

CULTURA
SCIENTIFICA,
FILOSOFIA
E TEOLOGIA



A CURA DI
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI
ALBERTO STRUMIA



DIZIONARIO
INTERDISCIPLINARE DI
SCIENZA E FEDE



Urbaniana University Press

2



Città Nuova

DIZIONARIO INTERDISCIPLINARE
DI
SCIENZA E FEDE

CULTURA SCIENTIFICA, FILOSOFIA E TEOLOGIA

a cura di
Giuseppe Tanzella-Nitti e Alberto Strumia

2



Urbaniana University Press



Città Nuova

VITA

Humani generis, DH 3896; *Gaudium et spes*, 50-51; *Familiaris consortio*, 28-41; *Dominum et vivificantem*, 1-2, 10; *Mulieris dignitatem*, 6-8; *Donum vitae*, 1-5; *Evangelium vitae*, 29-51; *Giovanni Paolo II: Istituzione della Pontificia Accademia per la Vita*, 22.10.1996, EV 15, 1346-1354; *Discorso alla Pontificia Accademia per la Vita*, 24.2.1998, *Insegnamenti XXI,1* (1998), pp. 418-422.

I. Un approccio fenomenologico alla vita – II. La vita umana e la conoscenza dell'organismo vivente: problematica epistemologica ed interdisciplinare – III. Il "Vangelo della vita" e la sua dimensione cristocentrica – IV. La vita umana nel contesto della teologia dell'immagine – V. La vita come attributo dell'Essere di Dio – VI. Il valore della vita come dono partecipato da Dio alle creature e come responsabilità: prospettive etiche.

I. Un approccio fenomenologico alla vita

Secondo la comune osservazione, il fenomeno «vita» indica un movimento non comunicato, spontaneo originantesi dall'interno dello stesso essere (cfr. Aristotele, *De anima*, II, 1, 403b, 16). Le scienze sperimentali, e in particolare la biologia, studiano quei fenomeni vitali, che si svolgono in seno a masse limitate di materia estremamente complessa e incessantemente mutantesi, rilevandone le caratteristiche distintive: il metabolismo, ossia il continuo rinnovamento mediante assimilazione di materia dall'esterno ed eliminazione di scorie; l'individualità di ciò che vive e che si presenta come un organismo, dotato di organi morfologicamente e funzionalmente diversi, commisurati e coordinati tra di loro; la differenziazione specifica della materia vivente; la generazione specifica, per cui ogni vivente deriva da altro o da altri viventi della stessa specie; la variabilità e l'adattabilità, come capacità di mutarsi in maniera da poter vivere in condizioni profondamente di-

verse da quelle in cui lo stesso organismo aveva vissuto precedentemente; la reattività, ossia la capacità di risposta agli stimoli ambientali; la delimitazione dell'esistenza dell'organismo in un ciclo vitale determinato; l'autoregolazione, per cui ogni singola parte si sviluppa e funziona a servizio del tutto, mediante un governo, una moderazione ed un coordinamento delle singole funzioni dell'organismo. Il vivente appare pertanto come un "sistema aperto" entro il quale si stabilisce un equilibrio complesso di flussi, dotato di individualità e capace di scambio con l'ambiente.

All'interno del mondo degli esseri viventi si notano gradi diversi di attuazione della vita. Tradizionalmente si distingue la vita vegetativa, che comprende alcune funzioni vitali (nutrizione, accrescimento, riproduzione) e la vita animale, con funzioni vitali superiori – sensibilità e moto spontaneo – riconoscibili solo negli animali. Negli organismi più complessi si riscontrano poi tropismi e riflessi, che negli animali superiori diventano movimenti spontanei, o più esattamente istintivi. Si tende oggi a distinguere la vita vegetativa, piuttosto che dalla vita animale, dalla vita di relazione, che comporta sensibilità e motilità, nonché diversificate capacità di reazione all'ambiente, considerando il comportamento istintivo come il carattere proprio degli animali superiori. Nei viventi inferiori, invece, si ammette che ogni distinzione tra animali e vegetali può essere artificiosa.

La fenomenologia della vita si presenta dunque con tratti di continuità rispetto all'ordine inferiore dei fenomeni fisico-chimici ma anche con le dimensioni di un salto qualitativo. A ciò corrisponde il dibattito classico tra "meccanicisti", che tentano di ricondurre le proprietà della vita ai soli fenomeni di scambi chimici e fisici, e "vitalisti", che invece mettono in rilievo la positiva irriducibilità dei fenomeni vitali a questo livello di spiegazione.

In effetti la biologia dell'essere vivente rappresenta un caso del tutto particolare per l'epistemologia. La (↗) biologia non può ridursi ad una matematizzazione del mondo della vita. Anche se, in linea ipotetica, la biologia sperimentale può essere concepita come un'analisi dei fenomeni vitali in termini semplicemente energetici e fisico-chimici, considerando quindi le spiegazioni in termini finalistici come un residuo di "irrazionalità", da ridurre ed eliminare quanto più possibile, diventa sempre più evi-

dente che la stessa analisi scientifica non può compiere nessun vero progresso se non col superamento di un rigido paradigma meccanicista. Per “salvare le apparenze del sensibile” e per poter avanzare mediante ipotesi più feconde, si è avuta ormai da parecchi decenni, in ambito scientifico, una forte reazione antimeccanicista, che ha rivalutato concetti come «organico», «vita», «attività immanente» ed anche «anima». Alla riduzione analitica si associa quindi anche l'intuizione sintetica delle realtà vitali, l'intuizione fenomenologica dell'organico, di cui la biologia si occupa. Pur nelle distinzioni necessarie e pur continuando a lasciare ampio spazio all'analisi fisico-chimica, la biologia sente il bisogno di aprirsi a categorie e a concetti che possono entrare in continuità teorica con una spiegazione filosofica.

Non si tratta certo di passare dal rigido meccanicismo del razionalismo positivista ad un vitalismo irrazionalista, che non rispetta la legittima distinzione e autonomia metodologica della biologia sperimentale. Piuttosto si tratta di mostrare come, sulla base dell'integrale assunzione dei risultati della scienza sperimentale, può sorgere una “filosofia dell'essere vivente”, che li interpreta nella luce sua propria, offrendo in tal modo alla biologia la sua giustificazione razionale. Così la dimensione fisico-chimica non rimarrà giustapposta alla dimensione vitale del fenomeno biologico, ma apparirà ordinata ad essa.

L'individuo vivente rappresenta un vero paradosso per la biologia sperimentale, essendo ad un tempo il suo oggetto e la sua aporia (cfr. Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'esprit. Destin de l'ontogenèse aristotélicienne*, Paris-Namur 1987, pp. 411ss). In effetti l'individualità non può essere predicata della materia, ma solo dell'essere. L'unità dell'organismo, di cui si occupa come del suo oggetto proprio di indagine, sfugge al metodo sperimentale. Così l'aporeticità di un approccio puramente sperimentale, mentre segnala il limite dell'intelligibilità scientifica, mette in moto la dinamica propria della ragione metafisica. Come potrebbe fare ancora della *bio*-logia uno scienziato che pretendesse di eliminare radicalmente l'idea della funzione del composto che analizza, che non tentasse di capirne la “forma”, cioè la ragione d'ordine delle parti differenti, che interagiscono dando origine a quel fenomeno complesso che è la vita? Se l'indagine non presup-

ponesse in alcun modo l'esistenza di una struttura del suo oggetto in relazione alla funzione vitale, egli vedrebbe svanire immediatamente ciò di cui si occupa.

In effetti, una critica epistemologica delle scienze biologiche mostra i limiti e le aporie di un approccio riduzionista al fenomeno “vita”. Secondo (↗) Michael Polanyi (1891-1976), un organismo vivente può essere visto come un sistema che funziona sotto il controllo di due principi distinti: la sua struttura biologica, la quale, come principio superiore, serve da condizione limite per mettere a frutto le risorse dei processi fisico-chimici; questi ultimi a loro volta, come principio inferiore, permettono ai vari organi di svolgere le loro funzioni (cfr. *La struttura irriducibile della vita*, 1968 in Idem, *Conoscere ed essere*, 1988). In tal senso, la struttura degli esseri viventi è estranea alle leggi della fisica e della chimica che l'organismo sfrutta: si tratta di principi irriducibilmente più elevati che vi si aggiungono con funzione regolativa. O, per dirlo con Hans Jonas (1903-1993), l'identità di un organismo vivente è l'identità di una forma nel tempo e non l'identità di una materia: questa forma vivente è ontologicamente «il complessivo ordine strutturale e dinamico di una molteplicità» (Jonas, 1974, p. 192). L'informazione non è riducibile né alla materia né all'energia, anche se la sua conservazione, trasmissione e conversione dipendono fisicamente sia dalla materia, sia dall'energia. Proprio la (↗) genetica spinge quindi verso la adozione di un'analisi secondo più livelli e di un paradigma informazionale (↗ BIOLOGIA, IV), come più idoneo a interpretare il fenomeno della vita (cfr. R. Colombo, *Vita: dalla biologia all'etica*, in A. Scola, 1998, pp. 169-195).

Con ciò il sapere biologico si apre a conoscenze diverse e superiori e può essere integrato in esse. L'oggettivazione scientifica è un modo di interpretare la realtà, ma essa non esaurisce tutte le possibilità della ragione, che va intesa come apertura alla realtà del vivente secondo tutte le sue dimensioni. La vita non è un oggetto su cui indagare, ma è la base di ogni attività. Allora appare chiaro che la forma superiore di vita è quella che si dà alla coscienza, e con la coscienza dell'uomo. Coscienza e vita non si possono contrapporre come soggetto e oggetto: la coscienza è il livello più perfetto del vivere: *Quis non intellegit non habet perfecta vita* (*Summa theologiae*, I, q. 18, a. 3). Come

afferma Robert Spaemann: «Chi non è disposto a scegliere la vita cosciente come paradigma dell'interpretazione della vita in generale, è costretto a disconoscere all'essere vivente il suo carattere di vivente e a ridurlo a una struttura "oggettiva" di un essere materiale, senza accorgersi che è soltanto a partire dall'essere vivente che è possibile comprendere che cosa significhi "essere" quando lo si applica alla materia» (*Felicità e benevolenza*, Milano 1998, p. 132). La vita cosciente dell'uomo è il luogo dove diventa trasparente ciò che la vita è, dove emerge la sua origine da (↗) Dio e la sua destinazione a Dio. Il concetto di vita appare quindi fondamentalmente analogico: si applica in una scala ascendente, che a partire dai livelli più elementari giunge fino a Dio, Colui che ha la vita come sua essenza, che la possiede in pienezza e che la crea. Qui si inserisce la dimensione propriamente teologica, nella quale si scorge la soprannaturale chiamata a partecipare alla vita divina stessa in Cristo.

II. La vita umana e la conoscenza dell'organismo vivente: problematica epistemologica ed interdisciplinare

1. *Il dibattito intorno alla bioetica e la questione della vita.* La questione sulla vita è al cuore della (↗) bioetica. Eppure essa viene spesso trascurata, quando non censurata, come se fosse del tutto ovvia. La bioetica nasce infatti da un'urgenza pratica: stabilire criteri etici, pubblicamente condivisi, per regolare gli interventi della scienza medica sulla vita. Nuovi e sempre più straordinari poteri sulla vita stessa permettono di intervenire non solo al suo inizio e al suo termine, ma addirittura sulla sua forma biologica e sulla sua struttura genetica, che ormai si progetta di riplasmare (↗ INGEGNERIA GENETICA; EMBRIONE UMANO). La profonda inquietudine per gli scenari inusitati che si prospettano si è cristallizzata in una richiesta di criteri etici per limitare questi poteri. Di fronte al pluralismo delle attuali società occidentali si è pensato di doverli reperire in riferimento alla dimensione formale della giustizia, cercando cioè regole procedurali di equità nel raggiungimento di un consenso maggioritario, lasciando da parte la prospettiva sostanziale della bontà del soggetto agente, relegata alla sfera privata. E proprio così viene rimossa la questione radi-

cale, quella del valore obiettivo del bene della vita per il soggetto che agisce. Di conseguenza la bioetica mette da parte la domanda su che cosa sia la vita, accettando come scontato che tocchi al sapere biologico definirla, mentre all'etica spetterebbe solo il compito successivo di prescrivere regole e limiti ai poteri della scienza. Così l'etica risulta inevitabilmente estranea alla vita di cui vuol parlare. Essa giunge spesso in ritardo, come un ospite indesiderato e ingombrante. Si combinano qui due fattori: da un lato la forte tendenza di una certa corrente del sapere scientifico ad emarginare, come non oggettiva, ogni altra forma di conoscenza; dall'altro una scarsa riflessione critica su di esso e sull'etica stessa, ridotta a problemi di argomentazione logico-formali.

L'introduzione della bioetica nel panorama delle scienze umane è stata connotata da una forte componente ideologica. Si è sostenuto che essa nasce proprio a partire da una consapevole frattura con ogni principio religioso che affermi l'intangibile "sacralità della vita umana". La bioetica, nell'imprescindibile novità dei suoi problemi, sarebbe pensabile solo in termini "laici", accettando il nuovo punto di vista della "qualità della vita", per cui la vita umana è considerata solo come un bene relativo, da valutare secondo un calcolo proporzionato dei vantaggi che procura all'individuo (in termini di piacere e di benessere), e agli altri o alla società (in termini di utilità e produttività). A guardare le cose da vicino, tuttavia, anche il principio della qualità della vita, chiaro nella sua astratta contrapposizione al principio della sacralità della vita, si rivela improvvisamente insufficiente nelle applicazioni concrete (↗ BIOETICA, III-IV). Come valutare la qualità di una vita umana? Chi può valutarla adeguatamente? In realtà si mostra così che il vero problema non è solo etico. Esso non potrà trovare una risposta soddisfacente solo nel campo dell'etica normativa, censurando la questione fondamentale, che è di natura antropologica. Le risposte etiche da sole non bastano: diventano comprensibili solo se inserite in un orizzonte di significato più completo.

C'è bisogno di quella sapienza sull'uomo, senza cui le soluzioni morali non soddisfano. È a questo punto che l'apporto delle concezioni religiose, e in particolare della visione cristiana della vita, può diventare prezioso. L'esclusione

della (↗) teologia dal dibattito pubblico ha come presupposto implicito la sua presunta estraneità dalla comprensione razionale. In tale prospettiva razionalistica la (↗) fede, non solo come virtù teologale, ma anzitutto come atteggiamento umano, non avrebbe nulla a che fare con l'accesso alla (↗) verità, la quale sarebbe garantita nella sua oggettività proprio da una messa tra parentesi del soggetto, con le sue aspirazioni e le sue domande di senso. Ma la verità sulla vita, di cui si interessa la bioetica, non è afferrabile nella modalità di una presa concettuale univoca e "scientificamente neutrale". La vita non è un oggetto separato da noi, intorno al quale si possano condurre analisi. Considerata così essa ci sfugge. Le persuasioni, a cui la coscienza attinge per giudicare e agire, riguardano il senso ultimo della vita e la dignità delle persone. Esse interpellano radicalmente la libertà e le certezze necessarie a loro riguardo non possono esimere dal rischio della "fede", cioè di un credito offerto a ciò che si propone come fondamento ragionevole di una speranza per la vita.

2. *Superamento del riduzionismo epistemologico.* La riflessione critica sulla scienza moderna denuncia le sue aporie metodologiche intrinseche nel cogliere la vita e mostra la necessità di integrarne gli apporti in una concezione più globale e articolata di ragione (cfr. Jonas, 1999). Sorta nel contesto filosofico del dualismo cartesiano tra soggetto e oggetto, tra *res cogitans* e *res extensa* (↗ DESCARTES, VI), la moderna biologia scientifica pone l'elemento materiale quantitativo più povero come l'intelligibile per eccellenza e cerca quindi di spiegare la vita meccanicisticamente, a partire da ciò che è privo di vita. Dopo aver escluso metodologicamente la causalità finale, essa è costretta a rinunciare anche alla causalità efficiente. Sarebbe conoscibile solo la quantità ed il suo divenire. Il modello meccanicistico della natura, tipico del dualismo, porta inevitabilmente all'ontologia del monismo materialistico (↗ MATERIALISMO, II): la materia produce la vita, la quale non può che interpretarsi come un'avventura senza progetto e dal finale aperto, una combinazione di caso e di necessità (cfr. J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970).

Ma a questa concezione sfugge, secondo Jonas, proprio il punto decisivo della vita stessa, che essa «è individualità che ha in se stessa il proprio centro» (Jonas, 1999, p. 110), è una

totalità unificata in un'autointegrazione attiva che, mentre dipende dalla materia, ne fa liberamente uso in vista di uno scopo immanente all'organismo stesso. Vita significa quindi «movimento spontaneo che tende ad un fine» (*ibidem*, p. 105): l'autonomia della forma non è indipendenza dalla materia, ma identità dinamica, che si realizza nella relazione di scambio con l'ambiente circostante. In tal senso non vi è organismo senza teleologia (↗ FINALITÀ, II) e non vi è teleologia senza libertà. Per questo, «la vita può essere conosciuta solo dalla vita» (*ibidem*, p. 127). L'affermazione di Jonas va intesa come apertura ad un concetto di ragione che, rifiutando le unilateralità dell'oggettivazione, riconosce di radicarsi nella concretezza del soggetto corporeo e storico e si apre quindi alla realtà secondo la totalità dei suoi fattori costitutivi, in un approccio differenziato, capace di distinguere diversi livelli.

3. *Ampliamento del concetto di ragione e apporto del sapere teologico.* In tal senso può essere superata anche la contrapposizione moderna tra fede e ragione, ritrovando un concetto non "razionalistico" di ragione e una nozione non fideistica della fede. La (↗) ragione infatti non è separata dall'atto con cui la coscienza umana nella sua integralità si riferisce originalmente alla verità. Come ricordava (↗) Agostino di Ippona, prima di essere una virtù teologale la fede è una figura antropologica universale di accesso alla verità: solo nella fede, come risposta libera e ragionevole all'essere che si rivela mediante il segno, si può sapere ciò che è oltre la presa limitata del concetto (↗ FEDE, II). Nella concezione razionalistica dell'epoca moderna la ragione è l'unica ed autonoma fonte delle norme di diritto pubblico. Il modello di un sapere scientifico elaborato a prescindere dal soggetto e così tecnicamente potente, col suo prevalere, diventa fattore di emarginazione prima della teologia e poi della metafisica. Ma la fine dell'epoca moderna comporta anche la crisi di questo tipo unilaterale di razionalità e, dunque, la rimessa in discussione di questa esclusione. L'ampliamento del concetto di ragione, intesa come apertura alla realtà nella totalità articolata della sue dimensioni, comporta anche la possibilità di una nuova considerazione del contributo della prospettiva teologica. Se la fede, intesa come atteggiamento umano, non è estranea alla ragione nella sua dinamica alla verità, allora anche il contributo di una luce superiore ac-

colta nel rischio libero della fede teologica non può essere pregiudizialmente escluso. Così anche la teologia, come riflessione critica e sistematica sulla rivelazione, non può essere considerata fin dall'inizio estrinseca e fuori gioco nei discorsi della bioetica che si occupano del mistero della vita umana personale.

L'affermazione di H.T. Engelhardt secondo cui «se la teologia non può fornire un contributo di teoria morale agli impegni della bioetica, può fornire però suggerimenti estetici di senso e di scopo» può e deve essere superata (cfr. *Cerchiamo Dio e troviamo l'abisso: bioetica e teologia naturale*, in *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, a cura di E. Shelp, Bologna 1989, pp. 149-165). Da un lato essa denuncia il limite del formalismo razionalistico di una morale che, per essere puramente razionale e universale, nulla sa dire del significato e dello scopo della vita dell'uomo e deve lasciare questo pur necessario argomento alla teologia. D'altro canto questa affermazione vorrebbe relegare la teologia nel campo dell'estetica, cioè del gusto soggettivo, di ciò che deve rimanere confinato nel privato, in quanto non ha la dignità di un sapere pubblicamente difendibile e argomentabile. Se il presupposto della teologia è un atto di fede nella rivelazione, con ciò essa non rinuncia alla razionalità, né si esclude dal dialogo. La teologia invece intende argomentare razionalmente a partire dalla rivelazione, la quale da parte sua avanza la pretesa irrinunciabile di dire "la verità sull'uomo" ed una verità da proporre pubblicamente.

III. Il "Vangelo della vita" e la sua dimensione cristocentrica

Una precisa "teologia della vita" è quella sviluppata dall'enciclica di Giovanni Paolo II *Evangelium vitae* (1995). In sintonia con la fede della Chiesa che confessa che la vita risplende mediante il vangelo di Gesù Cristo (cfr. *2Tm* 1,10), tale teologia possiede un'autentica dimensione cristologica, centrata sui misteri della sua vita, morte e risurrezione. «Perché la vita umana è un bene?», ci si chiede (cfr. *Evangelium vitae*, 34). Perché essa è sempre un bene? Perché mai deve meritare dall'uomo un rispetto assoluto e incondizionato e non piuttosto venire sottoposta ad una ponderata valutazione dei vantaggi e degli svantaggi, che effettivamente

comporta per sé e per gli altri? Perché la vita umana dovrebbe avere un primato sulle altre forme di vita vegetali e animali e qual è il rapporto che l'uomo deve stabilire con esse? La risposta a questi interrogativi è nettamente cristocentrica: «è dalla parola, dall'azione, dalla persona stessa di Gesù che all'uomo è data la possibilità di conoscere la verità intera circa il valore della vita umana» (*ibidem*, 29). In Lui, infatti, «la vita si è fatta visibile» (*IGv* 1,2).

Cristo Gesù, nel mistero della sua incarnazione, morte e risurrezione, è il punto di vista adeguato per comprendere il valore della vita umana e, in qualche modo, il senso dell'intera creazione (➤ GESÙ CRISTO, RIVELAZIONE E INCARNAZIONE DEL LOGOS, II). Viene così posto il principio epistemologico essenziale, che riprende ed applica alla teologia della vita la tesi centrale dell'antropologia cristocentrica della costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22). Ma l'aspetto epistemologico si fonda su quello protologico-escatologico: l'uomo può conoscere la verità piena sulla sua vita perché solo in Cristo ci viene rivelata la sua protologia eterna e il suo destino definitivo.

Ritroviamo qui i due grandi assi che sostengono la teologia della vita, intorno ai due titoli cristologici che la Sacra Scrittura attribuisce a Gesù in riferimento alla vita: Egli è infatti il «Verbo (*Lógos*) della vita» (*IGv* 1,1) e «l'autore (*archēgós*) della vita» (*At* 3,15). Il primo titolo rimanda all'origine: «In Lui era la vita» (*Gv* 1,4), e al dono iniziale della creazione. Il secondo invece propone l'orientamento escatologico della vita: una pienezza a cui il Risorto ci conduce. Nella luce di Cristo, «Verbo della vita», si rivela il disegno eterno del Padre sugli esseri umani: che essi divengano «conformi all'immagine del Figlio suo» (*Rm* 8,29). Dio ha creato liberamente e per amore gli uomini dando loro l'attuale vita terrena, affinché possano accogliere e partecipare liberamente alla stessa vita divina mediante la fede nel suo Figlio per l'azione dello Spirito Santo. Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio svela il valore in-

comparabile di ogni persona umana, poiché così Egli «si è unito in un certo modo ad ogni uomo» (*Gaudium et spes*, 22). Scrutando il mistero della redenzione la Chiesa coglie con sempre rinnovato stupore il vangelo della dignità di ogni persona umana, che è «un unico e indivisibile vangelo» con quello dell'amore di Dio per l'uomo (*Evangelium vitae*, 2).

Ma Cristo è anche l'*archēgós* della vita, nella sua triplice valenza di «eroe», di «autore» e di «capo»: con la sua (✠) resurrezione i cristiani hanno la certezza che potranno essi pure partecipare alla sorte del loro «eroe-salvatore» (cfr. G. Dilling, *Archēgós*, GLNT, vol. I, pp. 1295-1298), guadagnata mediante la sua passione e morte. La loro cittadinanza, d'ora in poi non è più sulla terra. Cristo è l'*archēgós* che conduce molti fratelli alla visione beatifica, cioè alla pienezza della vita in Dio (cfr. *Eb* 2,10). Proprio perché egli «è la resurrezione e la vita» (*Gv* 11,25), è risorto da morte (cfr. R. Bultmann et al., *Zoé-Bíos*, GLNT, vol. III, pp. 1365-1480). Gesù Cristo rivela quella vita che riceve dal Padre in abbondanza, perché nel Padre ha la sua sorgente. Per questo non ha paura di perdere la sua vita: la dona per i suoi amici, affinché anch'essi partecipino della pienezza di vita e di amore della sua relazione col Padre. Così Gesù svela anche il "segreto della vita": solo chi è disposto a perderla nel dono di sé può ritrovarla per sempre (cfr. *Gv* 12,25). La sua morte in croce è il segno di una libertà del dono, che è già trionfo sulla (✠) morte e manifestazione di una abbondanza di vita divina, cui solo il Figlio ha accesso. Egli sulla croce è fonte di vita anche per gli uomini. Mediante l'azione salvifica di Cristo la stessa vita del Figlio è in noi, fin d'ora (cfr. *2Cor* 4,10), ed opera una trasformazione nell'amore e nella gioia, che è già un anticipo della gloria. La vita del credente è quindi soggetta alla legge dell'amore: l'amore fraterno diventa il criterio per verificare il passaggio dalla morte alla vita (cfr. *IGv* 3,14). Così nella vita del cristiano si manifesta la pienezza agapica della vita trinitaria.

IV. La vita umana nel contesto della teologia dell'immagine

Il riconoscimento della singolare dignità della vita personale dell'uomo, patrimonio di ogni autentica cultura, ha il suo punto di par-

tenza e il suo solido fondamento nella Rivelazione biblica con la dottrina dell'immagine. Essa costituisce, come ha affermato Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988), «l'immutabile base di tutta l'antropologia cristiana» (n. 16). Sulla linea di una teologia dell'immagine dinamica e orientata cristologicamente si colloca anche l'Enciclica *Evangelium vitae* (1995), che reperisce la motivazione teologica del valore della vita umana in quel «legame specifico e particolare con il Creatore», che viene stabilito nella sua deliberazione originaria: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (*Gen* 1,26). Se ogni cosa creata sussiste in forza di un rapporto col Creatore e se, in particolare, ogni forma di vita manifesta qualcosa della ricchezza di vita di Dio, vi è nondimeno una distinzione netta tra la vita umana e la vita delle altre creature. Questa distinzione è colta dalla teologia dell'immagine: la persona umana è in un rapporto unico e singolare con Dio. Mentre tutti gli altri esseri viventi sono in una relazione generica e mediata col Creatore, l'essere umano, ogni essere umano, si trova in una "relazione di immediatezza personale" con Lui.

Si tratta innanzitutto di una relazione di "origine". Nel secondo racconto jahvista della creazione, la vita dell'uomo, che pure è plasmato dal fango, non sorge in continuità con il dinamismo biologico inferiore, ma grazie ad un nuovo e straordinario intervento di Dio, il quale inala il suo soffio divino (cfr. *Gen* 2,7; ✠ CREAZIONE, II). La dottrina tradizionale cattolica, stabilita da Pio XII (cfr. *Humani generis*, DH 3896), afferma che l'anima immortale di ogni persona è creata immediatamente da Dio e che con ciò viene trasmessa l'immagine e la somiglianza.

Il pensatore cristiano Romano Guardini (1885-1968), ha espresso in formule incisive e trasparenti questa percezione naturale del valore della vita, comune nativamente a tutti gli uomini: «L'uomo non è intangibile per il fatto che vive. Di tale diritto sarebbe titolare anche un animale, in quanto esso pure si trova a vivere. [...] La vita dell'uomo rimane inviolabile poiché "egli è una persona". [...] L'essere persona non è un dato di natura psicologica, ma esistenziale: fondamentalmente non dipende né dall'età, né dalla condizione psicologica, né dai doni di natura di cui il soggetto è provvisto. [...] La personalità può rimanere sotto la soglia della

coscienza – come quando si dorme – tuttavia essa permane e ad essa bisogna far riferimento. La personalità può essere non ancora sviluppata come quando si è bambini, tuttavia fin dall'inizio essa pretende il rispetto morale. È addirittura possibile che la personalità in generale non emerga negli atti, in quanto mancano i presupposti fisico-psichici, come accade nei malati di mente. [...] E, infine, la personalità può anche rimanere nascosta come nell'embrione, ma essa è data fin dall'inizio in lui ed ha i suoi diritti. È questa personalità a dare agli uomini la loro dignità. Essa li distingue dalle "cose" e li rende "soggetti". [...] Si tratta una cosa come se fosse "cosa", quando la si possiede, la si usa e, alla fine, la si distrugge, o, detto per gli esseri umani, la si uccide. Il divieto di uccidere l'essere umano esprime nella forma più acuta il divieto di trattarlo come se fosse una cosa» (R. Guardini, *I diritti del nascituro*, "Studi Cattolici" 18 (1974), pp. 327-328).

Il rispetto della vita umana, la proibizione di disporne per una manipolazione totale, il divieto di distruggerla, riflettono la percezione originaria presente nel cuore dell'uomo per cui l'altro è un soggetto e non un oggetto, una persona e non una cosa. Proprio dal riconoscimento di questa originaria e irriducibile dignità dell'altro dipende anche la dignità di soggetto del primo interlocutore. «Con la misura con cui misurate, sarete misurati» (*Mt* 7,2). L'altro è il custode della mia dignità. Ecco perché la morale, che inizia da questo sguardo sull'altro, custodisce la verità e la dignità dell'uomo: l'uomo ne ha bisogno per essere se stesso e non smarrire la sua identità nel mondo delle cose. Solo l'uomo che sa riconoscere la dignità personale dell'altro e sa rispettarla vive in maniera degna il suo stesso essere persona.

In secondo luogo, l'essere immagine di Dio stabilisce una relazione di "finalizzazione" della persona umana nei confronti del suo Creatore. Ogni uomo è creato in vista di una comunione personale con Dio, nella conoscenza e nell'amore. È questa vocazione alla vita eterna che fa capire ancor più il significato dell'origine «ad immagine e somiglianza» con Dio. Il dato creaturale specifico dell'uomo è in vista del dono gratuito e soprannaturale: la partecipazione alla vita stessa di Dio come «figlio nel Figlio». Infatti «questa è la vita eterna: che conoscano Te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (*Gv* 17,3). Il valore pieno

della vita umana, fin nelle sue fasi iniziali e nelle sue dimensioni biologicamente più umili, può essere colto adeguatamente solo nella prospettiva del fine soprannaturale cui è destinata. Se solo Dio può prendere l'iniziativa di chiamare una creatura a partecipare alla sua stessa vita divina e se ogni essere umano da lui creato è di fatto predestinato a questa altissima vocazione, nel Figlio mediante lo Spirito, allora si deve affermare che fin dal primo sorgere di una vita umana, Dio stesso è coinvolto nella sua iniziativa trinitaria e personale in un legame unico e irripetibile di vocazione (➤ SPIRITO, II).

L'interpretazione del significato e del contenuto precisi dell'immagine è stata oggetto di discussioni accese tra Padri e dottori della Chiesa, e continua ad esserlo anche oggi tra esegeti e teologi. L'affermazione di *Gen* 1,26, che riporta i termini ebraici *selem* (immagine) e *demût* (somiglianza), che la teologia tradizionale scolastica collegava soprattutto alle facoltà spirituali superiori (intelligenza e volontà), viene interpretata da alcuni esegeti in relazione alla figura corporea eretta dell'uomo, che lo differenzia dagli animali e lo pone in una situazione di dominio su di essi. Karl Barth, invece, collega l'enigmatica espressione della Genesi al rapporto uomo-donna (➤ FEMMINILITÀ/MASCOLINITÀ), e più in genere dell'uomo con l'uomo, ciò che fa intravedere in Dio stesso una comunione di persone (cfr. *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1957, vol. III, pp. 204-233). Le varie interpretazioni del significato dell'immagine creaturale, lungi dall'escludersi a vicenda, colgono aspetti diversi e complementari di un'unica misteriosa affinità col Creatore. Pertanto, la definizione del contenuto specifico di quella somiglianza con Dio che costituisce la dignità peculiare dell'essere umano, apre la strada a sondare diverse dimensioni antropologiche, tra loro intersecantesi: dominio sul creato, accesso al mondo dello spirito, apertura alla comunione interpersonale.

Comunque sia da interpretare questa affinità dell'uomo con Dio, si tratta di una nobiltà misteriosa, non pienamente afferrabile: e se l'archetipo stesso (Dio) non è definibile, non si dovrebbe concludere che anche la copia (uomo), fatta a sua immagine, è in fondo ultimamente indefinibile, inafferrabile? O anche: che solo Dio, il quale ha creato l'uomo in una condizione di somiglianza con sé, può coglierne il mistero profondo e personale? Solo il Creatore

conosce il nucleo originario della somiglianza e quindi la ragione della dignità singolarissima di ogni persona.

La tensione tra origine creaturale e finalizzazione gratuita si riflette anche in talune interpretazioni patristiche del rapporto tra «immagine» e «somiglianza», intesi come due momenti o fasi di uno sviluppo dinamico che, a partire da un nucleo ontologico irriducibile, si sviluppa verso una meta superiore tramite l'impegno della libertà. Si profila qui l'interpretazione nettamente cristologica dell'immagine, sulla scorta di *Col* 1,15: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura». Cristo è l'Immagine perfetta del Padre: l'uomo è stato creato precisamente in vista di questo archetipo originario, predestinato in lui a riprodurre l'immagine dell'Adamo celeste, così come ha portato l'immagine dell'Adamo terrestre (cfr. *ICor* 15,49). Questa teologia dell'immagine è stata elaborata in senso nettamente cristocentrico, soprattutto da Ireneo di Lione: «Nei tempi precedenti si diceva certo che l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio, ma questo non fu subito manifesto, poiché la Parola, secondo la cui immagine l'uomo era stato fatto, era ancora invisibile, e per questa ragione anche la somiglianza era andata facilmente perduta. Ma quando il Verbo si fece carne, ci fu per entrambe la base solida: egli rivelò la verità dell'immagine in quanto divenne appunto ciò che era la sua immagine e ricostituì saldamente la somiglianza in quanto mediante il Verbo ora visibile fece l'uomo simile al Padre invisibile» (*Adversus haereses*, V, 16,2).

V. La vita come attributo dell'Essere di Dio

L'AT parla del Dio di Abramo come del «Dio vivente» (cfr. *Dt* 5,26; *Gs* 3,10; *Sal* 84,3; *Is* 37,4; *Ez* 33,11; ecc.). Questo attributo viene utilizzato spesso in un contesto anti-idolatratico, per testimoniare che il Dio di Israele è vivo, mentre gli dèi degli altri popoli sono simulacri falsi: «Il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno» (*Ger* 10,10; cfr. *ISam* 17,26.36; *Dan* 14, 4-5.23-27). Ma il significato più profondo di questa espressione manifesta la consapevolezza che in Dio esista vita, e che questa si possa predicare di Dio come qualcosa che gli sia proprio. Dio è pertanto «causa» della vita dei viventi. È per l'intervento diretto dello Spirito di

Jahvè che «l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2,7), ed è per la volontà di Dio che ogni essere che respira (*nefeš*, spirito, alito di vita) partecipa del dono della vita: «Se Egli richiamasse il suo spirito a sé, e a sé ritraesse il suo soffio, ogni carne morirebbe all'istante e l'uomo ritornerebbe in polvere» (*Gb* 34,14-15; cfr. *Sal* 104,29-30). Dio stesso chiama le cose all'essere e alla vita perché le ama, Lui che è «amante della vita» (cfr. *Sap* 11,24-26).

Il richiamo al «Dio vivente» è frequente anche nel NT e non di rado in contesti di grande solennità. Così, in un passo che lega l'Antico al Nuovo Testamento, vi si riferisce Gesù nell'episodio della disputa fra farisei e sadducei a proposito della resurrezione: «Riguardo ai morti che vengono risuscitati, non avete letto nel libro di Mosè, nel passo del rovetto, come Dio gli disse: "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe?" Egli, dunque, non è il Dio dei morti, ma dei vivi» (*Mc* 12,26-27). Pietro confesserà la messianicità di Cristo riconoscendolo come «Figlio del Dio vivente» (*Mt* 16,16). E sarà scongiurandolo proprio «per il Dio vivente» che il Sinedrio chiederà formalmente a Gesù di rivelare la sua identità (*Mt* 26,63).

Dio, dunque, «sta dalla parte della vita». Egli la difende come cosa sua ed il rispetto che ciascuno deve alla vita umana è segno di questa appartenenza divina (cfr. *Gen* 9,5-6). Il comando «non uccidere» compare nel Decalogo sinaitico. Ancor più, la stessa legge divina è «fonte di vita»: se già nell'AT l'osservanza del Decalogo veniva associata ad una vita lunga e felice (cfr. *Dt* 5,33; 6,2), nel NT Gesù riproporrà l'insegnamento della legge con l'invito «fa' questo e vivrai» (cfr. *Lc* 10,28; *Mt* 19,16-19). Alla vita si oppongono il peccato e la (♣) morte, usati quasi come sinonimi (cfr. *Ez* c. 18): l'avversità di Dio al peccato è una manifestazione della comunanza e della relazione che lega Dio alla vita. Di fatto l'accezione semantica più ampia del termine «vita» è quella di «esistenza secondo la volontà di Dio». Come il peccato si oppone a Dio, così la stessa morte si oppone a Dio e a ciò che Dio desidera per l'uomo (cfr. *Ez* 18,23.32).

Dio ha un anche un rapporto «personale» con la vita di ogni essere umano. Egli ne possiede la conoscenza nel momento in cui chiama ciascuno all'esistenza: «Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato» (*Ger* 1,5); e ancora: «sei tu che hai creato le mie viscere e

mi hai tessuto nel seno di mia madre. Ti lodo perché mi hai fatto come un prodigio» (*Sal* 139,13-14). Il NT ci parlerà di questa conoscenza primigenia in termini di una elezione nel Figlio, precedente la stessa creazione (cfr. *Ef* 1,4; *Rm* 8,28-30).

Anche dal punto di vista della riflessione teologica, la vita appare come attributo massimamente proprio a Dio. Dopo aver definito la vita come l'attributo sostanziale dell'essere di quegli enti che hanno in se stessi un principio intrinseco di movimento e di operatività, e dopo aver identificato nell'operazione dell'intelletto la forma più perfetta di vita, (↗) Tommaso d'Aquino delinea una sorta di gerarchia della vita, in riferimento alla sempre maggior autonomia del movimento vitale (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 2). Al gradino inferiore si collocano le piante, le quali muovono se stesse nella crescita e nella diminuzione secondo una modalità intrinseca nella loro stessa natura. Al gradino intermedio si pongono gli animali, che trovano il principio del loro movimento in una forma non già data dalla natura, ma accolta tramite il senso. Al grado superiore si collocano le creature razionali, le quali possiedono la vita in misura più compiuta, in quanto conoscono il fine e la proporzione dei loro atti rispetto al fine, potendo così disporvisi liberamente. Il dinamismo libero dell'agire è indicato quindi come la forma più completa di operazione, mossa dall'amore per il bene ultimo. Nondimeno anche la creatura razionale presuppone i primi principi del suo movimento vitale, come previamente stabiliti per natura. In questo senso anche l'uomo è mosso da altro e non ha in se stesso il principio della propria vita. Il grado supremo della vita appartiene dunque a Dio, l'Essere che la possiede in modo perfettissimo ed eterno, in forma sempre attuale (cfr. *ibidem*, a. 3). Dal momento poi che la vita coincide in Dio con la sua purissima attività intellettuale, questa stessa vita non è una qualità aggiunta al suo essere, ma si identifica con la medesima essenza divina (cfr. *ibidem*, a. 4). Tutte le realtà create sussistono quindi in Dio come nel principio del loro essere ed, eventualmente, del loro vivere, secondo quanto l'Apostolo Paolo aveva detto sull'Areopago di Atene, citando il poeta pagano Arato: «in lui viviamo, ci muoviamo e siamo, poiché di lui stirpe noi siamo» (*At* 17, 28).

Nella prospettiva neo-platonica, lo Pseudo-Dionigi presenta la vita come uno dei nomi di

vini, che viene partecipato in forma e in gradi differenziati alle creature: «Noi dobbiamo celebrare la Vita eterna, dalla quale procede qualsiasi altra vita. Da essa riceve la vita, proporzionalmente alle sue capacità, ogni essere che partecipa in qualche modo alla vita. Questa Vita divina, che è al di sopra di qualsiasi vita, vivifica e conserva la vita. Qualsiasi vita e qualsiasi movimento vitale procedono da questa Vita che trascende ogni vita ed ogni principio di vita. Ad essa le anime debbono la loro incorruttibilità, come pure grazie ad essa vivono tutti gli animali e tutte le piante, che ricevono della vita l'eco più debole. Agli uomini, esseri composti di spirito e di materia, la Vita dona la vita. Se poi ci accade di abbandonarla, allora la Vita, per il traboccare del suo amore verso l'uomo, ci converte e ci richiama a sé. Non solo: ci promette di condurci, anime e corpi, alla vita perfetta, all'immortalità. È troppo poco dire che questa Vita è viva: essa è Principio di vita, Causa e sorgente unica di vita. Ogni vivente deve contemplarla e lodarla: è Vita che trabocca vita» (*De Divinis Nominibus*, VI, 1-3; PG 3, 856-857).

VI. Il valore della vita come dono partecipato da Dio alle creature e come responsabilità: prospettive etiche

Nella luce di questa ricca antropologia biblica e teologica, il bene della vita umana può essere precisato nell'articolazione delle sue dimensioni fondamentali, evitando deprezzamenti materialistici o indebite sacralizzazioni. Il quadro teologico complessivo, che articola le prospettive fondamentali circa il dono della vita, delinea nello stesso tempo le coordinate etiche entro cui esso è affidato alla libera responsabilità dell'uomo. Il concetto di «vita», infatti, pur essendo in se stesso semplice e immediato, comporta una grande complessità semantica. La vita fisica dell'uomo si troverà polarizzata verso il valore della persona, la quale è chiamata in Cristo a partecipare alla vita divina. Fenomeno di confine tra i livelli inferiori della (↗) materia, da cui emerge, e quelli superiori dello (↗) spirito, di cui partecipa, la vita dell'uomo riveste caratteri ambigui e anche paradossali. Come ha rilevato von Balthasar, la posizione che la Sacra Scrittura assegna all'uomo nella scena dell'universo creato, è altamente e drammaticamente ambigua: tra cielo e terra, «sopra la terra», ma

«sotto il cielo» (*Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, in *Teo-drammatica*, vol. II, Milano 1982, p. 170). Se si riferisce quest'incerta posizione alla vita umana, si deve rilevarne la simultanea dimensione di continuità e di trascendenza rispetto alle altre forme viventi. Da un lato, l'uomo appare il coronamento di uno sforzo di compimento "dal basso" dello slancio vitale, proprio dell'evoluzione della materia. Dall'altro, la possibilità della riflessione nell'uomo importa una distanza dalla realtà vivente immediata. Ciò che "dal basso" appare come una meta dell' (↗) evoluzione, considerato nella prospettiva del fine raggiunto, si rivela, "dall'alto", come il senso che finalisticamente muove tutto il dinamismo (↗ FINALITÀ, IV).

Sulla scorta della teologia giovannea circa la «vita» (cfr. Mussner, 1952; Thomas, 1968) e mettendo a frutto le distinzioni terminologiche in essa riscontrabili, si possono riconoscere tre distinzioni fondamentali. a) Al livello basilare, si trova che l'uomo condivide fondamentalmente con gli altri esseri viventi un'organicità dinamica, che spontaneamente tende ad affermarsi e a mantenersi "vitale" mediante scambi con l'ambiente, ma che inevitabilmente decade, ricadendo poi nell'inorganico: è la vita intesa come *bíos*, che però compare raramente nel NT. b) Ad un livello superiore della natura, si incontra la dimensione della vita spirituale propriamente umana (↗ UOMO, IDENTITÀ BIOLOGICA E CULTURALE, III-IV). Essa deriva nell'uomo dal principio spirituale dell' (↗) anima e lo qualifica come una persona cosciente e libera (gr. *psyché*). La dignità propria dell'anima è di sporgere verso l'infinito, di essere *capax Dei*, capace di Dio. c) Infine, sul piano della grazia, si incontra l'evento qualitativamente nuovo della comunicazione della vita divina, soprannaturale (gr. *zōē*, dal significato piuttosto ampio), che non può essere né esigito né dedotto dai livelli inferiori, sia costitutivamente, sia essenzialmente (cfr. H. de Lubac, *Petite Catechèse sur nature et grâce*, Paris 1980, pp. 18-25). Si tratta qui di un dono totalmente dipendente dall'amore gratuito di Dio, che chiama l'uomo a partecipare della vita intima di Dio stesso. La specificità dell'uomo consiste precisamente nel fatto che questi tre livelli sono in relazione tra loro e sono uniti l'uno all'altro, così che la dimensione biologica partecipa delle altre due e viceversa. La finalità propria della redenzione è la «vita eterna», che però santifica e rende in-

violabile anche la dimensione biologica, senza che ne derivi per questo una identificazione (↗ RESURREZIONE, VI).

Come si vede da questo schizzo schematico, l'unità articolata delle dimensioni della vita umana esige un punto di riferimento, con un primato gerarchico, che attragga gli altri livelli subordinandoli senza cancellarne il valore. In questa cornice si coglie anche il valore del corpo e della vita corporale. Nell'antropologia cristiana, il corpo non è un'appendice di significato puramente strumentale rispetto all'anima. Tommaso d'Aquino arriva a dire persino che il corpo è componente essenziale per la perfezione della persona come tale e che senza il corpo non si dà, in senso proprio, la persona (*De Potentia*, q. 5, a. 10; ↗ ANIMA, V.2). Alla precedente tripartizione, organicamente compaginata, va coordinata la distinzione di due fasi della vita dell'uomo: quella temporale e quella definitiva. Sarebbe tuttavia un grave equivoco relegare la vita eterna nell'aldilà. Essa, al contrario inizia già nella fase temporale e si pone come germinale incipienza del definitivo e come polo che finalisticamente attrae e dà significato ad ogni altra espressione della vita (cfr. *Gaudium et spes*, 38-39; ↗ CIELO, IV.2). La vita terrena è nello stesso tempo «relativa e sacra» (cfr. *Evangelium vitae*, 2): non è il bene supremo a cui tutto sacrificare o da preservare ad ogni costo; non è nemmeno un bene strumentale a nostra completa disposizione. In nome dei beni spirituali superiori, si deve essere disposti a sacrificarla, così come hanno dato testimonianza tanti martiri nella storia della Chiesa e dell'umanità. «Di essa è padrone assoluto solo il Creatore» (*ibidem*, 47), cui solo spetta la scelta di darle un termine, perché a Lui si deve l'iniziativa di averle dato origine. La carità come dedizione totale di sé a Dio, amato sopra ogni cosa, e al prossimo, che porta la sua immagine, realizza il senso ultimo della vita e anticipa il destino finale dei beati. Infatti «il senso più vero e profondo della vita è quello di essere *un dono che si compie nel donarsi*» (*ibidem*, 49). Mostrando sulla Croce il vertice dell'amore, Cristo testimonia che «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13) e proclama così «che *la vita raggiunge il suo centro, il suo senso e la sua pienezza quando viene donata*» (*ibidem*, 51).

L'affermazione del valore della vita, lungi dal chiudere la persona in se stessa nella ricer-

ca di salvaguardarla a tutti i costi contro gli altri, spalanca piuttosto il suo significato nella trama delle relazioni interpersonali e nella dinamica della carità. La vita fisica è orientata alla persona e la persona si realizza nella comunione, in una trama di relazioni di mutua accoglienza e donazione. Non che la vita abbia valore soltanto per la capacità di relazioni psicologicamente coscienti e significative che comporta, come un certo personalismo fenomenistico sostiene. Esiste infatti una relazione costitutiva e fondante con Dio che, collocandosi all'origine di ogni vita personale, ne assicura in modo sacro e inviolabile il valore. «Dio è l'unico Signore della vita» (*ibidem*, 39), che da Lui proviene e che trova nel dialogo con Lui l'unico suo significato esauriente. Vi è qui il mistero di una relazione che, avendo Dio come soggetto originante, non può essere arbitrariamente appropriata da altri e neppure da colui che la riceve come beneficiario, proprio nell'istante in cui riceve il suo stesso essere.

Ma questa esclusività inaccessibile della relazione originaria con Dio Creatore è il presupposto per la comunicazione con gli altri. Come afferma il Concilio Vaticano II, in un passo della *Gaudium et spes* decisivo per l'antropologia cristiana: «L'uomo, che sulla terra è l'unica creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé» (n. 24). Se la vita, nella sua origine è un dono, il fine cui essa è destinata è allora quello di farsi dono, riflettendo così l'immagine di Colui da cui proviene (cfr. *Gen* 1,27). In questo senso Gregorio di Nissa pone nella «somialtanza» l'elemento dinamico dell'immagine di Dio nell'uomo (vedi *supra*, III) e vede la sua realizzazione nel libero donarsi mediante la carità. Analogamente, lo stesso concetto si ritrova in Bonaventura, con le categorie dell'*impressio* e dell'*expressio*: il dono dell'immagine, impresso indelebilmente nell'anima umana, è chiamato ad esprimersi mediante la carità, che ci fa somigliare a Dio (cfr. *Collationes in Hexaemeron*, VI e VII). La vita quindi si configura come un talento da mettere a frutto generosamente nel dono di sé e nell'accoglienza dell'altro e non come un tesoro da custodire gelosamente.

In riferimento alle altre forme viventi inferiori all'uomo, la cultura cristiana della vita eviterà sia l'arbitrio di un potere tecnologico indiscriminato, sia la sacralizzazione ecolatrica del-

la natura. «Chiamato a essere fecondo e a moltiplicarsi, a soggiogare la terra e a dominare sugli esseri infraumani (cfr. *Gen* 1,28), l'uomo è re e signore non solo delle cose, ma anche ed innanzitutto di se stesso e, in un certo senso, della vita che gli è donata e che egli può trasmettere mediante l'opera generatrice compiuta nell'amore e nel rispetto del disegno di Dio. La sua, tuttavia, non è una signoria assoluta, ma ministeriale; è il riflesso reale della signoria unica e infinita di Dio [...]. Come già di fronte alle cose, ancor più di fronte alla vita, l'uomo non è padrone assoluto e arbitro insindacabile, ma – e in questo sta la sua impareggiabile grandezza – è ministro del disegno di Dio» (*Evangelium vitae*, 52). Si tratta dunque di custodire e preservare la creazione (➤ ECOLOGIA, IV) ed anche di portarne a compimento le potenzialità, lasciando che l'azione umana sia guidata dalla conoscenza del disegno originario di Dio iscritto nella creazione e rivelato nella sua destinazione ultima in Cristo, principio del mondo futuro.

LIVIO MELINA

Vedi: ANIMA; BIOETICA; BIOLOGIA; EMBRIONE UMANO; GENETICA; SPIRITO; UOMO, IDENTITÀ BIOLOGICA E CULTURALE.

Bibliografia:

Aspetti teologici e filosofici: F. MUSSNER, *Zoé. Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium*, K. Zink, München 1952; R.W. THOMAS, *The Meaning of the Terms "Life" and "Death" in the Fourth Gospel and in Paul*, "Scottish Journal of Theology" 21 (1968), pp. 199-212; H. JONAS, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall (NJ) 1974; P. SARDI, *Vita*, in DTI, 1977, vol. III, pp. 563-581; R. CAVEDO, *Vita*, in NDTB, 1988, pp. 1660-1680; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, LDC, Torino 1990; F. COMPAGNONI, *Vita*, in "Dizionario di Bioetica", a cura di S. Leone e S. Privitera, Istituto Siciliano di Bioetica – EDB, Acireale-Bologna 1994, pp. 1049-1055; E. SGRECCIA, R. LUCAS (a cura di), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, LEV, Città del Vaticano 1996; G. ANGELINI, *La questione radicale: Quale idea di vita?*, in *La bioetica. Questioni civili e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, pp. 177-206; A. SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998;

M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura di), *La vita*, PUL-Mursia, Roma 1998; H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1968), Einaudi, Torino 1999.

Aspetti scientifici ed interdisciplinari: P. SARDI, *Vita*, in DTI, 1977, vol. III, pp. 563-581; G. SERMONTI, *Le forme della vita. Introduzione alla Biologia*, Armando, Roma 1981; M. LOCQUIN (a cura di), *Aux origines de la vie*, Payard, Paris 1987; H. MARGENAU, *Il miracolo della esistenza*, Armando, Roma 1987; A. GUERRITORE, *La natura vivente*, "Studium" 83 (1987), pp. 599-615; M. POLANYI, *La struttura irriducibile della vita* (1968), in *Conoscere ed essere. Saggi*, Armando, Roma 1988, pp. 265-280; H. MARGENAU, R. VARGHESE (a cura di), *Cosmos, Bios, Theos. Scientists Reflect on Science, God, and the*

Origin of the Universe, Life and Homo Sapiens, Open Court, La Salle (IL) 1992; E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico* (1944), Adelphi, Milano 1995; R.J. RUSSELL, W.R. STOEGER, F.J. AYALA (a cura di) *Evolutionary and molecular biology: scientific perspectives on divine action*, Vatican Observatory Publications and Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City – Berkeley (CA) 1998; PH. CASPAR, *Génération: enracinement biologique et enjeux spirituels*, "Anthropotes" 14 (1998), n. 2, pp. 287-358; R. COLOMBO, G. GIORELLO, E. SINDONI, *L'intelligenza dell'universo*, Piemme, Casale Monferrato 1999; J.-P. PERRENX, *L'Évangile de la vie. I: À la lumière de la raison; II: À la lumière de la foi*, Beauchesne, Paris 1999.