istanza di uno "sviluppo integrale"*. Le domande vengono riprese da Paolo VI, che riconosce il prezioso contributo del progresso tecnologico come necessario alla crescita economica e allo sviluppo umano. Allo stesso tempo, mette in guardia di fronte al rischio che non sia più la persona umana l'autore del progresso: «Non basta promuovere la tecnica perché la terra diventi più umana da abitare. […] Economia e tecnica non hanno senso che in rapporto all'uomo ch'esse devono servire. E l'uomo non è veramente uomo che nella misura in cui, padrone delle proprie azioni e giudice del loro valore, diventa egli stesso autore del proprio progresso, in conformità con la natura che gli ha dato il suo Creatore e di cui egli assume liberamente le possibilità e le esigenze».[26]

Da questa preoccupazione scaturisce un criterio di fondo: se la tecnologia è parte dell'attività caratteristica dell'umano in via di realizzazione nella storia, bisogna vigilare per garantire uno *"sviluppo integrale e solidale"*, lo sviluppo cioè «di ogni uomo e di tutto l'uomo»,[27] che eviti un'esaltazione della tecnica come forma dominante di vita, come modo assorbente di esistere, senza che la questione del suo significato sia realmente posta.[28]

27. *Sviluppo tecnologico e sviluppo morale: per un umanesimo integrale*. Giovanni Paolo II, nell'esplicitare la necessità che lo sviluppo rimanga centrato sulla persona umana e non perda la dimensione morale, raccoglie un'inquietudine diffusa di fronte a uno sviluppo tecnologico che sembra sfuggire al controllo: «L'uomo d'oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto»[29]. La questione essenziale che emerge riguarda la qualità "umana" di tale sviluppo: «Questo progresso, il cui autore e fautore è l'uomo, rende la vita umana sulla terra, in ogni suo aspetto, "più umana"? La rende più "degna dell'uomo"?»[30]. Ciò che garantisce lo sviluppo tecnologico come

dinamismo positivo è l'attenzione alla dimensione etica dello sviluppo e quindi l'attenzione alla persona, alla sua dignità irrinunciabile e alla sua responsabilità. Il fine dello sviluppo, infatti, non può essere affidato a leggi o meccanismi anonimi, normati solo dalle potenzialità delle innovazioni scientifiche e tecnologiche. Lo sviluppo deve sempre avere un orizzonte personale e sociale, commisurato al bene comune e al fine ultimo della persona. [31]

28. *Le potenzialità della tecnica e la tentazione di creare sé stessi*. Benedetto XVI mette in guardia di fronte al sogno di "creare sé stessi", senza fare i conti col dono che ci precede: «Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di sé stessa».[32] Analogamente, lo sviluppo dei popoli degenera se l'umanità ritiene di potersi "ricreare", avvalendosi solo dei prodigi della tecnologia. Allo stesso tempo, accoglie il valore positivo dei progressi tecnologici, che anzi corrispondono a una vera e propria vocazione che proviene da Dio.[33] Proprio da qui deriva, però, anche l'ambivalenza della tecnica: «Lo sviluppo tecnologico può indurre l'idea dell'autosufficienza della tecnica stessa quando l'uomo, interrogandosi solo sul *come*, non considera i tanti *perché* dai quali è spinto ad agire».[34] Quando l'essere umano cede ad una visione meramente funzionale della tecnica, può vedere in essa lo strumento di una libertà incondizionata, che gli consente di prescindere dai limiti che la vita e le cose portano in sé, vagheggiando l'idea di un'autonomia assoluta che lo autorizza a creare o ricreare sé stesso. Nella realtà non risuona più il mistero della creazione da rispettare, ma tutto è ridotto a puro "fatto", frutto del caso o di qualche necessità, da sfruttare in base agli interessi delle potenze di turno.

29. *Il potere della tecnocrazia e la sostenibilità ambientale dello sviluppo*. Francesco denuncia gli effetti devastanti prodotti da forme di "tecnocrazia" nelle quali l'essere umano «è nudo ed esposto di fronte al suo stesso potere che continua a crescere, senza avere gli strumenti per controllarlo».[35] Ciò che manca è un'etica adeguatamente solida, una cultura e una spiritualità che realmente gli diano un limite e lo contengano entro un lucido dominio di sé. All'origine di questa situazione problematica vi è la tendenza a impostare la metodologia e gli obiettivi della tecnoscienza secondo un paradigma di potere, che condiziona la vita delle persone e il funzionamento della società. In tale *paradigma tecnocratico* si palesa una concezione del soggetto che possiede l'oggetto in una logica di dominio e trasformazione a proprio uso e consumo. È come se il soggetto si trovasse di fronte a una realtà informe, disponibile in tutto alla sua manipolazione. L'intervento dell'essere umano sulla natura non si limita più ad accompagnare e assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse: «Ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi. Per questo l'essere umano e le cose hanno cessato di darsi amichevolmente la mano, diventando invece dei contendenti. Da qui si passa facilmente all'idea di una crescita infinita o illimitata».[36] Questa preoccupazione per le potenziali derive è accompagnata però dallo stupore per la bellezza dei risultati dello sviluppo tecnologico: «La tecnoscienza […] è anche capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il "salto" nell'ambito della bellezza. Si può negare la bellezza di un aereo, o di alcuni grattacieli?».[37]

30. In diverse occasioni Leone XIV ha espresso una posizione di apertura critica verso le potenzialità della tecnologia, sottolineando l'importanza di promuovere un modello di sviluppo tecnologico che sia al servizio della persona e del bene comune e mettendo in guardia dalle conseguenze "nocive" di un progresso incontrollato. Prendendo atto della sfida costituita da un "nuovo umanesimo digitale", pervasivo e irreversibile, invita a saperlo abitare in modo giusto: «La scienza e la tecnica influenzano il nostro modo di essere e di stare nel mondo, fino a coinvolgere persino la comprensione di noi stessi, il nostro rapporto con gli altri e il nostro rapporto con Dio. Ma niente che viene dall'uomo e dal suo ingegno deve essere piegato sino a mortificare la dignità dell'altro. [...] Di fronte ai cambiamenti culturali, nel corso della storia, la Chiesa non è mai rimasta passiva; ha sempre cercato di illuminare ogni tempo con la luce e la speranza di Cristo, di discernere il bene dal male, quanto di buono nasceva da quanto aveva bisogno di essere cambiato, trasformato, purificato».[38]

2. Alcune conseguenze antropologiche dello sviluppo tecnologico recente

31. Il discernimento magisteriale riguardo allo sviluppo e alle sue ambivalenze riconosce anzitutto il valore positivo delle innovazioni tecnologiche che, ben usate, costituiscono una grande risorsa per l'umanità in tanti aspetti della civiltà e della cultura. Sembra perciò a molti che basterebbe distinguere tra applicazioni buone e positive e applicazioni nocive e pericolose, sul presupposto che la tecnologia non sia altro che uno strumento nelle nostre mani. Ma, come avverte papa Leone XIV, la recente accelerazione dello sviluppo tecnologico in alcuni ambiti particolari come quello della comunicazione, della gestione dei dati e dell'intelligenza artificiale, delle biotecnologie e della robotica, rende più complesso e delicato il discernimento: «L'umanità si trova a un bivio dinanzi all'immenso potenziale generato dalla rivoluzione digitale guidata dall'Intelligenza Artificiale. L'impatto di questa rivoluzione è di vasta portata, trasformando campi come l'educazione, il lavoro, l'arte, l'assistenza sanitaria, l'amministrazione, l'ambito militare e la comunicazione. Questo cambiamento epocale esige responsabilità e discernimento per assicurare che l'IA venga sviluppata e utilizzata per il bene comune, costruendo ponti di dialogo e promuovendo la fratellanza, e garantendo che serva gli interessi dell'umanità nel suo insieme. [...] Pertanto, lo sviluppo di questi progressi tecnologici deve andare di pari passo con il rispetto dei valori umani e sociali, la capacità di giudicare con coscienza tranquilla e la crescita nella responsabilità umana. Non a caso questa era di profonda innovazione ha spinto molti a riflettere su ciò che significa essere umani e sul ruolo dell'umanità nel mondo».[39]

32. Il rapporto con gli strumenti tecnologici è complesso, in quanto la relazione tra strumento tecnologico e soggetto che ne fa uso presenta una circolarità che implica un *condizionamento reciproco*. Chi utilizza lo strumento tecnologico viene in una qualche misuracondizionato dalle possibilità che lo strumento mette a disposizione e può immaginare in modo diverso l'organizzazione della sua vita. Ad esempio, la costruzione di autostrade e percorsi ad alta velocità favorisce una distribuzione del lavoro che si estende su spazi più vasti e permette spostamenti rapidi che favoriscono scambi, contatti, attività su distanze prima impensabili. Ciò comporta una mobilità maggiore e una diversa organizzazione della vita lavorativa e familiare. Questo dinamismo diventa più impattante sul soggetto se si passa dagli strumenti tecnologici, che potenziano la velocità di spostamento (auto, treno, aereo), alle "tecnologie intellettuali", che intendono potenziare la conoscenza, ossia cosa e come pensiamo (tecnologia digitale, social media, intelligenza artificiale).

33. Poiché si tratta di strumenti più *connessi alla nostra autocomprensione*, che vengono utilizzati per esprimere sé stessi nelle varie forme della comunicazione sociale, per plasmare le identità personali o collettive, per coltivare le relazioni con altri, ne deriva una più intima trasformazione. La tecnologia digitale non è più solo uno strumento, ma costituisce un vero e proprio ambiente di vita, con un suo modo di strutturare le attività umane e le relazioni. Questo sviluppo tecnologico ha forti ricadute sull'autocomprensione del soggetto, inscritte nelle nuove potenzialità conoscitive e comunicative. L'era digitale inaugura un nuovo orizzonte di senso in cui ci pensiamo e comunichiamo. Cambia pure la nozione di ciò che è universale, che rimanda meno all'idea di una natura comune quanto piuttosto a ciò che è condiviso nella connessione globale.[40]Prendiamo in considerazione alcune implicazioni antropologiche che si profilano in relazione ai fenomeni emergenti, analizzandole in base alle quattro relazioni fondamentali in cui si esprime la persona umana: con l'ambiente, con gli altri, con sé e con Dio.[41]

2.1. *La relazione con l'ambiente naturale*

34. La *relazione con l'ambiente* è modificata dalla realtà sintetica ovvero dall'artificiale, che pervade gli ambiti vitali, dal cibo (conservazione dei cibi; organismi geneticamente modificati) all'abitare lo spazio (urbanizzazione) alle trasformazioni del corpo (biotecnologie). L*'espansione del mondo artificiale,* con materiali non presenti in natura come la plastica, l'acciaio, il calcestruzzo, rende più fluido e indeterminato il rapporto con la natura e le sue leggi, e può creare l'illusione che solo la libertà dell'essere umano, basata sul potere di trasformazione della tecnica, offra un rapporto giusto col mondo reale.[42] In questo modo lo stesso rapporto tra natura e cultura si trasforma e diventa più complesso: non è la natura con le sue leggi e i suoi limiti a regolare e indirizzare lo sviluppo, inteso come tensione al superamento delle condizioni di vita sfavorevoli, ma lo sono piuttosto le potenzialità tecnologiche, con le loro risorse "senza limiti". In questa direzione si afferma spesso una mentalità guidata da logiche economiche di massimo profitto, secondo le quali la natura va corretta, modificata e trasformata in vista di una sempre maggior produttività. Si intensifica allora senza misura lo sfruttamento

delle risorse della terra, promuovendo ad esempio scelte di disboscamento di vaste aree per la coltivazione intensiva, che finiscono per impoverire la terra. Ne deriva la tragica conseguenza del «"debito ecologico", soprattutto tra il Nord e il Sud».[43] Una logica analoga guida i progetti di urbanizzazione selvaggia e abusiva, che deturpano interi ecosistemi, come pure le politiche estrattive di materiali necessari ai prodotti tecnologici, che inquinano intere aree naturali.[44] In sintesi, l'artificiale relativizza ciò che è "naturale" come riferimento normativo per l'agire umano, causando, in vaste regioni della terra, soprattutto del Sud del mondo, fenomeni di impoverimento dell'ambiente naturale depredato e situazioni di impoverimento dell'esistenza di intere popolazioni, creando situazioni di grande ingiustizia sociale.[45]

2.2. *La relazione con gli altri nel mondo digitale*

35. La *relazione con gli altri* è stata rivoluzionata nell'era digitale attraverso le radicali trasformazioni della comunicazione (*mass media*) e dell'informazione (*big data*). Esse hanno raggiunto livelli di universalità, immediatezza e coinvolgimento senza precedenti, incrementando la consapevolezza diffusa di appartenere a un'unica grande famiglia umana. Ma spesso un soggetto "in rete" si può sentire come un punto insignificante all'interno di un flusso di informazioni ingovernabile e quindi destabilizzante, che spinge ad elaborare la propria identità all'interno di legami virtuali (contatti) senza tempo né luogo. Questa immensa massa di dati, in cui siamo immersi, sempre rivedibili e quindi fluidi, intensifica la percezione della complessità del reale, generando fenomeni di ansia, insicurezza e paura.

36. In questo contesto di complessità crescente, proprio i progressi dell'*intelligenza artificiale* offrono un procedimento di gestione dei dati, organizzati su base statistica, e di elaborazione di soluzioni efficaci, basate su algoritmi, che non sempre sono controllabili dalla singola persona, e talvolta nemmeno dalle aziende o dagli Stati (gli algoritmi di alcuni sistemi non sono stati comunicati ad alcuna autorità pubblica). Le finalità dello sviluppo vengono gestite in proprio dal sistema. Emerge così il potere dell'intelligenza artificiale, con la sua capacità di gestire un'enorme quantità di dati, individuando correlazioni e proponendo decisioni basate su inferenze indisponibili al calcolo umano.

37. L'IA indica di fatto un vasto campo di ricerche e applicazioni che hanno diverse implicazioni sulla vita delle persone, sia a livello lavorativo che nella vita familiare e sociale.[46] Senza entrare nell'analisi delle differenti forme di IA, è utile precisare la distinzione tra l'IA *in senso stretto*, con le sue molteplici applicazioni, e l'IA *generale* (IAG).[47] Questa distinzione evidenzia due diversi modi di concepire l'intelligenza artificiale e di immaginare il suo significato e il suo utilizzo. L'IA in senso stretto offre un'elaborazione veloce di grandi quantità di dati mediante algoritmi che processano operazioni complesse di analisi e di calcolo delle probabilità, compresi i sistemi di intelligenza artificiale che generano autonomamente i dati di addestramento e perfezionano i propri processi interni. Le forme di utilizzo sono diffuse in contesti civili (individuali e aziendali) e militari in molte parti del mondo.[48]

38. L'IAG indica una tecnologia futura, pervasiva, in grado di sostituire tutti gli aspetti computazionali e operativi dell'intelligenza umana grazie a un'elevatissima velocità di calcolo, resa disponibile dal futuro sviluppo di processori quantistici. Laddove gli aspetti specifici dell'intelligenza umana venissero consapevolmente indeboliti o abbandonati, l'IAG potrebbe generare conseguenze profonde, che rischiano di sfuggire al controllo della ragione umana. Alcuni ipotizzano allora che all'IA venga chiesto di gestire i problemi generati da lei stessa, secondo una dinamica che giungerebbe ad essere irreversibile. Questo circolo vizioso viene da taluni presentato come un processo quasi necessario, come nei processi naturali, un destino che porterebbe alle estreme conseguenze ciò che l'essere umano stesso avrebbe in origine causato.

39. Nell'ambito dell'antropologia fondamentale ci si deve chiedere se può essere considerata esaustiva la comprensione dell'essere umano come *homo faber* e come *homo technologicus* supportato, sia a livello individuale che collettivo, da un'IA che satura e determina in modi sottili ogni aspetto della vita. Ne è risultato un mondo "iperconnesso", con una crescente accelerazione delle dinamiche economiche, politiche, sociali o militari, che rischiano di

diventare incontrollabili e quindi ingovernabili. In un simile mondo lo stesso agire umano diventa materiale da analizzare e plasmare in base a finalità di potere o di mercato non sempre trasparenti. Aumenta il controllo sociale e il rischio di manipolazione.

40. A livello applicativo, l'IA *in senso stretto* pone problemi sull'affidabilità dei dati e sui criteri con cui i programmatori li elaborano per metterli a disposizione. Non è chiaro quali pregiudizi o sistemi di potere condizionano il lavoro. In particolare, seri dubbi sorgono riguardo ai processi decisionali automatizzati, basati sull'IA, in ambiti delicati della vita umana: quando si deve stabilire di prestare o meno cure a livello medico o di concedere prestiti o mutui o di garantire assicurazioni, o ancora nell'istruire le cause penali in tribunale o nel valutare la condotta dei carcerati e le possibili recidive in vista di riduzioni di pena, oppure nelle scelte di attacco militare o negli interventi delle forze dell'ordine.[49]

41. Quanto all'IAG esiste un'intensa corsa a colmare sempre di più il divario tra l'auto-miglioramento dei sistemi di IA e il raggiungimento di una IAG. Anche se l'obiettivo è ancora lontano, viene perseguito con molta determinazione, ma a volte senza la prudenza generata dal saggio riconoscimento che il bene comporta sempre un limite e una proporzione adeguati. Che si tratti di un sogno lontano o di una innovazione prossima, questa forma di IA *generale* stimola la ricerca di una comprensione più profonda della natura dell'intelligenza umana, della sua singolarità tra gli esseri viventi, della sua insostituibilità, soprattutto in relazione alla responsabilità morale e alla sua intrinseca apertura alla trascendenza. Un tipo di sapere e di calcolo che faccia a meno di un'intelligenza vissuta in un corpo e situata, come pure di un tipo di conoscenza relazionale e trasmessa di generazione in generazione attraverso processi educativi che si giocano sull'identità e sul senso da dare al proprio destino e al proprio ruolo nel mondo, costituisce una minaccia rispetto al vero bene dell'umanità. Eppure, su questo tipo di conoscenza senza corpo, né limiti, né legami, né senso morale si basano i sogni del *transumanesimo*, che arriva anche, nel *postumanesimo*, ad immaginare un salto evolutivo. Tale immaginazione ripropone con forza la domanda sul fine ultimo del progresso tecnologico.[50]

42. In questo contesto si comprende come la *comunicazione interpersonale* abbia subìto profondi mutamenti nella *società della comunicazione di massa* (radio, televisione, internet, *social media*), soprattutto negli ultimi tempi. Non mancano i vantaggi in questo sviluppo tecno-scientifico come, per esempio, una cittadinanza attiva oppure un'informazione più diretta e partecipata a livello sociale e politico. Ma spesso si creano contatti senza legami, rapporti funzionali senza solidarietà reale, in un mercato infinito di notizie e dati personali, non sempre verificabili e tante volte manipolati. Non sempre si ha una comunicazione in piena trasparenza. La pervasività dei mezzi di comunicazione sociale, che sono diventati così indispensabili da rendere impensabile l'esistenza della famiglia umana senza di essi, impone una maggior vigilanza sui condizionamenti culturali ed economici. Non si tratta di mezzi neutrali: «Spesso simili prospettive, che enfatizzano la natura strettamente tecnica dei *media*, favoriscono di fatto la loro subordinazione al calcolo economico, al proposito di dominare i mercati e, non ultimo, al desiderio di imporre parametri culturali funzionali a progetti di potere ideologico e politico».[51] La loro influenza sulla dimensione etico-culturale della globalizzazione interpella l'antropologia.[52]

43. In tanti ambienti dell'infosfera si percepisce un'insistenza per farsi riconoscere, condividendo permanentemente pensieri ed emozioni in rete, che devono essere «riconosciuti da altri». Pur nella giusta esigenza umana di riconoscimento, questo fenomeno eccesivo è un sintomo di incertezza dell'identità.[53] Proprio perché questa si deve «inventare» senza istanze oggettive esteriori (natura, valori culturali, ruoli sociali, costume condiviso), l'identità è più debole: invoca il riconoscimento ma lo deve contrattare, attirare, conquistare, anche gridando oppure falsando la realtà. L'io oggi si dibatte nella speranza di essere riconosciuto da qualcuno e tuttavia lo fa spesso affermando i propri diritti individuali *contro* l'altro, *sfidando* l'altro. Ciò aumenta i conflitti sociali, che diventano spesso conflitti identitari. La crisi in atto delle democrazie occidentali non è comprensibile senza rendere conto di questa fatica crescente nel riconoscimento condiviso di ciò che ci accomuna come esseri umani. Questo contesto lascia un cammino aperto ai leader politici che prendono importanti decisioni basate solo sulla loro volontà.

44. Un ambito sociale delicato e sintomatico delle possibili implicazioni etiche e culturali dei *social media* è costituito dal mondo infantile e giovanile: «Internet e le reti sociali hanno creato un nuovo modo di comunicare e stabilire legami, e "sono una piazza in cui i giovani trascorrono molto tempo e si incontrano facilmente"».[54] In positivo, tali mezzi offrono opportunità nuove di dialogo, sono spesso fonte di informazione indipendente, che tutela le persone più vulnerabili e denuncia violazioni dei diritti umani. Ma presentano anche limiti e seri rischi: «L'ambiente digitale è anche un territorio di solitudine, manipolazione, sfruttamento e violenza, fino al caso estremo del *dark web*. […] Nuove forme di violenza si diffondono attraverso i *social media*, ad esempio il cyberbullismo; il *web* è anche un canale di diffusione della pornografia e di sfruttamento delle persone a scopo sessuale o tramite il gioco d'azzardo».[55]

45. Le nuove forme di comunicazione sociale hanno un forte impatto sul dibattito politico poiché, se da un lato si possono sperimentare modalità di democrazia diretta, in cui ogni cittadino può esprimere e fare conoscere la sua opinione, d'altro lato si possono generare forti polarizzazioni tra gruppi che pensano diversamente e si confrontano in modo conflittuale e violento, trattandosi da nemici solo perché pensano in maniera differente. Lo stesso scambio sociale subisce una "tribalizzazione" che frammenta la società in gruppi di opinione omologati dai "*like*". Il dibattito politico rischia di non basarsi più su argomentazioni condivise, quanto piuttosto su schieramenti contrapposti in una logica di potere spinta dai gruppi di pressione. Manca non di rado quel "dialogo sociale" che costruisce con pazienza il consenso dal basso, a partire da un mondo comune e da legami solidali: «Questi circuiti chiusi facilitano la diffusione di informazioni e notizie false, fomentando pregiudizi e odio. La proliferazione delle *fake news* è espressione di una cultura che ha smarrito il senso della verità e piega i fatti a interessi particolari».[56]

2.3. *La comprensione di sé stessi: coscienza e corporeità*

46. La rivoluzione dell'informazione ("infosfera") cambia il modo di esercitare la conoscenza: non si tratta più di elaborare teorie per interpretare i dati e trovare soluzioni ai problemi, quanto piuttosto di stabilire correlazioni tra i dati e calcolare la percentuale di successo. Il rischio è che, in questo modo, si tenda a superare il sapere critico, mentre la delega di alcune operazioni come il calcolo, il ragionamento, la traduzione, potrebbe diminuire l'agilità mentale e la creatività del singolo. Ma il pericolo maggiore è quello di ridurre l'orizzonte della conoscenza umana, delimitandola a quelle forme di sapere che corrispondono a ciò che l'IA può elaborare, con una forte ricaduta sull'ambiente educativo (nelle scuole e nelle università).[57] Possono essere escluse, come non pertinenti, domande di senso e questioni etiche, ma anche questioni filosofiche (ontologiche) e teologiche. Così l'IA potrebbe decidere di fatto ciò che è consentito di sapere, relegando le altre questioni all'ambito soggettivo o a questioni di gusto. La stessa autocoscienza può venir considerata al modo di una serie di informazioni da trasferire su supporti digitali più resistenti della carne umana e da organizzare in base ad algoritmi, mentre la percezione sensoriale è potenziata dalla rivoluzione digitale (cyborg, neuroscienza, internet), che mette a disposizione immagini, suoni e situazioni in diretta, creando emozioni forti in un sistema di comunicazione immediata e quindi senza mediazioni di senso che permettano di comprendere e argomentare.

47. Con lo sviluppo delle *biotecnologie*, delle neuroscienze e la mappatura del DNA, unite ai progressi dell'ambito farmacologico e della robotica (*cyborg*), cambia anche la *percezione del corpo* e del suo significato. Vanno apprezzati gli evidenti guadagni per la salute e il benessere di tante fasce di popolazione: campagne di prevenzione, diagnosi precoci, calcolo dei rischi di varie terapie o degli effetti collaterali dei farmaci sugli organismi hanno migliorato molto le possibilità di intervento della medicina e quindi la salute pubblica. Ma non si possono ignorare le tendenze che riducono il corpo a materiale biologico da potenziare, trasformare, rimodellare a piacere, col sogno di raggiungere condizioni di esistenza capaci di evitare il dolore, l'invecchiamento e la morte. Soprattutto in Occidente, i progressi della chirurgia estetica, unita alla farmacologia (cure ormonali, sostanze che potenziano le emozioni o la concentrazione) offrono strumenti che cambiano molto il rapporto con la propria corporeità e quindi con la realtà e con gli altri. Ne deriva un diffuso "culto del corpo", che tende alla ricerca spasmodica di una figura perfetta, che si mantenga sempre in forma, giovane e bella. Una volta modificato, non di rado con una frenesia incessante, il corpo diventa un corpo-oggetto in cui la persona-soggetto si specchia, creando un rapporto tale per cui la persona non è più il suo corpo ma "possiede" un corpo, a partire dal quale cerca di trovare un'identità "in prestito". In questa dinamica non è più necessario accettare il proprio

corpo per realizzare la propria identità. Lo si può trasformare in base ai gusti del momento. Si crea una curiosa situazione: il corpo ideale è esaltato, cercato e coltivato, mentre il corpo realenon è veramente amato, essendo fonte di limiti, fatiche, invecchiamento. Si desidera un corpo perfetto, mentre si sogna di fuggire dal proprio corpo concreto e dai suoi limiti.[58]

2.4. *La relazione con Dio*

48. Le tecnologie digitali offrono molte opportunitàalle religioni che mobilitano le risorse della comunicazione digitale a servizio della loro missione. La rete è oggi un "luogo" dove si possono trovare molte proposte positive di vita religiosa e di vita cristiana, che facilitano conoscenza e informazione in modalità inimmaginabili fino a poco fa. Basterebbe evocare quanta comunicazione religiosa sia "esplosa" durante la pandemia del Covid-19.[59] D'altra parte, c'è il rischio che una grande varietà di religioni digitali riempiano la rete come un gigantesco "mercato religioso", che offre una scelta *à la carte* secondo interessi individuali. Si tratta di offerte religiose senza legami reali né appartenenza comunitaria, più vicini ai gusti emotivi dei singoli che a un'esperienza condivisa. Si può anche dubitare del carattere autenticamente ecclesiale di certa comunicazione cristiana nei social network, specie quando impiegata per alimentare polemiche, creare divisioni e persino distruggere la buona fama di altre persone. Inoltre, alcune di queste nuove pratiche spirituali online finiscono col produrre una metamorfosi nel modo di credere, poiché la tecnologia digitale ha una presa molto forte sull'immaginario religioso. Non di rado, il risultato è un nuovo paradigma che ridefinisce le identità religiose: la tecnologia funge essa stessa anche da guida spirituale e mediatrice del sacro. In effetti, i devoti di varie religioni e i ricercatori spirituali spesso ripongono una fiducia indiscriminata nei motori di ricerca online, rendendo superflue le mediazioni umane del sacro, sostituite dal digitale. I casi estremi arrivano alle richieste di benedizioni e di esorcismi virtuali, allo spiritismo digitale e alle "false religioni" tridimensionali.

49. Questa fiducia in un mondo governato dalle macchine, che non solo facilita la messa a disposizione delle risorse religiose, ma anche la ricezione diretta di proposte di senso della vita e di accesso al divino da parte della tecnologia digitale, non è lontana dalla logica *transumanista* e *postumanista*: la religione digitale si presenta come se avesse addirittura il potere di creare un "Dio a propria immagine e somiglianza" da proporre a un'umanità che ripone una fiducia totale nella tecnologia. Il "Dio vivente" può essere sostituito da un "Dio virtuale" con la pretesa di "salvare" l'umanità sulla base di prestazioni tecnologiche messe a disposizione delle aspirazioni spirituali dell'essere umano.[60]

50. In sintesi, queste trasformazioni influiscono sul rapporto col Mistero dell'origine e del fine ultimo della vita umana. Quando l'essere umano riduce la natura creata (persona, cosmo) a materia da trasformare, non manifesta più la gloria del Creatore, ma si sostituisce a Lui. Lo stesso accade quando il compito di dare senso all'esistenza e indicare il fine ultimo si identifica con l'implementazione delle potenzialità tecnologiche. In questo contesto le tradizioni religiose e spirituali hanno ancora da dare qualcosa di essenziale e irrinunciabile riguardo alla sapienza del vivere in rapporto a Dio.[61]

3. L'impatto culturale delle rivoluzioni tecnologiche: per un discernimento critico

51. L'impatto della trasformazione antropologica connessa allo sviluppo scientifico e tecnologico lascia tracce già nell'*immaginario sociale della cultura di massa*, ma raggiunge la sua espressione più forte nei *movimenti del transumanesimo e del postumanesimo*. Lo studio dei miti elaborati dalla cultura di massa riguardo al futuro dell'umanità (fantascienza, distopie) e l'analisi critica dei principi fondativi dei movimenti *transumanista* e *postumanista* evidenziano il significato e la portata dei mutamenti antropologici in atto.

52. L'*immaginario sociale*, che si esprime nel cinema, nelle *fiction* e nelle serie televisive ma anche nei romanzi, nelle creazioni artistiche e nella musica, rivela una percezione acuta delle speranze e dei rischi connessi a possibili mondi futuri. Il cinema ha immaginato i possibili scenari connessi ad epidemie e catastrofi planetarie molto prima di aver dovuto attraversare la pandemia del Covid-19. Le distopie hanno suggerito il tema di non pochi tra i film e i

romanzi più importanti già nel XX secolo, esercitando un significativo influsso su queste modalità di cultura popolare. Queste creazioni artistiche veicolano la percezione dell'inevitabilità di un processo di sviluppo tecnologico che avrà impatti rilevanti sulla vita delle persone e sul destino dell'umanità, nella consapevolezza dei rischi connessi. Di conseguenza si manifesta spesso la paura per le incognite che accompagnano un'evoluzione delle macchine o dei dispositivi tecnologici non controllabile e che potrebbe portare a costituire soggettività autonome sia nel determinare il futuro che nel dominare il pianeta.

53. I film e i romanzi di genere fantascientifico aiutano a prendere consapevolezza di molte questioni difficili che riguardano l'identità e il destino dell'umano che così sono messi in gioco. Si interrogano su quale potrà essere il valore degli affetti e quali i legami possibili; oppure quali saranno i poteri forti che guideranno il progresso. Si immaginano scenari cupi, in cui si imporranno nuove forme di sfruttamento dei più deboli, magari ridotti a materiale umano per sperimentazioni pericolose. Anche il tipo di strutturazione sociale suscita preoccupazioni, lasciando incerti se essa sarà elitaria e diseguale, omologante e nemica delle libertà individuali o aperta e pluralista, democratica e partecipativa; se ci sarà un'oligarchia tecnocratica che domina o una migliore organizzazione politica basata sulla dignità umana e il bene comune. Infine, si guarda con preoccupazione all'impatto ambientale del progresso: quale inquinamento, quali risorse energetiche saranno disponibili e a che prezzo? Quale sarà la qualità della vita? Attraverso questi interrogativi – molto diffusi – emerge una forte ambivalenza tra una fiducia indiscussa nella tecnologia e nelle sue possibilità di auto-correggersi, da un lato, e, dall'altro la diffidenza sul suo uso corretto, col sospetto che interessi nascosti di qualche lobby di potere possano portare ad esiti devastanti.

54. Sono oggi proprio *i movimenti del transumanesimo* e del *postumanesimo* a fornire l'ambito concettuale e narrativo in cui emerge con maggiore forza questo immaginario circa il futuro dell'umanità. Queste due forme di interpretazione e progettualità culturale, più o meno ideologiche, delle potenzialità della tecnologia incentivano l'immaginario collettivo con la pretesa di un maggior rigore teorico che offrirebbe una previsione realista sul futuro dell'umanità. Si tratta in fin dei conti della proposta di una nuova visione della realtà che comporta una nuova antropologia. Possono essere considerati come "sistemi" di pensiero che promuovono una crociata a favore della scienza e dei suoi progressi, alla luce dello slogan: «tutto ciò che la tecnologia può fare, lo si deve fare per migliorare la condizione umana». Si tratterebbe così di preparare una nuova fase, inedita, della storia umana.

55. Sullo sfondo della proposta di questi movimenti si intravvede l'assunzione, senza limiti e cautele, del concetto di *human enhancement*: una nozione in primo luogo biomedica, molto presente nell'ambito delle biotecnologie. Lo si può definire come l'insieme delle tecnologie biomediche, genetiche, farmacologiche e cibernetiche volte a migliorare le capacità fisiche, cognitive o sensoriali dell'essere umano, oltre i livelli considerati normali o medi. Sono suoi campi di applicazione: l'introduzione di protesi avanzate per potenziare le prestazioni umane corporee o mentali, anche mediante apparati tecnologici ed elettronici inseriti nel corpo umano; l'impiego di tecniche di fecondazione umana artificiale; l'uso di farmaci che migliorano le capacità fisiche e cognitive dell'essere umano nell'ambito dello sport, del lavoro fisico o mentale, dell'attività militare. Ora, è proprio la proposta di *human enhancement* che spinge ad avviare una riflessione critica sul *transumanesimo* nella misura in cui invita a porre la domanda: «fino a che punto è lecito aumentare le condizioni di vita, migliorare il rendimento, superare il limite, mantenendo come fine il bene dell'essere umano?». Già nell'ambito dello *human enhancemenet* emerge infatti, di per sé, la constatazione che, per essere autenticamente umano, ogni desiderio di miglioramento della condizione umana deve mantenere un equilibrio tra il tecnicamente possibile e l'umanamente sensato.

56. A partire dalle riflessioni precedenti si coglie l'importanza di porre al centro la questione antropologica, chiedendosi non tanto come andare "oltre i limiti dell'umano", quanto piuttosto che cosa rende "autenticamente umana" la nostra esistenza. Alla luce di questa questione antropologica di fondo è possibile elaborare alcuni criteri per un discernimento critico dell'antropologia sottostante a questi movimenti filosofici e culturali.

57. Un primo elemento che risulta problematico è il *giudizio negativo sulla condizione umana così come è, e in definitiva sulla sua identità*. Ne deriva il sogno di reinventarla, un sogno motivato dall'insoddisfazione per ciò che in essa si dà così com'è, coi suoi limiti e difetti. Bisogna chiedersi, però, se il "risentimento" nei confronti della vita reale sia una buona base di partenza per il progresso e non piuttosto una tentazione di ribellione o di fuga dalla realtà.

Non si tratta qui della doverosa lotta per il cambiamento delle condizioni estrutture ingiuste, ma del rifiuto della natura delle cose e di sé stessi. In particolare, è doveroso mettere in guardia dalla percezione fondamentalmente negativa della corporeità, la quale può essere vista più come un ostacolo che come parte integrante dell'identità umana.

58. Il secondo aspetto, connesso al primo, è il *sogno di un perfezionismo individualista ed elitario*. Sembra che ogni essere umano concreto possa esistere o essere accettato solo a condizione che "divenga più perfetto".[62] Tanto che ci si dovrebbe chiedere se la condizione umana attuale abbia ancora diritto ad esistere o se gli esseri umani particolari siano diventati "superflui". Alcune teorizzazioni ipertecnologiche sembrano contestare il principio di fondo ereditato dall'umanesimo: «agisci in modo che gli effetti della tua azione siano compatibili con la permanenza di una vita autenticamente umana sulla terra. Agisci in modo che gli effetti della tua azione non siano distruttivi per la possibilità futura di una tale vita».[63] Questo principio può essere persino considerato come una limitazione inutile e dannosa per il progresso tecnologico.

59. Un terzo fattore è *l'impatto sociale di questa visione dell'umano*. Essa, infatti, può giungere ad affermare la separazione tra una forma di umanità superiore, dotata di strumenti che la potenziano fino all'immortalità, e un'umanità primitiva, pretecnologica e destinata ultimamente all'estinzione. Non è evidente in base a cosa si stabilirà la diversa condizione cui l'umanità può pervenire: ricchezza, cultura, eredità, spregiudicatezza nello sperimentare o nell'inventarsi. Non si comprende neppure chi dovrà assumersi il potere di decisione. In tale prospettiva rischiano di scomparire i legami tra le persone come pure l'appartenenza a un popolo e a una cultura in base alla quale valutare il bene comune. Inoltre, se si considera che molte delle strutture sociali e politiche nascono dalla condivisione di bisogni e dall'organizzazione di istituzioni e legami capaci di far fronte a queste sfide (ospedali, scuole, carceri e centri rieducativi), si può immaginare la difficoltà dei transumanisti e di postumanisti a dire cosa ne sarà del mondo sociale e politico in cui viviamo. Le trasformazioni non sono più vincolate al riconoscimento gli uni degli altri in una logica di fraternità e solidarietà, e le conseguenze negative di ciò si riflettono in primo luogo sull'idea di famiglia. Non si parla più di procreazione come comunicazione della vita, né si mostra interesse per le nuove nascite. Se ne tratta solo nella logica della programmazione della vita di altri "cuccioli" umani, resi perfetti a livello genetico. Ma temi come la generatività dell'amore coniugale o il sostegno affettivo delle famiglie finiscono con lo scomparire dall'orizzonte.

60. Infine, non si deve dimenticare *lo sguardo generalmente negativo sull'esperienza religiosa*. Essa viene presentata non di rado come una posizione rassegnata e fatalista, che sacralizza la condizione umana attuale con dogmi e precetti che inibiscono la ricerca e il progresso. Le "visioni sacralizzanti" che sottolineano il valore del corpo o della natura come espressioni della creazione di Dio impedirebbero la libera ricerca. L'idea che la vita biologica sia un dono, da trattare con cura, implicherebbe la proibizione di alcune sperimentazioni e mutazioni migliorative, bloccando il progresso. Non è più chiaro che cosa si intenda per identità personale, quando si riduce la persona a un fascio di sensazioni o a progetti ottimizzati, a una sorta di esperienza soggettiva potenziata e ad abilità cognitiva aumentata, mentre il corporeo è ridotto a materiale biologico imperfetto o comunque da potenziare.

61. L'antropologia cristiana può identificare in queste tendenze filosofiche e culturali odierne non pochi tratti di quella mentalità che Francesco ha descritto come una forma di "neo-gnosticismo". Si tratta di modalità di pensiero e atteggiamenti da intendere in un senso analogo alle forme antiche di gnosticismo. Un tale approccio, nel considerare l'umano e la sua salvezza, cerca di liberarlo da ogni dipendenza e limite, separandolo dal corpo, dal cosmo, dalla comunità e dalla storia.[64] Esso «presenta una salvezza meramente interiore, rinchiusa nel soggettivismo. [...] Si pretende così di liberare la persona dal corpo e dal cosmo materiale, nei quali non si scoprono più le tracce della mano provvidente del Creatore, ma si vede solo una realtà priva di senso, aliena dall'identità ultima della persona, e manipolabile secondo gli interessi dell'uomo».[65]

62. La mentalità che si può riconoscere nei movimenti *transumanista* e *postumanista* smarrisce di fatto l'integralità dell'essere umano e in particolare la sua identità e vocazione secondo il disegno di Dio, esaltandone alcune dimensioni a scapito di altre. É chiara la domanda antropologica di fondo che perciò si pone: si tratta di una proposta che trasforma o deforma l'umano, quanto alla sua essenza? Si giungerà a un umano eccezionale o a forme di eccezione

all'umano autentico? Secondo la visione cristiana l'essere umano è definito da una forma specifica che ne garantisce l'unità e l'integrità, sia nel rimando alla sua identità, sia quanto all'agire in cui diventa sé stesso, sia riguardo al fine ultimo in cui trova il suo compimento. A livello dell'individuo è l'anima immortale che dà forma, che unifica cioè e organizza la materia in un corpo vivente, conferendo all'essere umano una trascendenza che il *post-* e il *transumanesimo* non possono né raggiungere né superare. Ciò che unifica e guida lo sviluppo personale non emerge però solo dalla natura e dal cosmo, ma si realizza anche a partire dalle relazioni, in cui l'identità personale è anticipata dalle attese di altri, e in modo originario e fondante dal libero dialogo con Dio. Per questo Paolo può raccomandare: «non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare» (*Rm* 12, 2), «finché Cristo non sia formato in voi» (*Gal* 4, 19; cf. anche *Fil* 3, 10-11 e *Fil* 2, 6-11). La forma dell'umano trova in Cristo, morto e risorto, la sua misura e il suo compimento e apre ad un umanesimo integrale, in cui ogni persona è abilitata a realizzarsi oltre sé stessa, in virtù del dono senza misura dello Spirito Santo. Iniziata nella nostra esistenza terrena, questa partecipazione alla "vita eterna" in Cristo si consuma – come professa la fede della Chiesa – «nella risurrezione della carne e nella vita del mondo che verrà».

L'assunzione al cielo della Beata Vergine Maria, in corpo e anima, è un segno che tutti siamo chiamati a partecipare come persone umane a pieno titolo alla gloria di Cristo alla destra di Dio Padre.

Capitolo II

LA VITA COME VOCAZIONE: LA PERSONA UMANA ATTORE NELLA STORIA

63. La prospettiva di una trasformazione antropologica di stampo *transumanista* come pure i sogni del *postumanesimo* possono apparire come un'esagerazione lontana dalla condizione reale dell'umanità, come una possibilità remota. In effetti la pandemia del Covid-19 ha molto ridimensionato la fiducia in un progresso tecnologico illimitato e si è compreso che l'umanità ha bisogno anzitutto di una solidarietà che si prenda cura di tutti e grazie alla quale ciascun popolo possa vivere in pace. Eppure, le istanze di progresso del *transumanesimo*, soprattutto quando incentivano le spinte verso il *postumanesimo*, esercitando un forte impatto sull'immaginario comune, rischiano di agire come una sorta di distrazione di massa dai problemi più urgenti dell'umanità, distogliendo risorse ed energie dalle lotte quotidiane per il bene possibile di tanta parte dell'umanità sofferente, da un lato, e dall'altro favorendo distorsioni nella percezione delle reali condizioni dell'esperienza.

64. È necessario, pertanto, richiamare alcune dimensioni fondamentali dell'esperienza umana, che risultano compromesse o messe in ombra da una certa idea del progresso tecnologico. Ci soffermiamo in primo luogo su due dimensioni costitutive: la dimensione *storica* dell'esperienza umana, che chiede di saper abitare il *tempo* e lo *spazio*; e la dimensione *intersoggettiva*, che mette in gioco il senso di appartenenza a una famiglia, a una comunità, a un popolo e all'intera umanità, dove siamo "fratelli tutti". Chiuderemo il capitolo inserendo queste dimensioni dell'esperienza umana nella proposta complessiva della vita come *vocazione integrale*, in linea con le recenti indicazioni del Magistero conciliare e pontificio.

1. La dimensione storica dell'esperienza umana: il tempo e lo spazio

65. Ci collochiamo anzitutto nel contesto della costitutiva dimensione storico-temporale dell'esperienza umana. La coscienza storica è un fattore fondamentale della costruzione dell'identità sia della persona che di un popolo, colte nella loro differenza ma anche nella loro connessione. L'essere umano è un soggetto storico e culturale, capace di trasformare la natura, di coltivare la sua umanità e di dare un significato alla storia. La nozione di storia come processo temporale in cammino verso un futuro promesso e sperato è un'eredità preziosa dell'ebraismo e del cristianesimo. Alla luce della rivelazione la teologia cristiana ha riflettuto sul significato antropologico e salvifico del tempo personale e della storia dell'umanità. La coscienza storica è elemento costitutivo della fede cristiana, che incontra il Dio che salva in un cammino storico di popolo. Per questo motivo, la rivelazione mostra anche il valore

misterioso e incancellabile del presente, inteso come momento privilegiato e irripetibile dell'anticipo dell'eterno nel tempo. Allo stesso tempo diventa una critica ai diversi riduzionismi sul tempo, sul presente e sulla memoria, come pure sull'escatologia.

66. I popoli sono soggetti di culture e storie particolari, che gravitano più o meno nella storia mondiale.[66] Perciò la famiglia umana, soggetto della storia universale, si presenta come un'unità plurale estesa nello spazio e nel tempo. La storia ha un suo senso perché gli avvenimenti sono segni che incarnano significati e valori coi quali le persone si realizzano e si esprimono. Questa struttura simbolica o "sacramentale" degli avvenimenti storici invita a cercarne il senso non solo considerandone l'origine o le cause prossime, ma anche il fine ultimo. Così la storia si realizza in processi che trasformano le condizioni dell'esperienza e diventano avvenimenti pubblici con effetti più generali. Proprio i processi storici sperimentano oggi una evidente accelerazione e universalizzazione:[67] la collettività umana corre verso una sorte comune, in cui si va attuando una sempre maggiore interdipendenza tra storie nazionali e storia mondiale. Questo intreccio chiede di articolare bene il valore delle culture locali, coi loro processi e tempi, e il senso della fraternità universale.[68]

1.1. *Vivere il tempo con un sano senso storico*

67. Per gli esseri umani la storia è una dimensione indispensabile del loro essere e del loro agire. Assumono il tempo mediante un'interiorità intelligente e spirituale, componendo le dimensioni del fluire del tempo nella distensione dell'anima e giungendo in tal modo a fare esperienza della realtà.[69]La memoria, intesa come recupero del passato nel presente, così come l'orizzonte della speranza per sempre, aperto al futuro, danno il contesto per scoprire il significato della vita e per uno slancio dell'iniziativa umana che allarghi gli orizzonti dell'agire.

68. Una prima ricaduta del recente sviluppo tecnologico riguarda proprio l'esperienza del tempo.[70] Si registra oggi una perdita del senso della storia e una riduzione dell'esperienza all'attimo fuggente, con una concentrazione ambigua sull'oggi. La cultura digitale tende a dissolvere la "cultura anamnestica" della storia e a trasformare la cultura viva della memoria e della speranza in una cultura postmoderna di un presente chiuso in sé stesso.

L'organizzazione dell'informazione in rete è interessata a raccogliere e organizzare immense quantità di dati in base al calcolo delle probabilità, piuttosto che dedicarsi alla ricerca di ipotesi di comprensione o spiegazione. Anche la domanda sul fondamento dell'esperienza, sulla causa esplicativa o su un significato fondatore, è ritenuta ormai una questione superata dall'analisi delle connessioni tra i dati. Al posto dei ricordi vivi e delle tradizioni forgiate dai ricordi subentra l'elaborazione dei dati disponibili per mezzo dell'informatizzazione, dati che possono poi essere richiamati in ogni momento. Ma il computer non ricorda e si limita a immagazzinare dati. Ciò può avere come conseguenza il liquidare la coscienza del tempo e trasporre i diversi tempi nello spazio di un'indefinita contemporaneità, portando a ciò che è stato descritto come una spazializzazione del mondo". Mediante la tecnologia si può presumere di superare la potenza del tempo (fugace ed insieme aperto sull'eterno) e di rendere contemporanei tutti i tempi. Ma un presente che non conosce più un passato non ha nemmeno più alcun futuro. E la mancanza di un fine, che apra all'eternità, diventa un "cattivo infinito".

69. Viene così indebolita la fiducia nella capacità di ogni persona di interpretare e plasmare il mondo, che sfugge alla comprensione pratica e al controllo sociale, lasciandolo nelle mani di burocrazie gigantesche e sovraccariche di informazioni grazie a complessi sistemi tecnologici interdipendenti e ingovernabili, da cui spesso l'individuo si sente assediato e minacciato. La totale dipendenza da questi sistemi complessi e sofisticati, su cui l'individuo non influisce, crea sensazioni di impotenza e spinge a chiudersi in orizzonti di senso e di vita limitati e protetti.[71] La realtà diventa una connessione, mediante la quale si entra in una rete di contatti e incontri che esigono agilità, velocità, reazioni immediate, più che riflessività e spirito critico. In questo scenario interessano meno i racconti universali e le storie fondate su scelte durature, quanto piuttosto identificazioni leggere e pluridimensionali.

70. Non stupisce che la cultura (post)moderna tenda a coltivare l'oblio dell'essere, della memoria e della destinazione eterna. In un tale panorama, l'essere umano è sempre meno la propria memoria e sempre più il proprio illimitato esperimento.[72] Fra i diversi motivi di questa "amnesia culturale", si può

elencare quello presente nel racconto biblico: l'essere umano nella prosperità dimentica il suo Dio e la storia vissuta con Lui (cf. *Gdc* 2, 10; *Dt* 4, 23.30; *Lc* 12, 31-21), disattendendo il comandamento divino che lo impegna a prendersi cura di chi è povero ed emarginato. Va aggiunto l'impatto della mentalità scientista, che immagina la scienza come la possibile soluzione di ogni problema, in grado di risanare le ferite e quindi di liberare dal dolore del ricordo. Un terzo fattore è la rassegnazione alla propria fragilità limitata, priva di grandi speranze, che diventa un'esortazione semplicemente ad "andare avanti" senza criterio, come se l'importante fosse unicamente avanzare, procedere anche senza una meta precisa: la coscienza emancipatrice trae dal passato il ricordo minimo come stimolo per andare oltre, senza desiderare un traguardo, né immanente né tantomeno trascendente. Inoltre, questa forma di amnesia lascia spazio a ricostruzioni ideologiche del passato o a forme di revisionismo e negazionismo, che intendono legittimare giochi di potere o giustificare conflitti dolorosi. In realtà, non si può costruire un futuro senza una memoria solida della storia da cui veniamo e che ci ha generati, e neppure senza una speranza per sempre.

71. Queste situazioni sono anche frutto di un'economia globalizzata, che favorisce un unico modello culturale massificato, in cui si affermano poteri forti, che proteggono i propri interessi a scapito delle culture più deboli. L'esito è la perdita del senso integrale della storia.[73] Prevalgono dunque dinamiche di omologazione in quelle che potremmo definire *false culture* del "consumismo", dello "spreco", dei "muri", dell'"isolamento e del ritiro" o addirittura la diffusione di una cultura «vuota, protesa all'immediato e priva di un progetto comune».[74] Queste false culture sono all'opera sia nei populismi che sfigurano il termine "popolo", confinandolo in una logica di chiusura, sia nelle "visioni liberali individualiste", che rifiutano la stessa categoria di popolo e la positiva valorizzazione dei legami comunitari e culturali che contiene.[75] Il risultato di queste forme culturali, nel contesto di una contemporaneità globalizzata del mondo digitale, è un ulteriore disorientamento. Rispetto a queste false culture, il Vangelo si presenta come una sorta di controcultura, non nel senso che l'ispirazione del Vangelo imponga una sua cultura egemonica unica, ma nel senso che valorizza e promuove tutte le culture, o le dimensioni di esse, che sono autenticamente umane.

72. Per fare fronte a questa esperienza di accelerazione orizzontale del tempo storico, occorre recuperare l'origine e il fine ultimo della storia, in quanto esperimentabili nel presente, in modo da comprenderne il vero significato. L'incontro tra il tempo degli esseri umani e l'eternità di Dio in Gesù Cristo offre gratuitamente un senso della storia che corrisponde in profondità alle attese dell'umana esperienza del tempo, senza nulla togliere all'incrocio delle tre dimensioni dell'esperienza passata, dell'iniziativa presente e dell'attesa futura, nell'orizzonte dell'eterno che le qualifica.

73. L'esperienza cristiana del tempo offre le coordinate di una salvezza che accade nella storia, in quanto pone la pienezza dei tempi in uno specifico contesto storico, in un presente carico di eternità, grazie all'incarnazione del Figlio di Dio (cf. *Gal* 4, 4-6). In tal modo apre i processi storici all'attesa di un compimento promesso, che realizza le esigenze del cuore umano di ogni tempo in modo inimmaginabile (cf. *Ap* 21-22).[76] Corrisponde a un'esigenza della coscienza storica dei popoli quella di riuscire a leggere gli avvenimenti in una trama più complessiva e significativa, che sia in grado di comprendere gli eventi storici nell'unità di un processo universale dotato di significato, nel rispetto delle storie particolari, cogliendo l'unità nella differenza del molteplice. Lo stesso compimento escatologico promesso in Gesù Cristo non toglie in nessun modo valore agli avvenimenti storici concreti, nel presente, ma ne illumina il significato, riattivando il carattere promettente dell'esperienza e con esso l'attesa operosa di un mondo nuovo.[77] Ciò è possibile perché il fine della storia non coincide col suo termine, ma rimanda a una meta finale che trascende dal di dentro gli avvenimenti storici e li orienta a un compimento nuovo, verso cui tutto converge.

74. La storia della salvezza non si presenta semplicemente come racchiusa in una storia particolare a sé stante, accanto a quella universale, poiché l'azione salvifica concreta di Dio nella storia si articola *con i movimenti culturali dei popoli* in un'unità che mantiene la distinzione: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. Lo Spirito, infatti, sta all'origine dei nobili ideali e delle iniziative di bene dell'umanità in cammino: "Con mirabile provvidenza egli dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra"».[78] La relazione tra Dio e il suo popolo, ma anche con l'umanità e l'intera creazione, si realizza mediante i doni dello Spirito e della Parola, i quali non semplicemente piovono

dall'alto, ma germogliano all'interno dell'umano che li accoglie e responsabilmente li traffica perché portino frutto (cf. *Is* 55, 10-11; *Mt* 25, 14-30). Il divino dischiude in questo modo all'umano lo spazio della sua propria realizzazione, rifondandolo in una comunione nuova e sorprendente, che non annulla né assorbe l'umano, ma lo sostiene nella sua realizzazione storica. L'unificazione in Cristo dei processi storici non toglie consistenza alle storie e culture locali né uniforma le differenti ricchezze appiattendole sugli interessi di pochi o sulle leggi del mercato o della logica comunicativa del mondo digitale globale.

75. È l'esperienza, piena di gioia, che Maria esprime nel cantico del *Magnificat* (cf. *Lc* 1, 46-55). Questa preghiera manifesta la consapevolezza di Maria: in Lei, in quanto Madre di Cristo, è presente l'intera economia salvifica, in cui l'eterno si unisce in modo nuovo al tempo.[79] Il *Magnificat* fa risuonare nell'esperienza personale di Maria quella dell'intero popolo di Dio nella storia della salvezza.[80] Vi scopriamo un altro tipo di esperienza del tempo, visitato dalla grazia di Dio, in cui l'obbedienza di Maria all'annuncio dell'Angelo apre la pienezza di grazia che ha dilatato il suo presente («Grandi cose ha fatto per me l'Onnipotente») ad un futuro positivo («D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata»), nel ricordo consapevole dell'azione salvifica di Dio e del suo stile («Di generazione in generazione la sua misericordia per quelli che lo temono. Ha spiegato la potenza del suo braccio. […] Ha innalzato gli umili…»).[81]

1.2. *Abitare lo spazio: dallo spazio proprio alle "soglie"*

76. L'essere umano abita lo spazio in modi diversi: è sia un "essere domestico", che vive in una casa, sia un "essere politico", che mette le radici e si organizzain una città e in una patria, sia infine un "essere cosmopolita", situato nel mondo. La dimora umana comprende questo triangolo formato dalla casa, come ambito della famiglia e della natura; dalla città e dal popolo/nazione, come spazio della storia e della cultura; dal mondo intero, come orizzonte di appartenenza alla natura umana. Locale e globale sono dimensioni costitutive dell'esperienza umana, oggi trasformata dai processi della globalizzazione, come si vede ad esempio nelle megalopoli e nella modificazione della mobilità.[82]

77. Un fenomeno rilevante è l'organizzazione dello spazio urbano nelle megalopoli. Viviamo nella "*Urban Age*", un momento nuovo della storia umana. La formazione di enormi città è un fenomeno del nostro tempo, che ha avuto inizio dalla metà del XX secolo. Dai primi anni del XXI secolo, più della metà della popolazione mondiale abita nelle città, determinando il passaggio dal contesto rurale a quello urbano, tipico della cultura mediatica e informatica attuale. Il tipo di vita in cui si realizza l'umano è molto cambiato in queste "regioni metropolitane", come le chiamava Paolo VI, che uniscono centri e periferie in agglomerati immensi, con grandi complessi suburbani spesso privi dei servizi essenziali.[83]

78. Anche la modificazione odierna della mobilità ha ricadute sull'esperienza umana dello spazio. La possibilità già accennata di accorciare le distanze con mezzi più veloci, riorganizzando lo spazio della vita (lavoro, casa, amicizie, scuola) ma anche la diffusione e distribuzione delle merci, con la possibilità di avere sempre a disposizione prodotti di diverse parti del mondo e di paesi lontani, ha indotto ad una "de-territorializzazione" dell'identità personale e delle culture. La stessa alimentazione non è più legata all'ambiente naturale di origine e alle sue stagioni. Così i costumi, i modi di vivere e i valori sono in costante tensione tra un'appartenenza territoriale delimitata e una civilizzazione planetaria senza confini. Si è sempre più cittadini del mondo. Una certa cultura globale, fatta da valori, beni e merci indifferenziati e universali, che sono di tutti e di nessuno, determina sempre più il modo di vestire, di mangiare, di divertirsi, di celebrare la festa e il riposo, secondo le offerte dell'industria del tempo libero. I luoghi di incontro e transito in cui si stabiliscono contatti sono sempre più "non luoghi" anonimi e uniformi (stazioni, aeroporti, grandi centri commerciali), espressione di un mondo artificiale più che ambienti umani e culturali definiti da una storia e identità precise.

79. In questo tipo di spazio le persone rischiano di muoversi come nomadi che errano in cerca di nuove esperienze. Si smarrisce così la figura del pellegrino, che si mette in viaggio uscendo dalla sua casa e dalle sue cose, alla ricerca della vera patria in cui abitare, della terra promessa a cui Dio lo

chiama. Il pellegrino, inoltre, non perde il rapporto con la propria terra: «La soluzione non sta in un'apertura che rinuncia al proprio tesoro. Come non c'è dialogo con l'altro senza identità personale, così non c'è apertura tra i popoli se non dall'amore per la propria terra, per le proprie caratteristiche culturali». [84]

80. L'organizzazione globale dello spazio di per sé non rende più ospitali e aperti all'altro. Anzi, spesso porta a reazioni identitarie forti, che tendono a delimitare lo "spazio proprio" creando confini invalicabili, che stabiliscono nette separazioni tra "noi e voi", il proprio mondo e quello degli altri. Fa riflettere il fatto che il primo impatto delle teorie "multiculturaliste" riguardi proprio la percezione dello spazio e dell'unità del mondo che si abita. Si comprendono le metafore alternative, associate in positivo a questa scoperta: "allargare gli spazi", "fare posto all'altro", "dilatare i confini"; oppure, viceversa, "difendere i propri confini", "erigere barriere", "delimitare lo spazio proprio". L'immaginazione che domina tanta cultura contemporanea è quella di un io o di un popolo che sta al centro di una "sfera del proprio", rispetto alla quale l'altro o l'estraneo appaiono come una determinazione secondaria, alla periferia o ai confini.

81. Nella scoperta dell'altro, del diverso e perfino dell'estraneo, è più facile risvegliare oggi la percezione che "nessuno è padrone in casa propria", poiché l'alterità viene con noi dall'inizio, è con noi "a casa". Ciò significa che l'altro non è un derivato del proprio, ma è co-originario. Purtroppo, "ciò che è proprio" spesso viene delimitato mediante processi di esclusione nei confronti dell'altro, cioè creando confini. Questo vale per la coscienza del proprio io come anche delle culture. Non si deve perciò dimenticare che all'origine c'è un umano comune che è un intreccio, un reticolo in cui il proprio e l'estraneo, l'io e l'altro sono co-implicati.[85] La difficoltà ad accettare questo intreccio originario in una logica di incontro e ospitalità deve far riflettere sul funzionamento della globalizzazione, che sembra aprire spazi comuni di incontro, ma in realtà lascia crescere sentimenti di "invasione", che rivelano la percezione dell'altro come minaccia.

82. La fede cristiana sposta l'asse dell'esperienza dello spazio: «I cristiani non si differenziano dagli altri uomini né per territorio, né per il modo di parlare, né per la foggia dei loro vestiti. Infatti non abitano in città particolari, non usano qualche strano linguaggio, e non adottano uno speciale modo di vivere. […] Risiedono poi in città sia greche che barbare, così come capita, e pur seguendo nel modo di vestirsi, nel modo di mangiare e nel resto della vita i costumi del luogo, si propongono una forma di vita meravigliosa e, come tutti hanno ammesso, incredibile. Abitano ognuno nella propria patria, ma come fossero stranieri; rispettano e adempiono tutti i doveri dei cittadini, e si sobbarcano tutti gli oneri come fossero stranieri; ogni regione straniera è la loro patria, eppure ogni patria per essi è terra straniera».[86] I cristiani non rivendicano uno spazio "proprio", se non in funzione del servizio della missione e del culto, e comunque il loro spazio è già abitato da un'alterità radicale – quella di Dio –, che può assumere anche, in Cristo, la figura dell'estraneo che interpella, mettendo in discussione ciò che si dava per acquisito e pacifico.

83. Il ripensamento dello "spazio proprio" implica una ridefinizione dei confini come "soglie", ossia zone che mettono in contatto, spazi di transizione. Chi attraversa la soglia di un'altra esperienza umana non giunge semplicemente in altro luogo, ma è chiamato a "divenire un altro". Nessuno può dominare questa differenza e mediare tra le culture da una posizione neutra. La sfida consiste dunque nel dilatare i confini per esporsi all'appello dell'altro. In tal senso, la parabola del buon Samaritano (cf. *Lc* 10, 1-15) offre un modello insuperato della cultura del "farsi prossimo" e dell'incontro.[87]

84. La presenza di Gesù Cristo, nel quale si raccolgono il principio, il centro e la fine della storia (cf. *Ap* 22, 13) dischiude lo spazio di vita dei popoli e delle persone, tenendolo aperto come luogo ospitale delle differenze, senza muri o chiusure, anzi rigenerando il tempo, che vive di un presente pieno di significato salvifico (*kairòs*), pur essendo ancora in cammino, aperto a un compimento futuro trascendente, che realizzerà la promessa inscritta nell'origine.

2. Relazioni e senso di appartenenza: l'intersoggettività

85. In questo contesto spaziotemporale si colloca l'intersoggettività, vale a dire, l'appartenenza a una famiglia, a un popolo e a una tradizione. Queste appartenenze, in cui inizia e si plasma nella storia l'identità personale, costituiscono quasi un argine al dilagare di una globalizzazione uniformante, che non sempre aiuta a plasmare legami autentici: «La società sempre più globalizzata ci rende più vicini, ma non ci rende fratelli».[88] Parlare di intersoggettività significa sottolineare come la vita umana implichi da subito un orizzonte comunitario: la vita del singolo va situata nel quadro di relazioni che formano una comunità. Tali relazioni, costitutive dell'identità personale, sono strutturate nella famiglia, in un popolo, con le sue tradizioni, e nell'appartenenza più vasta all'umano comune.

86. *La famiglia* è il luogo originario dell'intersoggettività proprio perché è il luogo del dono e dell'accoglienza del miracolo della vita, che si realizza in ogni nuova nascita. L'intersoggettività scaturisce proprio laddove la vita è donata, non prodotta né tanto meno auto-prodotta. All'origine di ogni vita c'è un dono inatteso, in un'esperienza di passività originaria, per la quale ci siamo trovati nell'esistenza, preceduti e accolti dal desiderio di altri. La cultura oggi dominante non è sufficientemente attenta al fatto che "si nasce", e il *transumanesimo*, e ancora di più il *postumanesimo*, dimenticano che l'essere umano è anzitutto figlio e quindi bambino, che si scopre generato e donato a sé stesso nell'avventura meravigliosa di essere e di crescere.

87. La famiglia come comunità originaria trova infatti nel *bambino*, e precisamente nel suo riceversi e venire a coscienza di sé nel dono sorridente dei genitori, una realizzazione particolarmente significativa dell'esistenza umana che nessun *transumanesimo* o *postumanesimo* può dimenticare. La vita come pienezza d'essere e promessa trova il suo punto di realizzazione nel *bambino in quanto figlio*.[89] Infatti, l'articolarsi dell'umano nell'amore tra uomo e donna, e soprattutto il farsi uno di uomo e donna nella fecondità del figlio, mostrano la trasparenza dell'essere quale dono di Dio. Nel figlio-bambino si manifesta un riflesso dell'origine, col suo corredo di stupore e pienezza, fiducia e beatitudine, dono e riconoscenza. È questo nesso di legami e sentimenti a costituire l'intreccio dell'inizio, lo specchio dell'origine in cui è custodita la verità filiale. L'essere umano come figlio è il correlato antropologico dell'essere come dono e amore, la sua attestazione splendida. È proprio questa pienezza dell'essere nella semplicità dello sguardo del bambino il segreto della sua capacità intuitiva, ma anche razionale, di unificare il reale nelle sue dimensioni di necessità e libertà, di spirito e natura, nell'abbraccio dell'amore.

88. Il bambino è segno dell'umano filiale inteso come il dimorare in una pienezza: proprio perché non è gettato nell'esistenza, ma accolto e circondato dalle cure parentali, il bambinonon si deve conquistare in uno sforzo di sviluppo continuo, ma si riceve in atteggiamento di gratitudine. Il bambino non è un vuoto da riempire, ma una pienezza donata e promessa, da accompagnare nell'avventura di dare forma all'esistenza nelle esperienze della vita. L'identità filiale è oggetto di riconoscimento mediato dalle cure familiari nella casa: in questo spazio di vita la passività del provenire è la condizione della libertà di agire, e la dipendenza dall'amore è la condizione dell'autonomia. Per questo la ragione si sviluppa nel bambino sullo sfondo di un'originaria unità della realtà, come articolazione dell'essere, del bene e del bello. Il pensiero ha una radice affettiva nella sua origine. Questa condizione è da ritrovare, e non da superare, in uno scambio nel quale il bambino si riceve dall'amore dei genitori e questi riscoprono con lui il loro essere figli.

89. Il desiderio di potenziare l'umano, dunque, dovrà concentrarsi meno sul programmare un transumano che vada oltre l'essere (stati) bambini, per cercare piuttosto di garantire a ogni famiglia le condizioni sociali ed economiche per accogliere e accompagnare questo miracolo dell'inizio, in un contesto di vita favorevole alla nascita e alla crescita dei figli.

90. In secondo luogo, si deve precisare il valore umano dell'appartenenza a un *popolo*, con la sua tradizione, e anche il valore teologale dell'appartenenza al Popolo di Dio nella storia. La categoria di "popolo" in questo suo duplice significato secolare e religioso acquista un peso significativo come soggetto dello sviluppo pienamente umano. "Popolo" è una categoria storica, che identifica un soggetto comunitario in un determinato territorio, costituitosi nel tempo mediante processi di integrazione e con riferimento a una cultura.[90] L'appartenenza a un popolo è una realtà umana complessa, fatta di compartecipazione esistenziale ed affettiva.[91] Si realizza nella condivisione di una cultura, cioè di un insieme di valori, pratiche, costumi e abitudini, che permette alle

persone di riconoscersi, di abitare normalmente in un ambiente anche geografico comune, con una lingua e una storia particolari. Essere parte di un popolo significa abitare insieme lo spazio come ambito di relazioni. Ogni persona si realizza in un insieme di relazioni all'interno di una condizione situata, che plasma le mentalità e il modo di percepirsi. Non c'è identità senza appartenenza – anche criticamente vissuta – a un popolo.

91. Ritroviamo così anche il valore della *terra* intesa come luogo simbolico di una cultura e di un'identità di popolo. Tale esperienza si oppone alla visione globalista, che annulla le differenze e le identità legate a un contesto particolare. Il legame al luogo si propone comeoccasione per realizzare l'incontro tra persone, in cui si costruisce l'amicizia sociale, partendo non da idee astratte, ma da ambiti di vita e da valori condivisi sul territorio (casa, lavoro, festa). Proprio questa vita di un popolo con un'identità situata si scopre in contatto con altri popoli, chiamata allo scambio, in regime di creatività, con culture diverse e in un processo dinamico, spesso anche conflittuale da assumere e trasformare in un reciproco scambio di doni. Non c'è apertura tra i popoli se non nell'amore per la propria terra, per la propria gente e la propria cultura.[92]

92. Nell'appartenenza a un popolo occorre evitare il duplice rischio di cercare i fattori di unificazione solo nell'etnia, nella lingua o nella difesa del territorio, inteso come spazio chiuso ed escludente, oppure di dissolvere l'identità del popolo in una cultura cosmopolita anonima e globalizzata, che espone alle leggi del mercato e della finanza, senza preoccuparsi di tutelare il bene comune della società. Il legame fondamentale è rappresentato dalla cultura, cioè da un certo modo di vivere, che racchiude il riferimento a valori condivisi e quindi orientati a un'unità nella diversità, che consente di andare al di là di conflitti e fa camminare verso legami di fraternità aperti a tutti.

93. In questo dinamismo di ricerca dell'unità di ogni popolo in dialogo con gli altri popoli, si colloca il cammino storico del *popolo di Dio* che è la Chiesa, popolo di Dio in cui storicamente si esprime il Corpo di Cristo.[93] In quanto tale il popolo di Dio non si fonda sulle dinamiche territoriali, sociologiche o istituzionali, ma sulla fede intesa come alveo del senso religioso, esistenziale e culturale. Promuove pertanto la cultura dell'incontro, poiché la Chiesa non è separabile dal cammino dell'umanità. Accompagna la storia dei popoli mantenendo la tensione alla comunione universale in Cristo, mediatore di una vita nuova, più forte del male e della morte, ma anche dei conflitti e delle divisioni. Tale tensione alla comunione non perde le differenze, ma le tiene aperte a un progetto unitario più grande. È quanto accadde nell'evento di Pentecoste (cf. *At* 2, 1-13), in cui la discesa dello Spirito fa degli Apostoli un'unità plurale, capace di parlare tutte le lingue, un "Popolo di popoli" (cf *At* 15, 14-18). Lo Spirito di Dio agisce nelle diverse culture e storie dei popoli con un'opera universalizzante ma non uniformante: «[Tu] hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (*Ap* 5, 9; cf. anche 7, 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6).

94. L'inserimento del popolo di Dio nei cammini storici dei vari popoli rende palese la sfida a comporre le storie particolari dei popoli e lo sviluppo globale dell'umanità. Emerge la consapevolezza che da un lato il bene comune dei singoli popoli non può essere tutelato solo mediante strategie politiche locali, rette magari da logiche di isolamento e chiusura. È necessaria piuttosto la convergenza e l'armonizzazione dei progetti locali con le dinamiche globali, che superano i confini dei singoli paesi. Ma tale composizione necessita anche della mediazione di istituzioni internazionali sufficientemente autorevoli e giuste, e quindi in grado di comporre il bene del singolo popolo e il bene comune dell'umanità intera, per una tutela efficace di quelli che oggi si chiamano "beni comuni" (la terra, l'acqua e l'aria). Proprio nella crisi connessa alla pandemia del Covid-19 abbiamo sperimentato cosa significhi ormai "essere tutti sulla stessa barca", impegnati in una lotta comune per il bene di tutti.

95. È necessario un permanente lavoro di discernimento critico delle scelte storico-politiche riguardanti la famiglia umana, dal punto di vista della responsabilità per tutti assunta dai vari organismi delle organizzazioni internazionali come pure dalla Chiesa con la sua dottrina sociale, in modo da chiarire la questione dei soggetti abilitati a decidere il bene comune e il destino di tutti.[94] In particolare, il sistema economico e quello monetario globale necessitano, da un lato, della responsabilità da parte delle istituzioni finanziarie, che devono essere attente all'economia reale più che alle logiche del

profitto, e dall'altro non devono perdere un approccio etico, sensibile alla dignità della persona, al bene comune in regime di solidarietà e al benessere delle società, soprattutto quelle più fragili.[95]

96. È imprescindibile valorizzare l'unità della "famiglia umana", in cammino nella storia, nel riferimento presente ed escatologico al Cristo totale, nel quale è anzitutto pienamente svelato il fine e la direzione del cammino: la comunione dell'amore trinitario, compimento della redenzione della famiglia umana. Si tratta di un cammino che si realizza in un ritmo pasquale, in cui si manifesta, ai piedi della Croce, ciò che c'è nel cuore umano, mentre esso viene liberato da tutto ciò che ostacola la comunione con Dio, col creato e coi fratelli e sorelle. Proprio nel riferimento a Cristo crocifisso e risorto si può comprendere quale sia la grazia del tempo che ci è dato, il modo più giusto di abitare lo spazio e di vivere la qualità delle relazioni in cui si diventa sé stessi, e l'appartenenza in cui si trova il senso autentico della vita.

97. Di contro a ogni trionfalismo di stampo *transumanista* o al pessimismo radicale del *postumanesimo*, il riferimento al mistero della Croce richiama la nostra attenzione alla storia dal punto di vista delle *vittime*. Il vero *pathos* della storia non consiste solo nelle grandi conquiste dell'umanità, ma anche nelle sofferenze silenziose di tante persone nel succedersi delle generazioni e ovunque nel mondo. La storia è fatta di azione e di passione e questa attenzione alla dimensione della sofferenza rende concreta la visione cristiana della storia, che non è riducibile ad un processo anonimo e inesorabile di sviluppo, teso verso un progresso immanente, che rischia di passare sopra i cadaveri degli sconfitti e di abbandonare i deboli. Non ci può essere un compimento umano della storia senza giustizia per le vittime né un senso del processo storico che non tenga in considerazione le esigenze dei più deboli. Ne va del senso vero e decisivo della giustizia. In Cristo siamo autorizzati a guardare con speranza al destino che ci aspetta, senza dimenticare le vittime della storia, anzi raccogliendo il loro grido.

98. In Gesù crocifisso Dio assume tutto il peso e la provocazione del dolore innocente nel suo rimando alla speranza in una giustizia piena, connessa alla fede nella vita eterna.[96] La fede in Cristo offre una speranza che si accredita sin d'ora nella vita, trasformandola, e affronta la morte, trascendendola. La Chiesa, come comunione dei santi, che unisce coloro che si trovano già pienamente nel Regno di Dio e coloro che sono ancora pellegrini su questa terra, è una comunità che trascende la morte senza abbandonare la storia e offre una speranza universale che risponde alla sete di giustizia piena e di vita eterna.

3. Vocazione integrale alla realizzazione nell'amore

99. L'esistenza personale è collocata in una storia, in un tempo e in uno spazio precisi, e si risveglia alla coscienza di sé all'interno di relazioni che dicono un'appartenenza che la precede e la fonda. In tal modo ritrova il suo significato originario come *chiamata* alla vita: «Questo ci rimanda a una verità elementare e fondamentale, che oggi abbiamo bisogno di riscoprire in tutta la sua bellezza: *la vita dell'essere umano è vocazione*. Non dimentichiamolo: la dimensione antropologica, che soggiace ad ogni chiamata nell'ambito della comunità, ha a che fare con una caratteristica essenziale dell'essere umano in quanto tale: quella, cioè, che *l'uomo stesso è vocazione*».[97]

100. L'esistenza di ciascun essere umano è compresa adeguatamente quando la si riconosce come frutto dell'amore creativo del Padre, secondo la dinamica di una *chiamata* alla vita e alla felicità. Ogni essere umano viene alla vita perché è stato pensato e voluto da Dio che l'ha amato ancor prima di formarlo nel seno materno (cf. *Ger* 1, 5; *Is* 49, 1.5; *Gal* 1, 15). Questa vocazione divina spiega alla radice il mistero della vita dell'essere umano, in quanto è un mistero di predilezione e di gratuità assoluta. Perciò l'essere umano, anche se finito, non può essere imprigionato nella mera dimensione creaturale e nessuna definizione lo può catturare ed esaurire completamente.[98] L'amore eterno del Padre esclude che l'esistenza delle persone sia un frutto della necessità oppure del caso: ogni esistenza umana ha valore infinito in sé stessa. Si capisce in questa prospettiva che l'essere umano non può essere sottoposto a nessuna misura esclusivamente di ordine politico, economico o sociale che ne sminuisca la dignità infinita.[99]

101. La percezione che la vita è un dono di Dio suscita un atteggiamento riconoscente nelle persone, che rispondono alla chiamata accogliendo l'«invito a far parte di una storia d'amore».[100] L'amore divino, che ha creato gli esseri umani, fa sì che nessuno si debba sentire "superfluo" al mondo, poiché chiamato a rispondere secondo un progetto pensato da Dio per lui. La vita come vocazione, intesa in senso ampio, è propria di ogni essere umano, e deriva dal semplice fatto di esistere come figli. In quanto espressione del pensiero provvidente del Creatore, il progetto divino è rivolto ad ogni vivente secondo diverse realizzazioni.[101] Il cristiano riconosce di essere chiamato «al servizio missionario verso gli altri»[102] fino al punto di poter dire di sé: «Io sono una missione».[103] L'essere umano, proprio in quanto chiamato, è un vero e proprio interlocutore di Dio; non si limita ad accogliere passivamente il dono ma, in forza del dono, diventa attore libero, capace di offrire un incremento di bene non solo agli altri esseri umani ma alla stessa economia divina.

102. La vita intesa come vocazione si svela esistenzialmente nella preghiera. Agostino era ben consapevole di quanto la vocazione implichi l'appello che precede l'essere umano, lo interroga e gli dona un futuro: «Non trascurare ora la mia invocazione. Tu mi hai prevenuto prima che t'invocassi, insistendo con appelli crescenti e multiformi affinché ti ascoltassi da lontano e mi volgessi indietro, chiamato da te perché ti invocassi (*vocantem me invocarem te*)».[104] Pregare è un atteggiamento che qualifica l'umanità. Nelle sue diverse modalità di lode, intercessione, riconoscimento del bene e ringraziamento, la preghiera si radica in un gesto profondo di domanda fiduciosa e costante a Dio che ci fa essere e ci accompagna e guida nel cammino della vita. Soprattutto nelle religioni abramitiche, essa esprime il rapporto personale con Dio al quale ci si rivolge come un Tu: «la preghiera più popolare, diretta come un dardo al Cuore di Cristo, dice semplicemente: "Confido in te"».[105] Nella preghiera cristiana questa relazione si realizza come partecipazione al rapporto del Figlio Gesù col Padre suo nello Spirito Santo. Ecco l'espressione di un atteggiamento umano che si affida oltre senza doversi né dissolvere né auto-progettare. Non è un caso che non si trovi facilmente un cenno alla preghiera nei diversi manifesti *transumanisti* e tanto meno *postumanisti*.

103. Oggi, soprattutto in Occidente, viene spesso favorita una "cultura della non vocazione", che di fatto sottostà anche alle sfide antropologiche contemporanee. In particolare, per quanto riguarda l'educazione dei giovani, non è difficile costatare come spesso la comprensione della loro vita manchi dell'apertura a un senso ultimo, sia in quanto orientamento che in quanto rapporti costitutivi. Non si conosce e non si riconosce di essere chiamati. La progettazione del futuro si limita a una logica che riduce il futuro, nel migliore dei casi, alla scelta d'una professione, alla sistemazione economica o all'appagamento di alcuni bisogni: «Sono scelte senza alcun'apertura al mistero e al trascendente, e fors'anche con scarsa responsabilità nei confronti della vita, propria e altrui, della vita ricevuta in dono e da generare negli altri».[106] Il modello antropologico prevalente sembra esser quello della "persona senza vocazione", il cui impatto sulla percezione della vita è quello di sentirsi smarriti nel dramma di un'esistenza che non trova significato e che è senza speranze riguardo al futuro. È l'invito ad una "vita come vocazione" che può dischiudere un orizzonte che supera quella pretesa di trovare un effimero "progetto di vita" assolutamente auto-fondato e programmato dal singolo, che paradossalmente riflette l'omologazione con la mentalità dominante.

104. La proposta della vita come vocazione può e deve suscitare in positivo una "cultura della vocazione" come adeguata comprensione del processo di maturazione dell'identità delle persone e dei popoli. Proprio per i più giovani, la cultura della vocazione apre la possibilità realistica, perché radicata nella chiamata di Dio, di seguire una strada «fatta di libertà, di entusiasmo, di creatività, di orizzonti nuovi, ma coltivando nello stesso tempo le radici che alimentano e sostengono».[107] Nei contesti favorevoli all'educazione vocazionale riemerge più facilmente l'atteggiamento di commozione di fronte ai doni ricevuti, che suscita il senso della responsabilità e della gratuita consegna di sé in favore degli altri, soprattutto dei più bisognosi.

105. Ritroviamo in questi pensieri l'atteggiamento interiore di Maria: grata per lo sguardo di Dio che si è posato su di Lei, consegnando nella fede le paure e i turbamenti, abbracciando con coraggio la chiamata, Ella ha fatto della sua vita un eterno cantico di lode al Signore.[108] Nella figura di Maria si ha un'eminente realizzazione della vita come vocazione, intesa come un processo, tipico di persone uniche e libere, da vivere nella gratitudine e nell'affidamento più che come un progetto di auto-realizzazione. Maria ha compiuto questo processo in prima persona, affrontando le sue domande e difficoltà quando era molto giovane. Ella sapeva guardare col cuore e dialogare con le esperienze custodite, meditandole nel tempo.[109]

Capitolo III

Il DONO DELLA VITA E DELLA COMUNIONE DI FRONTE AGLI SCENARI SUL FUTURO DELL'UMANO

106. Riscoprire la vita come vocazione significa corrispondere a un dono che chiama a plasmare la propria identità, assumendosi il compito di diventare sé stessi e di trasformare la società e il mondo secondo il disegno di Dio. Non si tratta semplicemente di fare progetti, di programmare il futuro, di trovare un lavoro per guadagnare di che vivere e migliorare il mondo. La questione seria nella vita, intesa come vocazione, è di realizzare la propria identità personale come dono per gli altri.

107. Ci concentriamo adesso sulla categoria di "identità" umana. Essa è stata definita classicamente tramite le categorie di "sostanza/natura" e di "persona", per indicare ciò che perdura identico a sé stesso nel tempo e assicura la base della dignità ontologica e morale di ogni essere umano.[110] Su questa base, ci guiderà più specificamente la preoccupazione di offrire un discernimento sui fenomeni attualmente in corso e il loro impatto sul futuro dell'umanità. Come si può riuscire in questa stagione culturale e sociale a discernere una "identità umana autentica"? Quali sono i criteri per questo discernimento? Si vuole sottolineare in particolare la duplice caratteristica dell'identità umana, in quanto implica un dono e nondimeno un compito, che chiede di tenere insieme varie dimensioni, per valorizzare la singolare posizione dell'essere umano nel cosmo.

1. L'identità personale: un dono e un compito

108. Le sfide derivanti dai progressi delle biotecnologie, della robotica e dell'intelligenza artificiale ma anche dall'immaginario culturale diffuso, mettono in questione l'esperienza elementare che l'essere umano fa di sé stesso nel concreto, cioè quell'esperienza in cui plasma la sua identità.[111] Eppure, la risposta a domande come: «chi sono e chi siamo? Chi voglio essere e chi vogliamo essere? Cosa voglio fare di me e cosa vogliamo fare di noi come famiglia umana?» è costitutiva dell'esperienza di ogni persona, che si trova impegnata a darsi un'identità in una storia dinamica, singolare e concreta, e in un insieme di relazioni costitutive, a cui corrispondere.

1.1. *Il compito di diventare sé stessi: dono, amore, libertà*

109. All'origine di questo cammino si trova un dono che accende nel cuore la ricerca della felicità, ossia della vita in pienezza. Il dono riconosciuto e accolto diventa il compito nel quale ciascuno si scopre affidato a sé stesso. Nessun essere umano può essere felice se non sa chi è. Non si può volere qualcosa, neppure la felicità, se non ci si scopre autorizzati a volere sé stessi incondizionatamente in virtù di un riconoscimento donato: «La nostra dignità ci viene conferita, non è pretesa né meritata. Ogni essere umano è amato e voluto da Dio per sé stesso e quindi è inviolabile nella sua dignità».[112] Perciò la persona umana, quando cerca di plasmare la sua identità, deve avere coscienza della sua «eminente dignità […] superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili».[113] Tale dignità si fonda sulla creazione a immagine e somiglianza di Dio, che da ultimo è a immagine del Figlio, il quale, nella sua incarnazione, ha condiviso la nostra natura e l'ha elevata all'unione con la vita divina, e nella sua risurrezione ha inserito la nostra natura in un destino di vita eterna in comunione con la Trinità.[114]

110. L'atmosfera più adatta in cui maturare la propria identità è quella dell'amore, a cominciare dalla famiglia, che è all'origine della nostra esistenza. Infatti, tante povertà, anche materiali, nascono alla radice dell'«isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà di amare»[115]. Secondo il dinamismo della reciprocità asimmetrica fra il dono e la risposta che plasmano la nostra identità, assumersi la propria vita significa riconoscere di essere affidati a sé stessi (auto-possesso) da un dono non chiesto e che deve essere riconosciuto, accettato e voluto come un bene per sé (assenso). Tale riconoscimento del

dono che precede non è solo questione di pura ragione. Implica una dinamica affettiva: ci si vuole bene, perché si è voluti e amati e ci si sente voluti e amati. Questo processo è possibile laddove ci si trova posti in relazione con una realtà sensata e promettente, piena di significati positivi da scoprire nello stupore. Ecco il riconoscimento, tanto necessario quanto spesso ricercato per altre vie nell'infosfera. Il mondo non è un insieme di cose da sfruttare e di oggetti da manipolare, ma una dimora da abitare, in cui si può trovare il proprio posto.[116] Non di rado, anche il rifiuto dell'amore di Dio, determinato da diversi fattori (psicologici, relazionali, culturali) che rendono difficile percepire il dono originario, compromette i processi di identificazione personale. L'amore ricevuto e accolto è la forza propulsiva di qualunque processo di accettazione di sé e di crescita, e trova la sua origine in Dio stesso, amore eterno. [117]

111. La realizzazione di questa identità, nella sua consistenza ontologica, è affidata alla libertà: «Pur possedendo ciascun essere umano un'inalienabile ed intrinseca dignità fin dall'inizio della sua esistenza come un dono irrevocabile, dipende dalla sua decisione libera e responsabile esprimerla e manifestarla fino in fondo oppure offuscarla. […] L'immagine di Dio è affidata alla libertà dell'essere umano».[118] Una persona che rinuncia alla ricerca del vero e del bene può arrivare a pensare di non avere un'identità da custodire e da costruire attraverso scelte veramente libere e consapevoli. Se poi si considerano tutte le dimensioni individuali e sociali dell'essere umano situato nella storia, ne deriva che «il retto esercizio della libertà personale esige precise condizioni di ordine economico, sociale, giuridico, politico e culturale. […] La libertà reale e storica ha sempre bisogno di essere "liberata"».[119] Ci interpella in questo l'insegnamento di san Paolo: «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù […] Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati alla libertà» (*Gal* 5, 1. 13).

1.2. *La complessità dell'identità*

112. Non si tratta comunque di un percorso semplice. L'identità è complessa, essendo costituita da varie dimensioni. Gli esseri umani sono consapevoli che le loro identità, se da una parte sono individuali e intrasferibili, dall'altra sono relazionali, plasmate dalle comunità di appartenenza e dalle circostanze della vita.[120] Perciò l'identità è sempre qualcosa di ricevuto e, al tempo stesso, qualcosa di attualizzato e sviluppato da ciascuno. Nessuna creatura umana entra nell'esistenza già definita e perfetta: dobbiamo imparare chi e cosa siamo, sia da bambini che da adulti. Impariamo ad accettare il dono di noi stessi, soprattutto assumendo il compito di formare la nostra identità, implicata in questo dono e di riscoprirla in ogni nuova tappa della vita.

113. Il processo dell'identificazione ha luogo a diversi livelli, sia naturali che culturali, per cui quanto più complessa è una società, in termini di classi o professioni o interessi comuni o religioni, tanto più sarà complesso formare l'identità a partire dal sovrapporsi di diverse fonti di identificazione. Nella storia, gli esseri umani hanno sviluppato e accresciuto la loro identità stabilendo nuove relazioni, soprattutto contraendo matrimonio (cf. *Gen* 2, 24), formando nuove famiglie, attraverso migrazioni dalla propria terra ad altri luoghi, imparando nuove lingue e modi di espressione o adottando nuovi costumi e modi di vivere. La nostra natura, proprio in quanto umana, ci mette in condizione di realizzare una grande varietà di modi di pensare, di sentire, vivere e di identificarci. Ma ciò implica anche la possibilità di sbagliare, di modo che la nostra capacità di darci un'identità o di re-immaginare la nostra identità non è infallibile, anzi rimane esposta al pericolo di confondersi nell'identificare la propria realtà.

114. I diversi fattori che entrano a costituire l'identità vanno considerati nella loro unità. Laricerca dell'identità è sempre accompagnata dall'esigenza di unità, di totalità e di sintesi che armonizzi gli elementi, evitando dispersione e frammentazione. In tal senso la ricerca della propria identità si gioca nel "cuore", ossia in quel centro della persona che sa unire i frammenti. La parola "cuore" non può essere spiegata in modo esaustivo dalla biologia, dalla psicologia, dall'antropologia o da altre scienze. È una di quelle parole originarie, che indicano la realtà che spetta all'essere umano tutt'intero, come persona corporea e spirituale. In quanto ci conduce al centro intimo della nostra persona, il cuore ci permette di riconoscerci nella nostra interezza e non solo in qualche aspetto isolato. Perciò è anche capace di unificare e armonizzare la propria storia personale, che può sembrare frammentata in mille pezzi, ma dove tutto può avere un senso. Nel cuore si trova il giusto rapporto col mondo e per questo si dice che quando si coglie una realtà con il cuore si può conoscerla

meglio e più pienamente. Infine, il cuore rende possibile costruire legami autentici, perché una relazione che non è vissuta col cuore è incapace di superare la frammentazione dell'individualismo. Se le relazioni non coinvolgono il cuore, si arriva alla "perdita del desiderio", perché l'altro scompare dall'orizzonte e ci si chiude nel proprio io con i suoi bisogni, senza capacità di relazioni sane. Di conseguenza, diventiamo anche incapaci di accogliere Dio.[121]

115. Per noi cristiani, tra i molti elementi che entrano a costituire l'identità umana, uno spicca come un vero principio formale, in grado di ordinare gli altri aspetti. Si tratta del dono di essere non solo creature o servi di Dio, ma chiamati ad essere figli e figlie del Padre, a lode della sua gloria e a beneficio dell'intera creazione (cf. *Rm* 8, 20-23). Lo attesta lo Spirito di Dio che grida in noi "Abbà/Padre" (cf. *Gal* 4, 6; *Rm* 8, 15) e ci conforma a Cristo, così che siamo resi partecipi della sua divina identità di Figlio del Padre (cf. *2 Pt* 1, 4).[122] L'identità filiale è la determinazione ultima e radicale della nostra identità e chi è segnato nel suo cuore dallo Spirito Santo trova in questa identità di figlio il punto di riferimento per ogni altro aspetto della sua identità.[123] Tale identità, affidata alla nostra libertà, appare come un atto totalizzante, che entra nel profondo del cuore, così che la persona giunge alla definitiva consapevolezza della propria unicità nella distinzione da ogni altro. È anche un atto integrativo, capace di armonizzare le diverse dimensioni nel dono di sé. La risposta alla chiamata divina appare unica, insostituibile, personale e quindi ogni volta nuova.[124] Consideriamo in questa luce alcune dimensioni costitutive dell'identità.

2. Il dono della vita e della comunione di fronte al *transumanesimo* e *postumanesimo*

116. La complessità dei processi di formazione della propria identità rende possibili gli equivoci in cui proliferano i sogni e le illusioni del *transumanesimo* e *postumanesimo*. Infatti, il cammino verso l'identità di ciascuno non si realizza al modo di un meccanismo garantito né come un'evoluzione naturale. La persona si scopre chiamata a rispondere di sé e delle sue azioni, nelle quali esprime chi è e chi vuole essere. Realizza sé stessa in una storia singolare e indeducibile, che non si può dissolvere in una massa anonima, senza originalità. La ricerca e formazione della propria identità porta sempre qualcosa di nuovo, sia rispetto alle condizioni naturali che rispetto alla cultura in cui si vive. Tale identità non può giocarsi in un'affermazione di sé arbitraria, assoluta, senza eredità di cui appropriarsi o senza condizioni naturali da interpretare; ma non può nemmeno ridursi a corrispondere alle attese di altri, a forme culturali e a ruoli sociali prestabiliti. Non si tratta di indossare una divisa preconfezionata, ma di cucire un abito su misura, che esprima la propria originalità e il nome unico che Dio conosce e ci ha affidato, perché ognuno di noi è un essere originale e irripetibile, chiamato a esprimere un contributo unico.[125]

2.1. *Plasmare la propria identità a partire dal corpo donato*

117. All'inizio c'è la relazione col proprio corpo: occorre riconoscere che «il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di "immagine di Dio" […] É nel corpo, infatti, che ogni persona si riconosce generata da altri».[126] Si comprende l'urgenza del monito a rispettare l'ordine dell'esperienza umana elementare: «Siamo chiamati a custodire la nostra umanità, e ciò significa anzitutto accettarla e rispettarla come è stata creata».[127] Si tratta di una vera e propria scelta "ecologica": «Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana».[128] In particolare, oggi, una delle più grandi sfide della cultura, a livello dell'identità personale, è l'accettazione del proprio corpo sessuato, visto come un dono e non come una prigione che ci impedisce di essere veramente noi stessi, o come materiale biologico da modificare.[129]

118. In questo contesto, anche la riflessione teologica sulla disabilità può assumere un valore rilevantenel difendere la dignità infinita di ogni persona, abbracciando la sua condizione particolare. La voce dei disabili è una contestazione radicale alla "cultura dello scarto" che risuona in certi ragionamenti *transumanisti* o *postumanisti*. Siamo su un terreno molto delicato, eppure significativo per la questione dell'identità biologica-naturale, che meriterebbe una considerazione ben più approfondita. In linea di massima, è doveroso richiamare il significato decisivo della dipendenza e della vulnerabilità come elementi integranti di ogni esperienza umana.[130] Fermo restando che le disabilità congenite non sono direttamente volute da Dio, la disabilità dovrebbe essere esplorata – con tutte le sue specifiche particolarità – come una manifestazione di quelle dimensioni di finitudine e contingenza, che vanno viste e vissute

non solo come negative in ordine alla formazione dell'identità. Di fatto, la condizione di disabilità tiene ben ancorata l'identità personale alla realtà corporale-spirituale data, al punto da apparire come elemento ineludibile dell'identità della persona disabile. Nel contesto dell'insieme della persona e della sua storia, anche la disabilità può essere occasione di bene, di saggezza e di bellezza. Siamo lontani dai sogni del *transumanesimo* e *postumanesimo* di fuggire dalla base naturale dell'esistenza, e in specie dai limiti del proprio corpo, per raggiungere la propria identità.

2.2. *Essere un dono per gli altri*

119. L'identità che si afferma nel dono di sé è al centro delle relazioni interpersonali in cui si realizza la persona: «La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza sé stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio».[131] Queste relazioni diventano significative per l'identità se non sono vissute in una logica egoistica e di chiusura, dal momento che l'essere umano giunge a sé stesso con l'altro e in relazione ad altri.

120. Il mistero della persona umana include infatti la sua chiamata alla comunione sociale. La *Gaudium et spes* ha ribadito che «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per sé stesso (*Deus propter seipsam voluerit*), non possa ritrovarsi pienamente (*plene seipsum invenire non posse*) se non attraverso un dono sincero di sé (*nisi per sincerum sui ipsius donum*)».[132] Il magistero pontificio insiste sull'importanza per la persona di realizzarsi in un dinamismo di trascendenza, una sorta di "estasi" nel dono di sé: «Un essere umano […] non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri […]. Questo spiega perché nessuno può sperimentare il valore della vita senza volti concreti da amare».[133] Nessuna persona può raggiungere la sua pienezza isolandosi, ma solo nell'amore che si realizza nell'apertura, nella capacità di accogliere gli altri, stabilendo legami solidi.[134]

121. L'identità autentica chiede un'esperienza reale dell'alterità. In questa direzione, occorre costruire legami solidi mediante il dialogo sociale, inteso come capacità di ascoltare l'altro in quanto altro, cioè per le ragioni che lo rendono irriducibile e differente: «Questo implica la capacità abituale di riconoscere all'altro il diritto di essere sé stesso e di essere diverso. A partire da tale riconoscimento fattosi cultura, si rende possibile dar vita ad un patto sociale. Senza questo riconoscimento emergono modi sottili di far sì che l'altro perda ogni significato, che diventi irrilevante, che non gli si riconosca alcun valore nella società».[135] È nel contesto di questo dialogo che si realizza un'identità non escludente, ma consistente e capace di riconoscere e proporre a tutti l'esperienza umana elementare.

2.3. *La trascendenza del dono di Dio che ci apre ad un orizzonte infinito*

122. La religione, intesa come rapporto con il sacro e, soprattutto, col Mistero di Dio, richiama alla trascendenza del dono della vita mantenendo aperto, anzitutto, l'orizzonte del mistero dell'origine e della fine e permettendo di superare la tentazione di programmare l'umano in base alla nostra misura e ai nostri criteri: «*Dio è il garante del vero sviluppo dell'uomo*, in quanto, avendolo creato a sua immagine, ne fonda altresì la trascendente dignità e ne alimenta il costitutivo anelito ad "essere di più". L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale, ma è una creatura di Dio, a cui Egli ha voluto donare un'anima immortale e che ha da sempre amato».[136] *Solo Lui può decidere chi nasce e chi muore*. Questo sguardo sull'origine apre un orizzonte infinito sul destino della persona, creata a immagine e somiglianza di Dio, destinata a partecipare alla sua stessa pienezza di vita. È necessaria una visione trascendente della persona e del suo destino per sostenere, con le giuste motivazioni, tutto il valore di ogni vita umana nel suo complessivo dinamismo.[137]

123. La fede in Gesù Cristo offre uno sguardo che allarga la prospettiva sui fatti contingenti della storia, con la domanda concreta sull'origine di tutto e sul fine ultimo: «Proprio perché Dio pronuncia il più grande "Sì" all'uomo, l'uomo non può fare a meno di aprirsi alla vocazione divina per realizzare il

proprio sviluppo. La verità dello sviluppo consiste nella sua integralità: se non è di tutto l'uomo e di ogni uomo, lo sviluppo non è vero sviluppo».[138] Di fronte a questo potente "Sì del Signore Creatore, chi potrebbe arrogarsi il diritto di dire "no" a una vita umana e di fermare questa storia personale che si è aperta?

124. Ritroviamo paradigmaticamente la corrispondenza tra il "Sì" di Dio e la cooperazione della creatura umana nell'Annunciazione a Maria (cf. *Lc* 1, 26-38). Nella narrazione evangelica emerge una relazione personale ed intima, in cui Dio e Maria (in rappresentanza di tutte le creature) sono interlocutori liberi. Maria si mostra, nella sua risposta a Dio, come "persona teologale" in un dialogo originario con Dio. Risponde alla parola di Dio rivolta a Lei con un "Sì" altrettanto totale e senza riserve, in cui si spossessa di sé per Dio, e così realizza il vero possesso di sé.[139] Si manifesta esemplarmente così in Maria l'apertura al compimento trascendente offerto da Dio in Gesù Cristo e al quale tende la stessa dignità della persona.[140] Questo destino non è un dono estrinseco rispetto all'esperienza umana. Al contrario, corrisponde in modo eccedente al dinamismo inscritto nello sviluppo dell'essere umano e del cosmo e quindi perfeziona la stessa realtà naturale in cui viviamo.[141]

3. La singolare posizione dell'essere umano nel cosmo

125. L'identità personale dell'essere umano implica anche la sua singolare posizione nel cosmo, rispetto a tutte le altre creature: «L'uomo, in verità, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità egli trascende l'universo delle cose: in quelle profondità egli torna, quando fa ritorno a se stesso, là dove lo aspetta quel Dio che scruta i cuori».[142] Del resto, i recenti tentativi di ridimensionare la natura umana, con riduzioni materialiste o ispirate al naturalismo biologico, sono pur sempre paradossalmente un comportamento umano: anche quando sogna di oltrepassare la sua natura umana, o di abbassarsi al livello degli animali, la persona agisce inevitabilmente da essere umano. La persona umana, in quanto spirituale, chiamata ad una relazione diretta e immediata con Dio, non può mai in modo legittimo essere ridotta alla categoria di oggetto, né può tanto meno ridurre gli altri a oggetti di possesso.[143] Risulta fondamentale, nel cammino verso la propria identità, che ogni persona riconosca questa posizione singolare nel cosmo e nella famiglia umana.

126. Ciò non implica che gli altri esseri viventi debbano essere considerati come meri oggetti di dominio o di sfruttamento, perché ne seguirebbe una logica con gravi conseguenze per la società: rafforzando l'idolatria dei più forti e producendo disuguaglianze, ingiustizie e violenze per l'insieme dell'umanità e del pianeta.[144] Secondo la Sacra Scrittura, le altre creature meritano uno sguardo positivo, degno di custodia e di rispetto, in particolare gli animali in quanto esseri viventi e senzienti. L'essere umano, sebbene si trovi al centro della creazione, non può capire sé stesso se non si scopre situato nel contesto delle altre creature e unito ad esse.[145] Occorre però evitare gli eccessi di certe società avanzate, soprattutto in Occidente, che tendono a considerare alcuni animali, soprattutto domestici, quasi come persone.[146] Bisogna evitare le tentazioni reciproche di "umanizzare gli animali" e di "ridurre gli esseri umani ad animali".

127. In prospettiva teologica, la dottrina della creazione come azione di un Dio personale e trascendente e la comprensione dell'essere umano come immagine di Dio ci insegnano che l'universo esistente è «teatro di un evento radicalmente personale», nel quale agisce il Creatore. Siamo perciò invitati a riconoscere «il carattere sacro della creazione visibile»,[147] dove gli esseri umani assumono il ruolo di responsabili amministratori dell'universo fisico. Sono parte della realtà creata e hanno la capacità di dare una forma nuova all'ordine naturale, diventando agenti nell'evoluzione dello stesso universo, ma sempre nel rispetto delle sue proprie leggi.[148] Di questa amministrazione del mondo, ricevuto come dono, devono rendere conto a Colui che gliel'ha affidato.

Capitolo IV

L'UMANITÀ AFFERMATA, SALVATA ED ELEVATA

128. Ciò di cui ha bisogno la famiglia umana, e in essa ogni persona che è in cerca della sua vera identità, non è un salto evolutivo che oltrepassi la condizione attuale, quanto piuttosto una relazione salvifica, che renda sensata e bella l'avventura di realizzare sé stessi in pienezza. In tal senso parliamo di umanità salvata, cioè rispettata come dono di Dio e non sostituita. La salvezza in Cristo è un "superamento pieno", nel senso che attua il processo di assunzione, purificazione e ricreazione dell'umano. Non si tratta quindi anzitutto di accelerare lo sviluppo verso nuove forme di vita, quanto piuttosto di sostenere il cammino dei popoli e delle persone, offrendo un fine e un senso che permettano a tutti e a ciascuno di realizzare la propria vocazione, plasmando l'identità di figlie e figli di Dio in una fraternità universale. I sogni del *transumanesimo* e del *postumanesimo* presumono di semplificare le tensioni che attraversano l'esperienza umana. Ma questo progetto si rivela, a ben guardare, disumanizzante.

129. L'avventura dell'identità umana personale e sociale ha un ineliminabile carattere "drammatico". Con questa categoria intendiamo ribadire l'indole libera del processo per diventare sé stessi, attraverso le concrete circostanze storiche – con tutte le sofferenze, i peccati e i fallimenti –, mai concluso definitivamente nella storia, fino all'escatologia. Tale dinamismo, positivo in sé, si riconosce innanzitutto in talune "tensioni" ovvero "opposizioni polari" (secondo l'espressione di Romano Guardini), che sono proprie della condizione creaturale ma che, dato il peccato originale, si sperimentano anche in un modo disordinato e bisognoso di redenzione. L'annuncio cristiano della salvezza propone un modo integralmente umano, per grazia, di vivere queste polarità, secondo una dimensione sia sanante che elevante. Si tratta di viverle come luogo di incontro con l'avvenimento di Cristo morto e risorto e di verificare così la credibilità antropologica dell'annuncio cristiano sulla creatura nuova.

1. Le "tensioni polari" della condizione creaturale

130. La condizione umana appare segnata da tensioni o polarità irriducibili, di cui ciascuna persona e l'intera umanità è chiamata a scoprire il significato, per comporle in un'armonia che faccia crescere la vita in tutte le sue potenzialità.[149] Le "tensioni polari" sono costitutive dell'esperienza umana comune, e in esse la persona scopre il suo essere mistero aperto al Mistero di Dio. Se vogliamo comprendere le risorse e le difficoltà del cammino per diventare sé stessi, occorre prendere coscienza di queste polarità caratteristiche della condizione creaturale.

131. Le opposizioni polari sono la forma del vivente concreto in ogni essere umano e nella comunità. La stessa vita umana è strutturata in forma oppositiva.[150] Tali tensioni attraversano tutti i livelli della realtà e assumono diverse espressioni, alla ricerca dell'unità nel concreto vivente. Nella polarità l'opposizione rimanda a un piano superiore, che mantiene la tensione. I limiti sono integrati, non negati. Le opposizioni aiutano a comprendere che solo nel concreto si attua il reale completo, che fa sintesi nel crescere, congiungendo e realizzando l'armonia tra le determinazioni opposte.

132. Tali polarità non vanno interpretate in una logica dualista, ma come "unità dei due", né possono essere semplificate mediante riduzione di un termine, in una logica monista dell'identità o in una logica duale della dialettica degli opposti. Le polarità superano quindi dualismi e monismi, che pretendono di catturare il mistero dell'essere umano, e mostrano il giusto e irrinunciabile valore della differenza. Non si annullano i poli opposti, non accade che un polo distrugga l'altro. Non domina né la contraddizione né l'identità assoluta. Per viverle bene ci vuole un'altra logica, che permetta di cogliere il ritmo interiore della realtà in una forma più aderente ai dati e più armonica. Siamo rimandati ultimamente al ritmo stesso della vita trinitaria, che si riflette nel creato, in virtù del quale la relazione tra due non si chiude su di sé, né riassorbe l'alterità nell'uno, ma si apre al compimento nel terzo, sempre eccedente e inesauribile.

133. Attraverso le opposizioni polari rimane intatto il dono originario che precede e fonda. Vanno quindi assunte alla luce del carattere promettente che scaturisce dal dono stesso. Più che come "dati", le polarità vanno interpretate come "doni". Proprio in Cristo si realizza l'assunzione compiuta delle polarità

in un'unità che mantiene le differenze e le armonizza in una sintesi superiore. Questa capacità di integrazione unitiva, che rispetta il reale nella sua concretezza e quindi nelle sue opposizioni polari, è caratteristica dello sforzo di pensiero dell'«*et/et*» tipico della *forma mentis* cattolica. E questo è ciò che accade nella Chiesa: in essa l'essere umano acquisisce per grazia il senso della realtà totale, poiché in essa viene ampliato l'orizzonte di esperienza della persona e del suo mistero. Esaminiamo allora, in rapida sintesi, queste polarità creaturali secondo un ordine che parte dall'esperienza umana più immediata fino alla radice più profonda, precisando che esiste tra loro una "progressione circolare", più che una semplice successione.[151]

134. a) Per quanto riguarda la tensione fra *materiale e spirituale*, va ricordato che gli esseri umani, creati a immagine di Dio, sono esseri fisici che condividono il mondo con altri esseri viventi. Ciò implica anzitutto che la corporeità sia essenziale per l'identità della persona, ma significa anche che il mondo materiale crea le condizioni per l'impegno delle persone umane l'una nei confronti dell'altra e quindi integra le relazioni interpersonali: nella famiglia, nei popoli e nell'umanità. L'antropologia biblica esclude il dualismo mente-corpo, evitando sia le riduzioni spiritualistiche che quelle materialistiche dell'umano: la persona è «unità di anima e di corpo».[152] Questa unità, che non toglie la polarità ma la unifica a un livello superiore, può essere colta nel simbolo del "cuore", come già indicato: «Il nucleo di ogni essere umano, il suo centro più intimo, non è il nucleo dell'anima ma dell'intera persona nella sua identità unica, che è di anima e corpo. Tutto è unificato nel cuore, che può essere la sede dell'amore con tutte le sue componenti spirituali, psichiche e anche fisiche».[153]

135. Riguardo al rapporto tra natura spirituale dell'essere umano e materia in evoluzione è importante sottolineare che la persona umana non può essere spiegata solo come risultato dell'evoluzione della materia: «Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. […] La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu».[154] Ribadiamo perciò che l'umano «non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società».[155] In quanto creato a immagine di Dio, l'essere umano è capace di intessere rapporti di comunione con Dio uno e trino e con le altre persone umane, ma è anche in grado di esercitare col suo lavoro un servizio all'universo creato.[156]

136. b) Passiamo alla considerazione della tensione tra *maschio e femmina*. Il frutto più bello della *differenza sessuale* è il riconoscimento dell'altro/a e il rispecchiamento nella reciprocità, che scaturisce dall'incontro tra *uomo e donna* in Adamo ed Eva, con lo stupore che ne deriva: «Quando finalmente Dio presenta la donna, l'uomo riconosce esultante che quella creatura, e solo quella, è parte di lui: "osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne" (*Gen* 2, 23). Finalmente c'è un rispecchiamento, una reciprocità. […] Così era l'uomo, gli mancava qualcosa per arrivare alla sua pienezza, gli mancava la reciprocità».[157] Nel cercare di plasmare la propria identità l'uno è rimandato in qualche modo all'altra e viceversa: «La differenza tra uomo e donna non è per la contrapposizione, o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione. […] Per conoscersi bene e crescere armonicamente l'essere umano ha bisogno della reciprocità tra uomo e donna».[158] L'identità dell'uomo e della donna non è una variabile contingente che si può plasmare indipendentemente o persino in contrasto col suo significato originario e permanente; non è una proprietà da gestire secondo una percezione soggettiva, ma è un dono da ricevere come benedizione da un Dio che è amore (cf. *1 Gv* 4, 8), in una dinamica che non si chiude su sé stessa, ma si apre ad una dimensione di "unità dei due" (secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II).[159] È questa la sfida dell'essere "generativi", cioè capaci di un dono di sé all'altro, che apre al terzo e quindi a una vita nuova. La tendenza attuale a negare o voler ignorare questa differenza naturale, ricevuta come regalo, e di sostituirla con qualsiasi possibilità che la mente umana possa immaginare, diventa un modo pericoloso di cancellare l'identità corporea reale e di chiudersi in sé stessi in una endogamica autocontemplazione.

137. c) Non va dimenticata, inoltre, la tensione tra *individuo e comunità*. Ogni essere umano creato ad immagine di Dio è una persona, capace di conoscenza e di amore, che si esprime sia come *individuo che come membro della comunità*. Gli esseri umani sono relazionali e sociali, inclusi nella famiglia umana. L'essere umano è chiamato dunque ad attuare la sua dimensione sociale all'interno di gruppi familiari, religiosi, civili, professionali e di

altro tipo, che insieme formano la società alla quale ciascuno appartiene.[160] Il carattere fondamentalmente sociale dell'esistenza umana va composto col riconoscimento del valore inalienabile della persona, con la sua individualità e originalità, nonché dell'importanza dei diritti individuali e della diversità culturale.

138. d) Infine, va ricordata la tensione tra *finito e infinito*. La persona si sente chiamata ad affermare la sua identità nella tensione a una pienezza (*infinita*) che viene messa in questione dalla contingenza e dal limite (*finito*). Nessuna persona può vivere senza una qualche apertura alla realtà totale e al suo significato, fosse pure nella modalità del rifiuto.[161] In virtù della sua natura spirituale (incarnata), ogni persona è *capax omnia*, aperta in qualche modo ad essere presso tutte le cose, e anche *capax Dei*. Il rimando non va pensato al modo di una meta infinita da raggiungere a partire da singole esperienze di realtà finite e limitate oppure dall'accumulazione di diverse esperienze. Piuttosto, la saggezza di Israele ci insegna come l'apertura alla totalità sia il necessario orizzonte drammatico a partire dal quale il finito può essere colto come tale (cf. *Qo* 3, 9-11; *Sir* 43, 26-28). Pertanto, nel suo cammino storico di ricerca e sviluppo della sua identità, la persona è chiamata ad inserire il senso del frammento nel tutto e a cogliere l'unità del significato nelle sue articolazioni. Il reale non è colto separatamente né come finito né come infinito, ma come unità di identità-differenza di finito-infinito. Questa è la tensione che si riflette nella famosa esclamazione di sant'Agostino: «Ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»,[162] che sarà ripresa nella cultura medioevale, raggiungendo una mirabile sintesi letteraria fra il *cor inquietum* agostiniano e l'irrequieta avventura di Ulisse nella *Divina Commedia*. Su questa esigenza di totalità nel conoscere e nel vivere l'Ulisse dantesco sprona infatti i compagni: «Considerate la vostra semenza, / Fatti non foste a viver come bruti, / Ma per seguir virtute e conoscenza».[163]

2. L'esperienza umana nel dramma del peccato e della grazia

139. Ci orientiamo ora verso un punto di fuga specificamente cristiano e teologale. Le "tensioni polari" si attestano come pungolo dello sviluppo dinamico dell'essere umano. La libertà umana, sempre situata in una storia fatta di incontri e scontri con altre libertà, è però segnata dal peccato originale, che trova conferma nei peccati personali, e perciò si sperimenta come condizione decaduta e come libertà ferita, esponendosi ad una realizzazione parziale e disordinata. Nella storia si attesta, d'altra parte, l'esperienza di una possibilità di vivere la condizione umana sempre di nuovo redenta, sostenuta ed elevata dalla grazia.[164] Da questo punto di vista, la categoria di "drammaticità" implica sia il rischio a cui si espone la libertà nel suo percorso di realizzazione personale, perché può contraddire la sua condizione originale nel peccato, sia l'aspetto drammatico della redenzione in quanto si realizza attraverso l'incontro della libertà del Figlio di Dio e la libertà di ogni persona situata nella storia.

2.1. *La rottura delle relazioni costitutive dell'identità umana*

140. Fermiamoci un attimo sul testo della Genesi, dove si trova una descrizione mitico-simbolica di una realtà concreta che ha ferito l'esistenza umana. Alla radice della condizione decaduta, che ci porta a fraintendere il senso autentico delle polarità e a smarrire il carattere promettente della differenza o del limite, c'è un'interruzione delle relazioni che costituiscono l'identità autentica (cf. *Gen* 3-11): «Poiché col peccato l'uomo rifiuta di sottomettersi a Dio, anche il suo equilibrio interiore si rompe e proprio al suo interno scoppiano contraddizioni e conflitti. Così lacerato, l'uomo produce quasi inevitabilmente una lacerazione nel tessuto dei suoi rapporti con gli altri uomini e col mondo creato».[165] Si tratta di un rifiuto del dono di Dio e quindi della relazione col Creatore: «Questa è la prima e fondamentale "relazione", che dà valore sia al fatto che l'essere umano è fatto di "polvere", sia al suo essere vivente per il "soffio" divino».[166] Nel passaggio dal dono al comando, che individua e propone un compito, si infiltra il sospetto (cf. *Gen* 3), comunicato dal serpente, che cambia lo sguardo su Dio e sulla realtà e porta alla trasgressione, compromettendo la relazione col Creatore.[167]

141. La prima conseguenza di questa rottura è il disordine, nello stesso essere umano, tra dimensione materiale/corporea e dimensione spirituale.[168] Il disordine implica una perdita dell'armonia tra le due dimensioni e chiede una speciale vigilanza per riconoscere in sé l'anima spirituale e immortale e non

lasciarsi «illudere da una creazione immaginaria che si spiegherebbe solamente mediante le condizioni fisiche e sociali», perdendo la capacità di andare a «toccare in profondo la verità stessa delle cose».[169] Il disordine nel rapporto con la materia riguarda anche la stessa corporeità, luogo di esperienza del limite e della fragilità, come si può riconoscere nella "nudità" quando essa perde la sua originaria innocenza e integrità e così rende ostaggio dell'altro. Più ampiamente, proprio la perdita del valore simbolico di tutte le cose, ridotte a materiale da manipolare in modo arbitrario in vista del solo profitto, anziché vederle come segni di un mistero più grande, è alla radice della crisi ecologica attuale.[170]

142. Ne risultano compromesse anche le relazioni interpersonali. Anzitutto la relazione tra l'uomo e la donna, poi quella tra fratelli fino alle relazioni tra i popoli. Si assiste a un'espansione della conflittualità umana: «La rottura con Jahvè spezza al tempo stesso il filo dell'amicizia che univa la famiglia umana, cosicché le pagine successive della Genesi ci mostrano l'uomo e la donna, che puntano quasi il dito accusatore l'uno contro l'altra; poi il fratello che, ostile al fratello, finisce col togliergli la vita. […] La conseguenza del peccato è la frantumazione della famiglia umana, già cominciata col primo peccato e ora giunta all'estremo nella sua forma sociale».[171] La fraternità universale, iscritta nella comune origine, non è adeguatamente riconosciuta, anzi è costantemente offesa a causa del manifestarsi di tante particolarità e differenze sociali, che forniscono il pretesto alla prepotenza che abita il cuore umano e si consolidano nell'affermazione della propria identità in opposizione polemica verso altri. La storia, fin dai primordi, sarà dunque contrassegnata dalla rivalità e dalla guerra, e i popoli dovranno ogni volta uscire dalle macerie, tentando di ricomporre le fratture e ridisegnare profili di pace e di solidarietà.[172]

2.2. *La salvezza attraverso l'umanità di Cristo*

143. L'iniziativa libera di Dio, che soccorre ogni persona e ogni popolo nel cammino di formazione della sua identità, trova la sua forma gratuita e concreta di realizzazione nella storia della salvezza. In essa Dio si è rivelato agli esseri umani identificandosi nella relazione con loro. Ha rivelato la sua identità a Mosè come Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe (cf. *Es* 3 e 6). Gesù ci rivela pienamente il mistero di Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo e che ci dona di diventare figli nel Figlio, fratelli, capaci di chiamare Dio Padre e Padre nostro. Nei misteri della vita di Cristo, si manifesta la determinazione filiale della libertà di Gesù secondo la misura di una relazione di reciprocità con il Padre, che Lui vive nello Spirito. Alla luce della preghiera che Gesù rivolge al Padre (cf. *Mt* 11, 27) scopriamo gli elementi che sono fondamentali per la comprensione integrale del rapporto con Dio. Viene in primo luogo l'iniziativa di Dio, conosciuto e riconosciuto come Padre che dona tutto di Sé al Figlio. In secondo luogo, Gesù insegna che solo il Figlio conosce il Padre (cf. *Gv* 10, 15): solo Colui che si riconosce come il Figlio, conosce e riconosce il Padre come Padre. Il terzo elemento è la reciprocità dinamica tra il Padre e il Figlio, dove l'asimmetria dell'origine (soltanto il Padre è principio senza principio) si dà nella simmetria della gratuità e totalità del dono reciproco. Questo amore reciproco fra il Padre e il Figlio viene dischiuso e offerto ai discepoli nell'effusione dello Spirito Santo come persona-dono. Egli fa possibile anche per i discepoli gridare dal cuore: «Abbà Padre!» (cf. *Rom* 8, 15; *Gal* 4, 6).[173] Il Dio che si rivela come Padre e Figlio e Spirito, si rivela dunque come "nostro" Padre (cf. *Mt* 6, 9-13), Padre di tutte le creature umane immerse nel tempo e nello spazio. Ogni essere umano è chiamato a riconoscere ed accogliere il dono della sua identità creaturale all'interno della più vasta famiglia della creazione.[174] Ma la rivelazione piena di chi siamo e di chi siamo chiamati a diventare ci è donata dall'incarnazione di Colui che è l'Immagine del Padre, alla cui immagine e somiglianza siamo stati creati e divinizzati (cf. *Col* 1, 15) e che ci ha redenti dal peccato.[175]

144. Gesù Cristo si identifica con ogni aspetto di ciò che significa essere veramente umani. E lo fa inserendosi in un popolo concreto, con una sua storia e tradizione, ovvero col popolo ebraico, eletto e chiamato da Dio a diventare benedizione per tutte le genti; lo fa ricevendo l'esistenza terrena da Maria, sposa di Giuseppe, della tribù di Giuda e imparando il lavoro familiare del falegname. Lui riceve la pienezza del dono dello Spirito a partire dal concepimento e nel battesimo al Giordano è inviato a compiere la missione affidatagli. Proprio lo Spirito Santo, dal concepimento, pervade e plasma la sua umanità in accordo con la sua identità filiale, donata dal Padre. In tal modo il Figlio realizza la sua identità personale e relazionale eterna, che riceve dal Padre, nella

nostra vera umanità e così svela pienamente l'essere umano a sé stesso.[176] In una storia concreta e come membro della famiglia umana diventa nostro fratello, ci apre la via per ricevere una nuova identità e nutre questa identità in noi come suoi fratelli e sorelle.

145. Il suo donarsi completamente per noi si manifesta nel suo corpo trafitto e nel suo sangue versato sulla croce per la nostra salvezza, e diventa ancora più "nostro" nella sua risurrezione per noi. Cristo che ci salva sulla croce si presenta a noi risorto, pieno di vita, e dal suo cuore ferito e trasfigurato, arriva a noi il dono dello Spirito Santo. Questo mistero della Pasqua ci ha aperto la possibilità reale di raggiungere la pienezza umana, che incominciamo a gustare nel quotidiano. Come afferma papa Leone XIV: «Cristo è risorto. È veramente risorto! […] È un dono da chiedere quello di saper vedere la certezza della Pasqua in ogni travaglio della vita».[177] *Il mistero della Pasqua di Cristo raggiunge la nostra vita umana in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue tappe e in tutti i suoi momenti*. A noi serve la consapevolezza di essere bisognosi di salvezza: Cristo ci salva oggi!

146. L'incontro con l'umano di Gesù Cristo illumina la nostra umanità e ci svela a noi stessi. Anzitutto ci ridona il senso della nostra libertà di fronte alla chiamata del Creatore, proprio mentre realizza la nostra vocazione a partecipare alla pienezza escatologica della Sua vita risorta. Questa realizzazione della pienezza della condizione umana (cf. *Ef* 4, 13) e «la perfezione cristologica dell'uomo mettono in discussione l'autonomia assoluta che il peccatore ha scelto per sé. Perciò l'annuncio del Vangelo non si può separare dall'annuncio del giudizio e dall'invito alla conversione».[178] La sequela di Cristo include il passaggio della Croce, un cammino che non distrugge l'essere della persona, ma elimina le molte forme di alienazione e illumina quel giudizio critico sul comportamento umano che, secondo la misura di Cristo, offre un servizio alla dignità umana e al bene comune nella società, portando a compimento la giustizia con la carità.

147. Il "mistero di carità" di Gesù Cristo offre una visione globale della realtà che è nuova e, «sebbene […] sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera».[179] Questo desiderio, che si può intravvedere anche nei sogni espressi dalle varie forme di *transumanesimo* e *postumanesimo*, si illumina alla luce del compimento in Cristo: «Ciò che tutti gli uomini cercano, desiderano e sperano, almeno implicitamente, è trascendente, infinito a tal punto che si può trovare solo in Dio. La vera umanizzazione dell'uomo raggiunge il vertice nella sua divinizzazione gratuita, cioè nell'amicizia e nella comunione con Dio. […] La grazia di Gesù Cristo colma abbondantemente i desideri profondi dell'uomo, persino quelli che oltrepassano i limiti delle forze umane».[180] Il compimento dell'umano in Dio non assorbe né diminuisce l'umano, come non impoverisce il divino che si comunica. Si tratta infatti di un incontro di libertà, dove Dio divinizza allo stesso tempo che l'essere umano umanizza.

3. La nuova umanità nello Spirito di Gesù Cristo, il Figlio di Dio

148. «In realtà il mistero dell'uomo si illumina veramente solo nel mistero del Verbo incarnato».[181] Nell'avvenimento di Gesù Cristo si è manifestato il "prestabilito disegno" del Padre sulle creature, e in particolare sugli esseri umani (cf. *At* 2, 22-23; *Ef* 1, 1-14).[182] L'antropologia cristiana si illumina pienamente quando si riconosce che siamo stati voluti e creati dal Padre per diventare "figli nel Figlio" e partecipare, per il dono dello Spirito, alla comunione dell'amore intradivino.[183] Ciò che come cristiani chiamiamo "grazia" è innanzitutto Dio stesso che si dona a noi in Cristo come amore che ci eleva, ci purifica, ci trasforma e porta la nostra vita alla sua pienezza. La grazia è in primo luogo Lui stesso che nella croce ci salva, è Lui stesso che, vivo, ci dona lo Spirito Santo, e di conseguenza provoca un dinamismo nuovo di salvezza, di rinnovamento nel proprio essere e nella propria vita.

149. L'attuazione di questo disegno divino, rivelato nell'Alleanza, era iniziata con la creazione, e la sua pienezza è appunto l'evento cristologico che raggiungerà il culmine quando tutto sarà ricapitolato nel Padre e Dio sarà tutto in tutti (cf. *1 Cor* 15, 20-28).[184] Cristo è il secondo Adamo a immagine del quale è stato plasmato il primo (cf. *Rom* 5, 14). L'antropologia cristiana, così come la propone *Gaudium et spes*, riconosce dunque i tratti compiuti dell'umano alla luce dell'umanità di Gesù di Nazaret. Non solo perché Egli ne è il modello insuperabile, ma perché è attraverso la conformazione della

storia personale di ciascun essere umano alla sua storia singolare, per il dono dello Spirito, che si diventa figli e figlie del Padre, dando compimento alla vocazione umana: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo».[185]

150. Attraverso i misteri della vita di Gesù si realizza la consumazione e la trasfigurazione del mondo e della storia. Non andiamo oltre Gesù Cristo, ma cerchiamo di raggiungerlo, entrando sempre più profondamente nel suo mistero pasquale. In Cristo i credenti vengono «trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (*2 Cor* 3, 18). Cristo, infatti, ha portato tutta la novità nel portare sé stesso e lo Spirito Santo introduce in questa novità di Cristo.[186] Non ci può essere "trans" o "post" che la novità di Cristo non abbia già integrato in anticipo. Cristo è l'ultima parola di Dio in tutta la sua novità insuperabile.

151. La vita del credente, che si esprime come risposta ad una chiamata (cf. Gv 15,16), non si attua soltanto in un momento del tempo, ma si prolunga nell'incorporazione del cristiano a Cristo, nello Spirito Santo, per offrire tutto al Padre. La vita cristiana come vocazione si traduce nel coinvolgimento dell'esistenza personale nell'esistenza di Cristo «finché Cristo non sia formato in voi» (*Gal* 4, 19). Ecco il principio ultimo di unificazione dell'umano. Si tratta di una progressiva assimilazione a Cristo, fino ad avere i suoi stessi sentimenti (cf. *Fil* 2, 5), il suo stesso pensiero (cf. *1 Cor* 2, 16). Diventando simili al Figlio, per il dono del suo Spirito, l'esistenza vocazionale si traduce soprattutto in un amore che non si risparmia ma offre tutto al Padre in obbedienza filiale (cf. *Gv* 10, 17-18; *Eb* 10, 8-10), per la salvezza e la felicità dei fratelli e delle sorelle.

152. La totalità dell'esistenza resta sempre un mistero, che tuttavia non è più un enigma estraneo, ma diventa uno spazio nel quale s'incomincia a comprendere e fare esperienza di qualcosa del Mistero dell'amore di Dio, in quanto liberamente si aderisce ad esso (cf. *1 Gv* 2, 3-6). All'interno di questa esistenza "in Cristo" le polarità antropologiche attingono concretamente il loro gratuito compimento. La tensione *finito/infinito* si risolve nel riconoscerci amati nella nostra esistenza limitata, ma allo stesso tempo orientati, nella speranza, ad una pienezza che non possiamo nemmeno immaginare.

153. La tensione *materiale/spirituale* (anima/corpo) trova il suo significato pieno nella resurrezione dai morti. Grazie ad essa, l'essere umano viene fino in fondo salvato, in quanto il corpo risorto diviene, in un certo senso, il segno visibile trasparente dell'intero essere umano, la dimensione che ne rivela la natura spirituale, la quale resta il vertice unificante dell'io e attesta la sua differenza rispetto agli altri animali.

154. La tensione *uomo/donna* trova la sua prospettiva adeguata nell'annuncio cristiano sull'uomo e sulla donna in quanto persone create ad immagine di un Dio personale nella vocazione all'unità dei due (cf. *Gen* 1, 27) con identica dignità. Si può riconoscere così l'originarietà della differenza sessuale, espressione del mistero di Dio: in forza dell'unità amorosa fra i due, della sua destinazione procreativa e della sua apertura alla comunione interpersonale e con Dio.[187] Questa polarità non viene abolita nella risurrezione di Cristo e nella trasfigurazione dell'essere umano che ne deriva: «È seminato corpo animale, risorge corpo spirituale. Se c'è un corpo animale (*psykikôn*), vi è anche un corpo spirituale (*pneumatikôn*)» (*1 Cor* 15, 44-45). La Scrittura insegna che nella risurrezione le persone saranno come angeli e non prenderanno né marito né moglie (cf. *Mt* 22, 30), e tuttavia il corpo risorto mantiene l'identità sessuale del corpo fisico. Gesù nel suo corpo risorto rimane uomo e Maria, la Madre di Dio, nel suo corpo assunto in cielo, rimane donna. Ciò che è vero per Gesù e Maria è vero anche per l'umanità.

155. Infine, la tensione *individuo/comunità*, che implica pure la tensione fra le culture, incontra il suo punto di convergenza nella comunione eucaristica ed ecclesiale sino al suo compimento che è la comunione dei santi. L'esperienza cristiana si esprime come appartenenza al popolo di Dio che cammina nella storia verso il suo destino. Tale appartenenza non toglie nulla all'identità personale, piuttosto la rende possibile e la promuove: «A questo riguardo, la ragione trova ispirazione e orientamento nella rivelazione cristiana, secondo la quale la comunità degli uomini non assorbe in sé la persona annientandone l'autonomia, come accade nelle varie forme di totalitarismo, ma la valorizza ulteriormente, perché il rapporto tra persona e comunità è di un tutto verso un altro tutto».[188] Si tratta di un'appartenenza che non è mai esclusiva e chiusa in sé stessa, che non stabilisce un "noi" contro un "voi". È invece

un’appartenenza inclusiva e impegnata nell’affermazione della fraternità universale, nella sintonia possibile con altre esperienze religiose.[189] Se nell’ordine creato ci sarà sempre una certa tensione tra la singola persona e le esigenze dell’esistenza sociale, nella vita di grazia si partecipa *in via* dell’armonia perfetta tra le Persone trinitarie che condividono la comunione di un’unica vita divina.[190]

156. L’incorporazione a Cristo accade attraverso il concreto flusso di vita che da Lui è scaturito, nel segno dell’unità dei cristiani che annunciano la Parola di Dio e celebrano i sacramenti. La Chiesa rende tangibile il dono divino in modo che tutti possano sperimentare efficacemente l’annuncio della salvezza e partecipare alla vita nuova in Cristo.[191]

L’espressione culminante nella Chiesa e nella storia della nuova realtà di vita umana donata in Cristo è l’Eucarestia. Attraverso la comunione col corpo e sangue di Gesù, che è, per ciò stesso, comunione con Dio, i discepoli diventano il popolo di Dio. Una tale comunione è inspiegabile in un modo meramente sociologico, perché nasce dallo Spirito Santo (cf. *2 Cor* 13, 13).[192] La celebrazione eucaristica assume e rigenera le relazioni umane e le apre alla comunione della Trinità.Si deve sottolineare come nella comunione ecclesiale trova realizzazione, anche se ancora imperfetta, quella profonda esigenza di unità del singolo e dell’umanità, che ha guidato tante utopie sociali e rivoluzionarie della storia senza riuscire mai ad essere raggiunta. Infatti, nella comunione eucaristica persona e comunità non vengono contrapposti l’uno ai danni dell’altro, ma sono richiamati a vicenda secondo una circolazione che trova espressione adeguata solo dall’interno del Mistero trinitario. L’Eucarestia illumina non solo la vita sociale e la storia, ma anche il rapporto con il creato, secondo la promessa del Signore: «Noi infatti […] aspettiamo *nuovi cieli e una terra nuova*, nei quali abita la giustizia» (*2 Pt* 3, 13; cf. *Ap* 21, 1).[193] Il ritmo di vita della creazione, nelle sue varie stagioni è assunto dalle celebrazioni sacramentali e si apre a comunicare la grazia di Dio, inserendolo nel mistero pasquale di Cristo. In particolare, la celebrazione della Eucaristia domenicale assume un significato cosmico.[194]

157. Anche il perdono e la misericordia contribuiscono in modo decisivo a realizzare i legami di comunione che attuano la riconciliazione capace di distruggere i muri di separazione tra le persone e tra i popoli (cf. *Ef* 2, 13-14; *Col* 1, 20). Nel sacramento della riconciliazione, Dio rigenera i nostri cuori feriti dal male e dal peccato come pure le relazioni fraterne, permettendo di ripartire non dall’esperienza del male fatto o subìto, bensì dalla pienezza dell’amore di Dio.[195] Così vengono favoriti processi di riconciliazione anche a livello sociale.

158. La riflessione teologica sull’esperienza umana e sul processo di maturazione della propria identità che abbiamo cercato di descrivere si fonda sull’economia sacramentale della salvezza. Per (ri)elaborare e proporre una cultura pienamente umana, capace di guardare al futuro e di confrontarsi anche con le sfide e i fondamentali fraintendimenti veicolati in proposito dal *transumanesimo* e dal *postumanesimo*, la riflessione teologica deve essere affiancata dal contributo di altre scienze e delle arti. Per questo motivo è opportuno invitare persone e istituzioni coinvolte in ambito economico-sociale, accademico, artistico, culturale e politico a collaborare con questo scopo. L’obiettivo è quello di sviluppare, a partire dagli scambi già in corso, nuove modalità di pensiero e azione, in forma interdisciplinare e transdisciplinare. In questo modo, l’antropologia teologica potrà tradursi in esperienze vissute e concrete, sia a livello personale che sociale, specialmente nel campo educativo e culturale. Oggi più che mai, di fronte alle sfide di un’umanità che guarda il futuro con speranza e incertezze sono necessari il dialogo e la cooperazione interdisciplinare e transdisciplinare. Essa deve saper tradurre la ricchezza inesauribile dell’esperienza umana secondo il disegno buono di Dio Padre.

Conclusione

IL DONO DELLA DIVINIZZAZIONE COME VERA UMANIZZAZIONE

159. All’inizio del nostro percorso ha risuonato una domanda, condivisa coi fratelli e le sorelle in umanità: *Quo vadis, humanitas?* In questo frangente del XXI secolo la famiglia umana si trova davanti a interrogativi talmente radicali che arrivano a minacciare anche la sua esistenza così come l’abbiamo

conosciuta finora. L'irruzione di uno sviluppo scientifico e tecnico senza precedenti nella storia del pianeta deve essere affiancata da una corrispondente crescita di responsabilità che orienti il progresso verso il bene dell'essere umano, perché esso è oggi esposto a rischi mai immaginati prima. L'impatto dello sviluppo tecnoscientifico, in particolare della rivoluzione digitale sull'esperienza umana è molto profondo, sia a livello del rapporto con l'ambiente, che del rapporto con gli altri in società, con sé stessi e con Dio. Attraverso le nuove tecnologie si può configurare un'epoca di mutamento vero e proprio della condizione umana, che si riflette nei timori dell'immaginario sociale della cultura di massa e nell'ottimismo o nel pessimismo inquietanti dei movimenti *transumanista* e *postumanista*. La proposta antropologica e culturale del cristianesimo rimanda, oggi più che mai, ad una concezione della vita come vocazione, che rende possibile un modo umano di abitare il tempo e lo spazio e di concepire le relazioni intersoggettive, che diventa anche giudizio profetico sugli aspetti più inquietanti che non possiamo non riconoscere nel *transumanesimo* e nel *postumanesimo*.

160. La concezione della vita come vocazione è la prospettiva in cui si può/si deve collocare il processo decisivo e complesso dell'identità a livello personale e sociale. La visione cristiana della vita articola l'identità col riconoscimento di un dono gratuito originario che precede e l'accoglienza di un compito che ne consegue, affidato dall'amore di Dio alla libertà dei singoli e dei popoli. Ogni essere umano è chiamato a riceversi come dono, a condividere il dono della differenza, a diventare dono per gli altri, a riconoscere la trascendenza del dono come divino.

Questo processo che investe l'identità personale e sociale non è mai statico o definito una volta per tutte, ma ha una intrinseca dimensione drammatica, che si palesa nelle "tensioni polari" tipiche dell'esperienza umana nella storia, che si radicalizza di fronte alla sfida del male in quanto esso vuole alterare il loro significato originale. Il dialogo, dunque, fra la libertà umana e quella divina, nell'accogliere o rifiutare il dono della divinizzazione per grazia, non può non avere anche un carattere drammatico: «Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (*1 Gv* 3, 1-2).

161. Nelle nostre società, sollecitate da incalzanti sogni di potenziamento illimitato se non addirittura di sostituzione dell'umano, la fede cristiana offre la sua proposta teologica, pastorale e culturale. Si tratta di una comprensione teorico-pratica dell'umano che la comunità ecclesiale vuole sempre riproporre ai suoi membri, e che desidera presentare a tutti. L'annuncio cristiano identifica il modo adeguato di andare oltre (*trans*) i limiti dell'umana esperienza, con la divinizzazione (*theiosis*) possibile solo a Dio,[196] che è l'esatto opposto dell'auto-deificazione di stampo *transumanista*. Si attua concretamente come vocazione in Cristo (cf. *Rom* 8, 1; *2 Cor* 5, 17; *Gal* 3, 26-28; *2 Tim* 3, 12). Il Figlio dell'Uomo è Colui nel quale trovano equilibrio dinamico le tensioni costitutive dell'essere umano. Per il dono dello Spirito Santo, i battezzati partecipano di tale pienezza, non ancora perfettamente nel cammino della storia, in attesa della definitiva ricapitolazione, quando Dio sia tutto in tutti (cf. *1 Cor* 15, 28). Così, di fronte alle varie riduzioni che abbiamo descritto, dove taluni aspetti dell'umano risultavano mortificati, la *forma mentis* cattolica intende cercare una sintesi dinamica, nella quale non si perda nessuna dimensione dell'esperienza comune, rispettandone le tensioni costitutive.

162. Dobbiamo ancora sottolineare il fatto che le tensioni possono trovare convergenza nella fede non significa una sorta di eliminazione anticipata della drammaticità della vita. Il dono dello Spirito del Risorto è liberamente offerto alla libertà umana, che coopera con la grazia divina. Nella vita cristiana il dramma creaturale non è eliminato né trascurato. Le tensioni naturali sono, in un certo senso, vissute con una maggiore radicalità, in ragione dell'irrompere di una nuova consapevolezza: i cristiani conoscono in Cristo la loro condizione di esseri che devono tutto all'iniziativa del Dio Padre e che, allo stesso tempo, sono convocati da Lui al più autentico sviluppo e al pieno dono di sé stessi. Per questo il loro annuncio della salvezza non insiste tanto sulla loro capacità di auto-superamento (anche tecnologico) dei limiti naturali o culturali, quanto sull'accoglienza commossa e grata del dono di un amore che rende possibile lo sviluppo dell'identità personale e sociale, in quanto opera attraverso la carità (cf. *Gal* 5, 6), assumendosi un compito creativo, per un migliore servizio al bene comune.[197] In questo modo contribuisce a portare a compimento il disegno divino secondo una reciprocità asimmetrica dei doni.

1. La Madre pienamente umana

163. Alla luce di questa prospettiva teologico-pastorale, Maria Immacolata e Assunta nel grembo di Dio Padre con Gesù appare come la figura mirabile di un essere umano in cui le tensioni anima/corpo, uomo/donna e individuo/comunità esprimono la loro ampiezza secondo un'unità che non distrugge ma potenzia ciascuno degli elementi integranti. L'obbedienza di Maria alla chiamata del Signore si attesta come disponibilità perfetta, nel suo intero essere personale, spirito e corpo; si attesta come fecondità verginale e materna per la costruzione del popolo nuovo nella storia umana; si attesta pure come paradigma di integrazione personalizzante nella comunità dei discepoli (cf. *Gv* 19, 25-26). Infatti, in Maria la Chiesa contempla ciò che tutti speriamo di essere: l'immagine di un essere umano nella sua pienezza.[198] Nelle circostanze della sua vita, Maria realizza una sintesi che unisce la chiamata d'amore e la risposta libera; la vocazione personale e la missione sociale; l'identità filiale e la comunione fraterna; l'annuncio di Dio e il servizio agli altri esseri umani; l'obbedienza responsabile e il servizio generoso; l'accoglienza del dono e il donarsi gratuitamente; la gioia del canto e la serena meditazione sulla vita, l'appartenenza al proprio popolo e l'apertura a tutte le generazioni; l'accettazione dei propri limiti e la felicità della fede; il "sì" affinché si compia la volontà di Dio (cf. *Lc* 1, 26-38) e la sollecitudine affinché tutti facciano ciò che Gesù dirà loro (cf. *Gv* 2, 5). Maria ha accolto la sua vita come vocazione e così ha realizzato la propria identità personale nell'adempimento della missione affidatale, affinché si compisse il disegno d'amore di Dio Trinità per l'intera umanità.

2. La sfida dei poveri

164. L'inarrestabile sviluppo tecnologico che prendiamo in considerazione in questo testo e che favorisce soprattutto quelli che hanno già molto potere, sfida a dirigere lo sguardo ai più poveri. Se questo sviluppo, come abbiamo visto, insieme alle ideologie che lo accompagnano, implica seri rischi, questi saranno ancora maggiori per i più deboli e indifesi, cioè per quelli che non contano nulla perché non servono agli ingranaggi dei più potenti. Essi corrono il rischio di diventare materia di scarto, "danni collaterali", spazzati via senza pietà. Come cristiani, invece, siamo chiamati a guardarli con gli occhi di Cristo che dice ad ognuno di loro: «Io ti ho amato» (*Ap* 3, 9). Come spiega papa Leone XIV, Cristo «col suo amore donato sino alla fine, mostra la dignità di ogni essere umano».[199] E questo ci stimola a «percepire il forte nesso che esiste tra l'amore di Cristo e la sua chiamata a farci vicini ai poveri».[200] Da ciò scaturisce il dovere di stare particolarmente attenti – come umili sentinelle – alle conseguenze che possono avere i nuovi sviluppi della società per la vita degli ultimi. Nondimeno, a reagire con una parola profetica e un generoso coinvolgimento. Si gioca così l'autenticità della nostra fede e il valore umano della nostra vita.

---

[1] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 6. 11.

[2] Il Salmo 144 si pone la stessa domanda, mettendo però in evidenza la fragilità dell'essere umano: «Signore, che cos'è l'uomo perché tu l'abbia a cuore? Il figlio dell'uomo, perché te ne dia pensiero? L'uomo è come un soffio, i suoi giorni come ombra che passa» (*Sal* 144, 3-4). Anche Giobbe si interroga sul senso dell'interesse di Dio per l'essere umano: «Che cosa è l'uomo perché tu lo consideri grande e a lui rivolga la tua attenzione?» (*Gb* 7,17).

[3] Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura*, 18 novembre 2017. Si veda anche il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 8, che utilizza come base del discorso antropologico biblico proprio il Salmo 8.

[4] Leone XIV, *Discorso al Collegio Cardinalizio*, 10 maggio 2025.

[5] Commissione Teologica Internazionale, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, 2012, 55.

[6] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 3.

[7] Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 19.

[8] Nei documenti di contenuto antropologico della Commissione Teologica Internazionale compare il termine "identità", ma non è tra i più frequenti. Viene usato in un senso anche non specificamente antropologico ma cristologico o trinitario, e a volte in un senso generico.

[9] Sulla nozione di natura umana – anche in rapporto a quella di persona – si vedano: Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2009, 64-66; Id., *La libertà religiosa per il bene di tutti*, 2019, 32-39. Si tratta di una nozione complessa, che designa il principio dell'identità ontologica specifica di un soggetto, cioè la sua "essenza", definita da un insieme di caratteristiche stabili. Non si tratta però di qualcosa di fisso e statico, essendo principio interno dinamico, che orienta il soggetto alla sua realizzazione mediante attività specifiche in una complessa interrelazione innanzitutto con Dio in Cristo, con le altre persone, con tutte le realtà.

[10] Cf. Francesco, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 221.

[11] Per questa caratterizzazione della condizione esistenziale si veda: S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Kierkegaard's Writings, XIX), Princeton 1980, "Despair as Defined by Finitude/Infinitude," 29-35; Id., *The Concept of Anxiety*, ed. and trans. with Introduction and Notes by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson (Kierkegaard's Writings, VIII) Princeton 1980, "V. Anxiety as Saving through Faith", 155-162.

[12] Cf. N. Bostrom, "Transhumanist Values": *Journal of Philosophical Research* 30/Supplement (2005) 3-14, 4. Sul *transumanesimo* si possono indicare più ampiamente: S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Amherst NY 2005; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More and Natasha Vita-More, New York/London 2013; Y. N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York 2017; R. Kurzweil, *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI*, New York 2024. Si veda il sito internet di *Humanity Plus*: https://www.humanityplus.org [consultazione online 19.08.2025].

[13] Sul *postumanesimo* segnaliamo: R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming,* Cambridge 2002; *The Posthuman*, Cambridge 2013; C. Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2009. M. Rosendahl Thomsen and J. Warnberg (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, London/New York, 2020; F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Cambridge 2024.

[14] Anche se, in alcune versioni, il *transumanesimo* appare orientato a un "ideale postumano" sino a confodersi con il *postumanesimo*. Nella paradigmatica *Transhumanist FAQ* di N. Bostrom (https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf [consultazione online 19.08.2025]) si può trovare l'articolazione di un "ideale postumano".

[15] Cf. Francesco, Cost. Ap. *Veritatis gaudium*, 27 dicembre 2017, Proemio.

[16] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 11.

[17] Francesco, Esort. Ap. *Laudate Deum,* 4 ottobre 2023, 67, che cita la Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 89. Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 2 e 57.

[18] Già l'assemblea conciliare si poneva delle domande sul futuro dell'umano: Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 11.

[19] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, nota 9.

[20] D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, Canto I, 70: «*Transumanar significar per verba non si porria; però l'essempio basti a cui esperienza grazia serba*», che si potrebbe tradurre «l'oltrepassare l'umano [riservato a chi entra in comunione con Dio nel Paradiso] non si può esprimere con parole, ma solo darne un'idea con l'esempio a chi un giorno potrà sperimentarlo».

[21] Francesco, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 8.

[22] La tradizione patristica e scolastica è ricca di affermazioni che proclamano la divinizzazione del cristiano, la sua comunione con il Figlio, con lo Spirito e con il Padre, il dimorare del fedele in Dio e di Dio in lui. L'assioma: «Dio si è fatto quello che siamo noi perché noi diventassimo quello che Egli è», pure con sfumature diverse, è patrimonio comune in essa. Fra gli altri: Ireneo, *Adv. Haer*. V *praef*: SC 153, 14: «Seguendo l'unico maestro saldo e veritiero, il Logos di Dio, Gesù Cristo nostro Signore, colui che, per la sovrabbondanza del suo amore, è divenuto ciò che noi siamo, affinché ci rendesse capaci di essere ciò che Egli stesso è»; Tertulliano, *Adv. Marc.* II, 27, 7: SC 368, 164.166: «Dio si è fatto uomo affinché l'uomo fosse istruito ad agire divinamente. Dio agiva da pari con l'uomo, perché l'uomo potesse agire da pari con Dio. Dio è stato trovato piccolo, affinché l'uomo diventasse grandissimo»; Cipriano, *Quod idola* 11: CSEL 3/1, 28: «Cristo volle essere ciò che è l'uomo, affinché anche l'uomo potesse essere ciò che è Cristo»; Atanasio, *De Incarnatione* 54, 3: SC 199, 458: «Infatti il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci Dio»; Tommaso d'Aquino, *Officium de festo corporis Christi*, Ad Matutinas, In primo Nocturno, Lectio 1: *Opera omnia*, v. 29 (Parigi 1876) p. 336: «L'unigenito [...] Figlio di Dio, volendo che noi fossimo partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura, affinché, fatto uomo, facesse gli uomini dèi». Per una presentazione sintetica del senso cristiano della "divinizzazione" e il suo modo di realizzazione si veda: Commissione Teologica Internazionale, *Teologia, cristologia, antropologia*, I, E, 1-5.

[23] Giovanni XXIII, Lett. Enc. *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, 21ss. Cf. anche: Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 4 e 44.

[24] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 33.

[25] *Ivi*.

[26] Paolo VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, 34.

[27] *Ivi*, 14.

[28] Cf. Paolo VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14 maggio 1971, 29.

[29] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, 15.

[30] *Ivi*.

[31] In particolare, sull'etica della tecnologia, si veda: Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, IV, 27-34.

[32] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 68.

[33] Cf. *Ivi*, 16-17.

[34] *Ivi*, 70.

[35] Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 105.

[36] *Ivi*, 106.

[37] *Ivi*, 103.

[38] Leone XIV, *Saluto agli influencer e missionari digitali*, 29 luglio 2025.

[39] Leone XIV, *Messaggio in occasione dell'AI for good Summit*, 10 luglio 2025.

[40] Cf. A. Barba-Kay, *A Web of Our Own Making: The Nature of Digital Formation*, Cambridge 2023.

[41] L'impatto antropologico delle nuove tecnologie, e in particolare della tecnologia digitale, era già stato analizzato da un gruppo di studiosi incaricati dal Direttorio Generale della Commissione Europea per la Comunicazione. I risultati si possono trovare nel volume *The Onlife Manifesto. Being human in a Hyperconnected Era*, 2009 (https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-04093-6) [consultazione online 19.08.2025]).

[42] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 115.

[43] Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 51, dove la polarità Nord-Sud non ha immediatamente un senso geografico, ma indica una distinzione socioeconomica, che attraversa differenti situazioni di povertà: cf. Leone XIV, Esort. Ap. *Dilexi te*, 4 ottobre 2025, 11-12.

[44] Cf. K. Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, New Haven/London 2021.

[45] Alcuni criteri per un discernimento si possono trovare in *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 461-487.

[46] Si veda il lavoro interdisciplinare di M. J. Gaudet et al. (ed.), AI Research Group of the Centre for Digital Culture of the Dicastery for Culture and Education of the Holy See, *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*, vol. 1 (Eugene, OR 2024).

[47] Cf. Francesco, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace "Intelligenza Artificiale e pace"*, 1 gennaio 2024, 2. Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 7-12.

[48] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 49-103.

[49] Cf. Leone XIV, *Messaggio ai partecipanti alla seconda conferenza annuale su "Intelligenza artificiale, etica e governance d'impresa"*, 17 giugno 2025.

[50] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 38.

[51] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 73.

[52] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 85-89.

[53] Non pochi esponenti della cultura contemporanea se ne sono occupati: cf. E. Erikson, *Gioventù e crisi di identità*, Roma 1995.

[54] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 87. Cf. anche Pontificia Accademia delle Scienze, *Final Statement of the Workshop on Risks and Opportunities of AI for Children. A Common Commitment for Safeguarding Children*, 24 marzo 2025.

[55] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 88.

[56] *Ivi*, 89; cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 199-202; Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 77-84.

[57] Si possono consultare diversi studi recenti del MIT, come ad esempio N. Kosmyna et alii, "Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task": https://www.media.mit.edu/publications/your-brain-on-chatgpt/ [consultazione online 19.08.2025].

[58] Cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 74; Francesco,Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 82.

[59] Cf. T. Berger, *@ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds* (Liturgy, Worship, and Society Series), New York/London 2019.

[60] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede – Dicastero per la Cultura e l'Educazione, Nota *Antiqua et Nova*, 28 gennaio 2025, 104-107.

[61] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 85, 199-201, 222.

[62] Nella *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 6 ad 3 e ad 4, Tommaso respinge l'idea che Dio abbia dovuto creare il mondo migliore possibile, argomentando che il mondo creato da Dio è quello "più migliorabile" mediante il dono della grazia e in particolare con la grazia dell'unione dell'infinito divino col finito nell'unione ipostatica.

[63] H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino 2009 (or. 1979), p. 54.

[64] Cf. Francesco, Esort. Ap. *Gaudete et exsultate*,19 marzo 2018, 36-39; si veda anche Cost. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 94.

[65] Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Placuit Deo*, 22 febbraio 2018, 3, dove si precisano sia le somiglianze che le differenze fra le forme di gnosticismo dell'antichità e queste tendenze del pensiero moderno e postmoderno.

[66] La nozione di "popolo" non è sovrapponibile a quella di "nazione", che rimanda a un significato più politico e giuridico, anche se le due non si escludono. Sull'accezione qui proposta si veda: Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 157-158: «Per affermare che la società è più della mera somma degli individui, è necessario il termine "popolo". La realtà è che ci sono fenomeni sociali che strutturano le maggioranze, ci sono mega-tendenze e aspirazioni comunitarie; inoltre, si può pensare a obiettivi comuni, al di là delle differenze, per attuare insieme un progetto condiviso; infine, è molto difficile progettare qualcosa di grande a lungo termine se non si ottiene che diventi un sogno collettivo. Tutto ciò trova espressione nel sostantivo "popolo" e nell'aggettivo "popolare"». Cf. sotto anche i paragrafi 90-92.

[67] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 5.

[68] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 9-17. Si vedano anche i numeri 151-153, in cui papa Francesco colloca le realtà regionali tra quelle locali e quella universale.

[69] In modo paradigmatico: Agostino, *Le Confessioni*, XI, 14. 31. 41. Cf. P. Ricoeur, *Temps et Récit* I-III, Paris 1983-1985.

[70] Domina una diffusa percezione di "mancanza di tempo", in cui si consuma il tempo ma non lo si vive: Z. Bauman, *Consumo dunque sono*, Roma-Bari 2009; Id., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari 2010. Sulla perdita del senso della storia e della memoria: J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998.

[71] Cf. ad esempio: C. Lasch, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Milano 1985.

[72] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, 25, che sottolinea: «nella cultura contemporanea si tende spesso ad accettare come verità solo quella della tecnologia: è vero solo ciò che l'uomo riesce a costruire e misurare con la sua scienza, vero perché funziona, e così rende più comoda e agevole la vita».

[73] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 13.

[74] *Ivi*, 17; anche 188, 27, 30, 36.

[75] Cf. *ivi*, 160 e 163.

[76] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, 12.

[77] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 38-39.

[78] Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, 28.

[79] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, 36.

[80] Benedetto XVI, Esort. Ap. post-sinod. *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, 30.

[81] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 19.

[82] Cf. Sinodo dei Vescovi, XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi – II sessione: *Documento Finale. Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*, 26 ottobre 2024, 111-113.

[83] Cf. Paolo VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14 maggio 1971, 8-12.

[84] Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 143.

[85] Cf. P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, 1991; anche B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phenomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 1997.

[86] *Lettera a Diogneto* 5, 1.

[87] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 77-86.

[88] Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 12; cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, 19.

[89] Fra gli autori che hanno lavorato in questa prospettiva si vedano i filosofi G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1962; F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970. In teologia è ben noto il saggio di K. Rahner, "Gedenken zu einer Theologie der Kindheit": *Schriften zur Theologie*, VII, 313-329.

[90] Sul rapporto tra comunità politica e popolo cf. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 385. Sulla ricchezza simbolica del popolo si veda: R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Brescia 1951, p. 15.

[91] Cf. Francesco, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 268, dove si sottolinea il "gusto spirituale" dell'appartenenza a un popolo e la partecipazione allo «sguardo di Gesù [che] si allarga e si rivolge pieno di affetto e di ardore verso tutto il suo popolo».

[92] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 144-145.

[93] Sul valore dell'esperienza del popolo di Dio, cf. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 377-383. Quanto alla "teologia del popolo" si veda: L. Gera, *La religione del popolo*, Bologna 2015 (or. 1977).

[94] Sull'importanza della comunità internazionale cf. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 428-450.

[95] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede – Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 gennaio 2018, 18-33.

[96] Cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. *Spe salvi*, 30 novembre 2007, 43.

[97] Francesco, *Discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale "Uomo-donna immagine di Dio. Per un'antropologia delle vocazioni"*, 1 marzo 2024. Cf. anche Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 248-277.

[98] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2009, 66. Id., *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 7.

[99] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 1.

[100] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 252. Non mancano autori contemporanei che propongono una fenomenologia della chiamata e della risposta, del dono, come strada per una rinnovata antropologia che si faccia carico anche dell'intrinseca dimensione religiosa dell'umano: J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris 1992; J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1998, Id., *À vrai dire: une conversation,* Paris 2021.

[101] Cf. Pontificia Opera delle Vocazioni Ecclesiastiche*,* *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, 8 dicembre 1997, 13.

[102] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 253.

[103] Francesco, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 254.

[104] Agostino, *Le Confessioni,* XIII, I, 1.

[105] Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 90.

[106] Pontificia Opera delle Vocazioni Ecclesiastiche*,* *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, 8 dicembre 1997, 11c; cf. anche 12-13.

[107] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 184.

[108] Cf. Francesco, *Messaggio per la 57ª Giornata Mondiale di Preghiera per le Vocazioni*, 3 maggio 2020.

[109] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 19.

[110] «Nell'esercitare la propria libertà per coltivare le ricchezze della propria natura, la persona umana si costruisce nel tempo. Anche se, a causa di vari limiti o condizioni, non è in grado di mettere in atto queste capacità, la persona sussiste sempre come "sostanza individuale" con tutta la sua inalienabile dignità»: Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 9. Il testo precisa il fondamento ontologico della dignità della persona umana riprendendo la definizione classica di persona intesa come sostanzia individuale di natura razionale. Inoltre, sulla persona umana, la sua unicità, libertà, dignità e apertura alla trascendenza si veda: *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 124-148; Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti*, 2019, 29-42.

[111] Fra gli autori più avvertiti circa questa problematica contemporanea, E. Morin, *Il metodo 5: l'identità umana*, Milano 2002; Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Roma-Bari 2007.

[112] Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 11.

[113] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 26.

[114] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 17-21.

[115] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 53.

[116] Sul valore del rapporto intergenerazionale si veda: Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, 193. La libertà dei giovani è più fragile se è vuota, priva di memoria affettivamente connotata: Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, 181.

[117] Cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 1.

[118] Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 22.

[119] *Ivi*, 31.

[120] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede – Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 gennaio 2018, 10.

[121] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 15-19.

[122] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 110, a. 3; q. 112, a. 1.

[123] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 13.

[124] Nella riflessione filosofico-teologica di Edith Stein la "chiamata" divina (*Berufung*) è il criterio più profondo di individuazione dell'essere umano personale; cf. *Endliches Sein und Ewiges Sein*, Freiburg-Basel-Wien 2025 (cap. VIII). P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, mette in luce i dinamismi dell'identità narrativa della persona, che implica la capacità di comprendere ed esprimere l'immagine di sé stessi ricevuta nelle relazioni che si hanno e di cui ci si appropria in una storia.

[125] Cf. Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 68.

[126] Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 60.

[127] Francesco, Esort. Ap. post-sinod. *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, 56.

[128] Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 155.

[129] Come sottolinea *Dignitas infinita*, «da qui deriva che qualsiasi intervento di cambio di sesso, di norma, rischia di minacciare la dignità unica che la persona ha ricevuto fin dal momento del concepimento. Questo non significa escludere la possibilità che una persona affetta da anomalie dei genitali già evidenti alla nascita o che si sviluppino successivamente, possa scegliere di ricevere assistenza medica allo scopo di risolvere tali anomalie. In questo caso, l'intervento non configurerebbe un cambio di sesso nel senso qui inteso»: Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 60.

[130] Cf. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues,* Chicago 1999 (cap. 1).

[131] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 53.

[132] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 24.

[133] Francesco, Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 87.

[134] Cf. *ivi*, 111; anche 95.

[135] *Ivi*, 218.

[136] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 29.

[137] Cf. *Ivi*, 11. Si veda anche il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 130.

[138] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 18.

[139] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris Mater*, 25 marzo 1987, 30-31.

[140] Cf. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 20.

[141] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 79, 83.

[142] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 14.

[143] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 81. Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 9. Anche Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti*, 2019, 42.

[144] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 82.

[145] Cf. Id., Esort. Ap. *Laudate Deum,* 4 ottobre 2023, 67.

[146] Sul rapporto fra l'essere umano e gli animali in prospettiva biblica, cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 139 ss.

[147] Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 66.

[148] Francesco, Esort. Ap. *Laudate Deum,* 4 ottobre 2023, 26-27.

[149] Si veda paradigmaticamente R. Guardini, *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Romano Guardini Werke), Mainz 2025.

[150] Cf. J. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano 2016, XIX. Ne deriva il principio per cui «l'unità è superiore al conflitto» (Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 228): la soluzione dei conflitti rimanda a un piano superiore che conserva in sé le virtualità positive delle polarità in tensione.

[151] Per la descrizione di queste polarità antropologiche ci ispiriamo a Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 25-51.

[152] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 14; cf. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 26-30. Mentre nella teologia c'è stata una lunga e dominante tradizione che interpreta questa "unità di corpo e anima" secondo le linee di un modello ilemorfico aristotelico, rivisto alla luce della rivelazione (per esempio: Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76), un modello che si riflette anche nel Magistero (dal Concilio di Vienne al Concilio Vaticano II), si segnala anche un modello tripartito più antico – corpo, anima, spirito –, che trova pure solide basi. Si veda: H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire: I. Lumière du Christ*, Paris 1990, 113-199. I due modelli, in realtà, non si escludono ma si completano, arricchendo l'antropologia cristiana con accenti diversi, grazie al costitutivo rimando al rapporto con Dio (cui fanno riferimento sia il concetto di anima che di spirito), facendo intuire che la polarità materiale/spirituale trova armonia a un livello terzo e superiore: quello, appunto, del rapporto con Dio (cf. quanto precisato al n. 132).

[153] Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 21.

[154] Id., Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 81. Ogni essere umano è una persona che integra e supera la sua dimensione biologica, genetica e corporea: «Quando dall'unione coniugale dei due nasce un nuovo uomo, questi porta con sé al mondo una particolare immagine e somiglianza di Dio stesso: nella biologia della generazione è inscritta la genealogia della persona», Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie "Gratissimam sane"*, 2 febbraio 1994, 9.

[155] Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 22 ottobre 1996, 5.

[156] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 64.

[157] Francesco, *Udienza Generale*, 22 aprile 2015. Lo stupore di Adamo di fronte alla donna significa che il riconoscimento di Eva come "parte di lui" non implica possesso o dipendenza, ma è un dono inatteso e gratuito che proviene solo da Dio, anche se tocca l'identità dell'uomo in profondità. È questo il senso dell'alterità nella reciprocità.

[158] Francesco, *Udienza Generale*, 15 aprile 2015.

[159] Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, 6. Id., *Lettera alle famiglie "Gratissimam sane"*, 2 febbraio 1994, 8.

[160] Questa polarità si traduce, nel suo esercizio, in altre importanti "tensioni" inerenti ai fenomeni sociali, cf. Francesco, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 221-237.

[161] Cf. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 130.

[162] Agostino, *Le Confessioni* I, 1.1.

[163] D. Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno,* Canto XXVI, 118-120.

[164] Sulla caratteristica storicità della redenzione si veda: Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 11 e cap. IV.

[165] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 dicembre 1984, 15. Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 295ss.

[166] Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 12.

[167] Per Dio, il comando è un "dono" (*Dt* 5, 22; 9, 20; 10, 4; *Ne* 9, 14), per l'essere umano invece assume per lo più l'aspetto della "prova" (*Gen* 22, 1; *Es* 15, 25; 16, 4). In concreto, l'individuo raramente intuisce immediatamente la "bontà" di quanto viene prescritto; manifesta, perciò, la sua fede se obbedisce pur non comprendendo (appieno) il bene di quanto gli è prescritto (cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 273).

[168] Dicastero per la Dottrina della Fede, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, 18.

[169] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 14.

[170] Cf. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, 451-452.

[171] Giovanni Paolo II, Esort. Ap. post-sinod. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 dicembre 1984, 15. Sul "proliferare del male" a seguito della trasgressione in Eden si veda: Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 302ss.; sulle conseguenze della trasgressione si veda: *ivi*, 319-324.

[172] Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*, 2019, 240-241.

[173] Sullo Spirito Santo come "persona amore" e "persona dono" si veda: Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18 maggio 1986, 10; cf. anche: Agostino, *De Trinitate* V, 11.12; VI, 5.7; Tommaso, *Summa Theologiae* I, q. 38 a. 2.

[174] Cf. *Dei Filius*, cap. II: DH 3004 ss.

[175] Cf. Agostino, *De Trinitate* VII, 6. 12: «*Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* (Gn 1,26)[…] Non ha da intendersi infatti nel senso che a fare l'uomo sarebbero stati degli dèi o che lo avrebbero fatto a immagine e somiglianza degli dèi, ma nel senso che erano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che lo facevano, *ad immagine* dunque del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, affinché l'uomo esistesse come *immagine* di Dio. Ora Dio è Trinità. Ma poiché questa *immagine* di Dio non era del tutto uguale al suo modello, poiché non è nata da Dio ma è stata creata da Lui, per significare questo è un'*immagine*, dice, che è *"ad immagine di…"*, ossia un'immagine che non raggiunge il modello per l'uguaglianza, ma gli si accosta per una certa rassomiglianza. Infatti non ci si avvicina a Dio superando delle distanze spaziali, ma con la rassomiglianza ed è con la dissomiglianza che ci si allontana da Lui… É a motivo, come abbiamo visto, di una rassomiglianza imperfetta, che l'uomo è detto *a immagine* e si aggiunga *nostra* perché l'uomo fosse immagine della Trinità; non uguale alla Trinità, come il Figlio al Padre, ma accostandosene per una certa rassomiglianza, come abbiamo detto, nel modo in cui degli esseri lontani sono vicini non per contatto spaziale, ma per imitazione. É questo che intendono significare le parole seguenti: *'Trasformatevi*

rinnovando il vostro spirito ' (*Rm* 12, 2), ed ai suoi destinatari l'Apostolo dice anche: *"Siate dunque imitatori di Dio, come figli dilettissimi"* (*Ef* 5, 1). É all'uomo nuovo, infatti, che è detto: *"Si va rinnovando in proporzione della conoscenza di Dio, conformandosi all'immagine di Colui che lo ha creato"* (Col 3,10)»; cf. anche *De civitate Dei* XI, 2; XXI, 15-16.

[176] «Solo in Gesù si manifesta compiutamente il progetto di Dio sull'essere umano: Egli è l'uomo definitivo secondo Dio», Benedetto XVI, *Udienza generale*, 9 gennaio 2013.

[177] Leone XIV, *Discorso ai partecipanti al giubileo delle Chiese Orientali*, 14 maggio 2025.

[178] Commissione Teologica Internazionale, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, 1981, 4.2.3.

[179] *Ivi*, 4.3.

[180] *Ivi*, 4.2.2. *L'intellectus fidei* della divinizzazione in quanto pieno e definitivo "oltre" della vita umana sta al centro della riflessione teologica moderna. Vi si sono occupati già grandi teologi del XIX secolo, quali A. Rosmini, *Antropologia Soprannaturale* (Opere di Antonio Rosmini 39/40), Roma 1983, e M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* III/4, Freiburg 1961, §§ 146-180. Il tema della divinizzazione ha pure attirato l'interesse del dialogo ecumenico, con punti promettenti di convergenza, come emerge nei documenti del dialogo con la Chiesa ortodossa: *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity* (1982) e *Faith, Sacraments and the Unity of the Church* (1987).

[181] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 22.

[182] Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 38, 3-4: «Dunque attraverso quest'ordine, tali ritmi e tale movimento l'uomo creato e plasmato diviene ad immagine e somiglianza di Dio increato: il Padre decide benevolmente e comanda (*Gn* 1,26), il Figlio esegue e plasma (*Gn* 2,7), lo Spirito nutre e accresce (*Gn* 1,28), e l'uomo a poco a poco progredisce e si eleva alla perfezione, cioè si avvicina all'Increato; perché solo l'Increato è perfetto, e questo è Dio. Infatti bisognava che l'uomo prima fosse creato, poi, dopo essere stato creato, crescesse, dopo essere cresciuto divenisse adulto, dopo essere divenuto adulto si moltiplicasse, dopo essersi moltiplicato, divenisse forte, dopo essere divenuto forte, fosse glorificato e dopo essere stato glorificato vedesse il suo Signore. Poiché è Dio colui che deve essere visto, e la visione di Dio procura l'incorruttibilità e l'incorruttibilità fa essere vicino a Dio (*Sap* 6,19)»; si veda anche: IV, 11, 4; 12, 3; 37, 7; 39, 1.

[183] Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 460. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5.

[184] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Dogm. *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, 3-4.

[185] Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 22.

[186] Di importanza ancora attuale per leggere i segni dei tempi "in Cristo" e per discernere criticamente quello "spirito" che opera nella separazione da Cristo e che può informare le visioni del *transumanesimo* e del *postumanesimo*: H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* Paris 2014.

[187] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 12; Giovanni Paolo II, Lett. Ap. *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, 7.

[188] Benedetto XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, 53.

[189] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, 272.

[190] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 24; Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, 40-42.

[191] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 3; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 774-776.

[192] Cf. Benedetto XVI, Esort. Ap. post-sinod. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, 12.

[193] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 39. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 236.

[194] Cf. Francesco, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, 237.

[195] Cf. Ambrogio, *Exameron* IX, 76; *Explanatio Ps.* 39, 24; *De institutione virginis* 104.

[196] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 112, a. 1.

[197] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 39, 45. Francesco, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, 209.

[198] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum concilium*, 4 dicembre 1963, 103.

[199] Leone XIV, Esort. Ap. *Dilexit te*, 4 ottobre 2025, 2.

[200] *Ivi*, 3.