

«Relazione»?
Una categoria che interpella

3-4 Editorialis
Card. Gianfranco RAVASI

STUDIA

5-18 Persona e relazione, tra teologia e filosofia
Mauro MANTOVANI

19-36 Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto
Giulio MASPERO

37-47 La categoria della «relazione» nel rapporto interpersonale
Angela ALES BELLO

49-73 Les relations intra-trinitaires et la relation de l'homme à Dieu.
Peut-on parler d'une *analogia relationis*?
Vincent HOLZER

75-90 *Relazione: una categoria che interpella l'educazione.* Alcune
prospettive per un approfondimento
Maria SPÓLNIK

91-103 La relazione in economia
Stefano ZAMAGNI

105-108 Matematica e relazione
Giandomenico BOFFI

COLLECTANEA

109-136 Il *Rituale Sacramentorum* edito da san Francesco di Sales nel 1612.
Tra teologia, pastorale e spiritualità
Manlio SODI - Morand WIRTH

137-145 Teologia accademica in Polonia alle soglie del XXI secolo
Czesław RYCHLICKI

147-168 Oltre ogni frontiera. Raimon Panikkar: filosofo, teologo e mistico
Gianni COLZANI

VITA ACADEMIÆ

1. Emeritato del Prof. Dr. Johannes Stöhr
 - *Laudatio* (Johannes GROHE), pp. 169-173.
 - *Lectio magistralis*: «La santità di Maria e la santità della Chiesa» (Johannes STÖHR), pp. 173-192.
2. Emeritato del Monsignor Francisco López-Illana
 - *Laudatio* (François-Marie LÉTHEL), pp. 193-197
 - *Lectio magistralis*: «Bartolomé de Las Casas» (Francisco LÓPEZ-ILLANA), pp. 197-222.

RECENSIONES

- GIUSEPPE VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot* = Studi e ricerche, Cittadella Editrice, Assisi 2008 (Sergio Ubbiali), pp. 223-226.
- PABLO BLANCO SARTO, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II* = Colección Teológica 119, Eunsa, Pamplona 2009 (Félix María Arocena), pp. 227-232.
- PIERO CODA, *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'essere* = Volti, Mimesis, Milano - Udine 2009 (Riccardo Ferri), pp. 232-235.
- RICCARDO FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di Teologia* = Teologia. Contributi di teologi, Città Nuova, Roma 2010 (Giuseppe Deodato), pp. 235-241.
- CATHERINE FINO, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec* = Théologie à l'Université 16, Desclée de Brouwer, Paris 2010 (Paolo Carlotti), pp. 241-244.
- PAOLO CARLOTTI, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in Veritate* = Saggi e proposte 5, LAS, Roma 2011 (Ignazio Schinella), pp. 245-247.
- GIULIO CESAREO, *Guerra e pace: la morale cristiana da Giovanni XXIII al Vaticano II. Il contributo specifico italiano* = Etica teologica oggi 50, EDB, Bologna 2011 (Paolo Carlotti), pp. 248-249.
- BASILIO PETRÀ, *Letica ortodossa. Storia, fonti, identità* = Questioni di etica teologica 11, , Cittadella Editrice, Assisi 2010 (Paolo Carlotti), pp. 249-250.
- ANGELO AMATO, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* = Itineraria 6, LEV, Città del Vaticano 2011 (Czeslaw Rychlicki), pp. 250-253.

EDITORIALIS

PATH 10 (2011) 3-4

Siamo tutti consapevoli che la “relazione” è una delle categorie antropologiche capitali. La *Caritas in veritate* (n. 53) invita a considerarne e ad approfondirne la dimensione “simbolica”; l’analisi critica e “valoriale” su questo tema dev’essere condotta non solo lungo il livello delle scienze sociali, ma anche seguendo la traiettoria di altri saperi come la metafisica e la teologia. Questa globalità di approccio è la linea conduttrice del Simposio i cui atti sono affidati ora a queste pagine, che raccolgono le “relazioni” (ed è curioso che questo sia il termine italiano per definire gli interventi di studio) dell’incontro promosso dalla Pontificia Accademia di Teologia e dalla Pontificia Accademia di S. Tommaso il 22 ottobre 2010 presso la Pontificia Università Lateranense in Roma.

È facile intuire quanto sia fondamentale a livello generale il concetto di relazione. Tanto per evocare solo qualche iridescenza di questo arcobaleno semantico, pensiamo al tema radicale delle relazioni di consanguineità: in inglese i “parenti” sono i *relatives*. Se ci spostiamo nell’ambito letterario, è facile evocare le “relative” grammaticali, oppure la citata “relazione” accademica. Ma è soprattutto l’orizzonte culturale e sociale ove la categoria rivela la molteplicità delle sue funzioni ed è per questo che lo spettro delle analisi proposte dal Simposio si allarga a raggiera, varcando i confini della teologia e inoltrandosi nelle arti, nella comunicazione, nella psicologia, nella sociologia, nella filosofia e così via.

Sappiamo, infatti, che la stessa quotidianità si regge su una trama fitta di relazioni che spesso degenerano in scontro, che si stingono nello stereotipo dei convenevoli («Quando i tuoi amici cominciano a complimentarsi per la tua aria “giovanile”, puoi star certo che stai invecchiando», ironizzava lo scrittore satirico americano dell’Ottocento Washington Irving nella sua *Bracebridge Hall*), che possono vivere anche di implicito, di sottintesi, di ammiccamenti, come scriveva nel suo *Lessico familiare* (1963) Natalia Ginzburg riguardo al rapporto coi suoi quattro fratelli: «Abitiamo in città diverse e non

ci scriviamo spesso. Quando ci incontriamo... basta fra noi una parola, una frase: una di quelle frasi antiche, sentite e ripetute infinite volte, nel tempo della nostra infanzia». E subito rinasce la comunione, l'intimità, il dialogo.

Etimologicamente, infatti, la "relazione" è un "portare" di nuovo o più intensamente (*re-latum*) un dato, un pensiero, un legame: non per nulla si ha il sinonimo "rapporto". E questo riportarsi alle radici essenziali e fondamentali è splendidamente illustrato nel trittico relazionale che funge da *incipit* alla stessa Bibbia, allorché l'*adam*, ossia l'Uomo per eccellenza di tutti i tempi e di tutte le terre, è colto nel suo triplice "rapportarsi" costitutivo. Un filo lo connette verso l'alto, ossia Dio e il trascendente attraverso l'alito di vita e la coscienza (*Genesi* 2,7). Un'altra relazione s'intesse verso il basso nel confronto con gli animali – ai quali l'Uomo impone il nome, cioè l'identità per avere con essi un contatto – e con la terra così da avviare la tipologia dell'*homo faber*, che opera e trasforma la materia a cui pure è legato da una solidarietà fisica (*Genesi* 2,8-20).

Infine, l'ominizzazione piena si celebra nell'incontro in parallelo con la donna, ossia con l'altro, il prossimo: in ebraico «l'aiuto che gli fosse simile / o corrispondente» è *kenegdô* che denota un "essere di fronte", gli occhi negli occhi, alla pari, tanto da poter creare «una carne sola», cioè una relazione che è interlocuzione, comunione, unità intima e profonda (*Genesi* 2,22-24). È ciò che viene espresso in modo folgorante dalla donna protagonista del Cantico dei cantici quando offre la più alta definizione della relazione d'amore, quella della mutua appartenenza che in ebraico è modulata anche sulla sonorità dei due pronomi personali –î, "io, mio", e –ô, "lui, suo": *dodî lî wa'anî lô... anî ledodî we-dodî lî*, «il mio amato è mio e io sono sua... Io sono del mio amato e il mio amato è mio» (*Cantico* 2,16; 6,3).

La teologia, a partire dai profeti, adotta questa simbologia amorosa per delineare la relazione tra Dio e la sua creatura, declinandola naturalmente in tutte le sue tipologie, compresa quella della frattura, della crisi, dell'allontanamento-tradimento. Ma la teologia cristiana andrà oltre scoprendo in Dio stesso una relazione costitutiva, quella trinitaria che diventa in tal modo l'archetipo di ogni relazione e che sarà nel cuore dell'itinerario di ricerca che si dipana nel Simposio e nel volume che tra breve sarà tra le nostre mani come 7° della collana «Itineraria».

CARD. GIANFRANCO RAVASI

*Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura
e Coordinamento fra Accademie Pontificie*

PERSONA E RELAZIONE, TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

MAURO MANTOVANI

PATH 10 (2011) 5-18

C'è un evidente collegamento tra l'invito di Benedetto XVI alla metafisica e alla teologia «ad un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione [...], per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo»¹ e quanto aveva scritto Giovanni Paolo II poco più di dieci anni prima nella *Fides et ratio* affermando che

«la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica».²

Sappiamo bene come il termine “persona” sia una categoria fondamentale di tutta la tradizione filosofica e teologica del pensiero occidentale. In questo nostro testo non intendiamo certo ripercorrere la storia della teologia e della filosofia a proposito, e sarebbe del resto una pretesa del tutto inadeguata il pensare di affrontare un argomento così vasto; nostro obiettivo sarà solo di offrire un semplice contributo per evidenziare ulteriormente l'interconnessione profonda, che tocca sia la filosofia che la teologia, della considerazione del tema della persona unitamente a quello della relazione o meglio – come diremo al termine, di relazionalità – proprio nella prospettiva suggerita dai più recenti pontefici del non mettere in alternativa antropologia e metafisica, la metafisica con la teologia e i dati che promanano

¹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009, n. 53.

² GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* [FR], LEV, Città del Vaticano 1998, n. 83.

dalla rivelazione. In sostanza si tratta di dare credito fino in fondo al dato dell'armonia tra fede e ragione, quando la ragione è pronta ad allargare i propri orizzonti e la fede ad assumere nell'ambito della ragione le categorie adeguate alla sua comprensione al fine di rendere ragione di se stessa.

Persona e relazione, dunque, tenendo conto del fatto che alla metafisica spetta interessarsi dell'essere in quanto tale, di tutto ciò che in qualche modo è, e dunque anche di ciò che non presenta i tratti della personalità pur essendo forse considerabile, in qualche modo, ancora come "relazionale", e che la teologia – ancor più se trinitaria – sa bene, a proposito del nostro tema, che una cosa sono la personalità e la relazionalità come si trovano in Dio, e altra cosa (di un'alterità analogica) è il come la personalità e la relazionalità si realizzano, per esempio, nella persona umana. Da queste considerazioni emergono, proprio "tra teologia e filosofia", alcuni ambiti di ricerca sui quali proviamo a porre pur sinteticamente l'attenzione.

Quanto qui proponiamo è strutturato in tre parti: nella *prima* ci soffermeremo sullo specifico apporto della rivelazione trinitaria al tema della persona e della relazione confrontandoci con alcuni aspetti della teologia trinitaria di Tommaso d'Aquino, nella *seconda* richiameremo la figura del teologo tedesco contemporaneo Klaus Hemmerle (1929-1994); nella *terza* ci occuperemo invece del contributo di pensiero offerto da Joseph Ratzinger, così da concludere con la questione aperta della relazionalità intesa come trascendentale.

1. L'apporto della rivelazione trinitaria al tema della persona e relazione secondo la prospettiva tomista

Com'è noto, Kant – tra gli altri – aveva lanciato questa sfida sul duplice versante: da una parte, della riduzione della rivelazione ai dettami della sola ragione³ e, dall'altra, sull'inutilità pratica del mistero trinitario all'interno del "conflitto delle facoltà". Oggi, al contrario, proprio la riflessione teologica nelle sue implicazioni sottolinea molto il dato trinitario – lo ricorda per esempio N. Ciola – come la *forma epistemologica fondamentale* da applicare nell'antropologia, nell'ecclesiologia, nella teologia delle religioni e in varie altre tematiche, comprese indubbiamente quelle dell'ontologia.⁴

³ Cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma - Bari 2004.

⁴ Cf. N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996, pp. 198-242.

Fides et ratio afferma a tale proposito che, alla luce della relazione «che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia», è proprio «da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio [che] la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti» (FR 73-74).

Nell'elenco degli autori "classici" particolarmente rimarcabili proprio per questo, *Fides et ratio* include naturalmente la figura di Tommaso d'Aquino, dottore della Chiesa che ha affrontato – appunto – la verità di fede in quanto teologo e, al contempo, ha offerto una profonda riflessione metafisica, grazie alla loro interconnessione.⁵ Per questo lo studio del pensiero del Dottore Angelico costituisce circa questo tema un punto particolarmente interessante da esaminare, proprio perché il rapporto di circolarità tra riflessione teologica e filosofica diventa un'intrinseca e vitale necessità, straordinariamente portatrice di frutto.

1.1. Tommaso d'Aquino tra teologia e filosofia

Nell'Aquinate, ha notato P. Coda, la *ratio fide illustrata* è chiamata a entrare nel mistero di Dio, facendo sbocciare la metafisica razionale dell'essere in una metafisica teologica della Trinità, pur restando distinte per metodo.⁶ In questo senso si potrebbe dire che per il Dottore Angelico la Trinità si "spiega" con l'intelligenza della fede cristiana.

Oggi sono anche numerosi gli studi e le ricerche che riconoscono un rapporto stretto nelle opere dell'Aquinate tra i temi della creazione e dell'economia della salvezza e la considerazione di Dio-Trinità.⁷ Una questione fondamentale che la distinzione tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino*

⁵ Cf. FR 43-44; G. COTTIER, *Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «Fides et ratio»*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYL - M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, p. 187.

⁶ Cf. P. CODA, *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso*, in «Hermeneutica» (2005), pp. 88-90 e 104-105.

⁷ Cf. G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990; B. MONDIN, *La Trinità. Mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993, pp. 267-391; E. TOURPE, «*Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour*». À propos de deux livres récents, in «Revue Philosophiques de Louvain» 106 (2008/2) 363-371, (2008/3) 545-555 (rispettivamente su F. Ulrich e su H. Beck).

consegna agli interpreti del pensiero tomista⁸ è proprio la domanda se il suo trattato sulla Trinità debba essere inteso in termini di “essenzialismo” o di “personalismo”. Infatti, dal punto di vista speculativo, la questione fondamentale della teologia trinitaria di Tommaso d’Aquino è proprio quella del rapporto tra l’essenza divina e le Persone divine, cioè l’unità e la distinzione, l’uno e il molteplice, la persona e la relazione.⁹

G. Emery sostiene che questa opposizione tra ciò che è comune e ciò che è proprio delle tre Persone deriverebbe dalla mancanza di attenzione alla vera e propria sintesi che l’Aquinato offre proprio sul tema della *relazione*: un suo primo aspetto, infatti, la rende identica all’essenza divina, mentre l’altro aspetto proprio della relazione è il puro riferirsi a un altro soggetto senza dividere la sostanza. Le relazioni sussistenti e distinte in Dio sono le Persone divine, che non si devono pensare in maniera non-relazionale o pre-relazionale.¹⁰

Attorno al concetto di relazione spesso vengono infatti discusse diverse tematiche dal punto di vista dell’interpretazione dell’ontologia tomista, per esempio la relazione trascendentale e la diversità o la pluralità trascendentale dell’essere.¹¹

1.2. *Persona e relazione nel trattato De Trinitate della Summa Theologiae*

Mentre per quanto riguarda la definizione di *persona*, Tommaso d’Aquino dedica ad essa la q. 29, ci soffermiamo maggiormente sul concetto di *relazione* (q. 28), che può essere considerato come il nucleo della

⁸ La distinzione del trattato *De Deo uno* e *De Deo trino* di Tommaso d’Aquino sembra così essere una scelta di carattere pedagogico appropriato alla nostra conoscenza naturale. Come afferma F. Bourassa, «le questioni sulla Trinità nella *Summa Theologiae* sono, volutamente, un puro trattato sistematico. Il quale suppone già acquisita una solida conoscenza del dogma e della Scrittura. È un trattato che vuole essere didattico». F. BOURASSA, *Trinità*, in K.H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, p. 355.

⁹ Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti (MI) 2003, pp. 165-208.

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 198-207.

¹¹ Cf. A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris 1952; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997; ed eventualmente anche M. MANTOVANI, *L’«atto puro» e l’amore. Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d’Aquino*, in A. PELLI (ed.), *L’essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 11-36.

dottrina trinitaria di Tommaso d'Aquino.¹² Per comprendere il significato della relazione nell'unità dell'essenza e la distinzione delle Persone in Dio, il Dottore Angelico si impegna proprio nell'analisi della categoria aristotelica della relazione, che viene descritta come il «riferirsi di una cosa ad un'altra».¹³

Dopo aver distinto la relazione “reale” da quella soltanto “di ragione” (q. 28, a. 1), l'Aquinate passa poi a chiarificare le due dimensioni della categoria di relazione (q. 28, a. 2): come per gli altri accidenti, anche la relazione inerisce al suo soggetto, che è il suo essere, altrimenti si vanificherebbe, tuttavia la *ratio* (la caratteristica propria) della relazione è il riferire a un altro, ed è per questo che si distingue dalle altre categorie. Poiché in Dio non si danno accidenti, la relazione in questo caso non inerisce più al soggetto, ma si identifica con esso, lo è: si identifica dunque all'essere di Dio, e sussiste in sé assolutamente. Ciò ovviamente si afferma solo di Dio, dell'Assoluto, ma non nelle creature.

Tommaso aggiunge nell'articolo successivo (q. 28, a. 3) che le relazioni in Dio sono delle processioni che distinguono i procedenti dai principi, analizzando poi i temi della *paternità*, della *filiazione*, della *spirazione attiva* e della *spirazione passiva* o *processione*. Ed ecco l'ulteriore chiarimento tomista dell'identificazione delle relazioni e delle persone in Dio, evidenziando – per quanto possibile – perché le Persone siano tre (q. 30).

Eccoci a un punto assai importante circa il rapporto tra unità e pluralità in Dio. Nel modo di dire il numero tre delle Persone divine, è evidente che per il Dottore Angelico la pluralità non va intesa in senso quantitativo, ma in quello trascendentale: con questo si indica che, come l'unità esprime l'indivisione intrinseca, ciascuna delle Persone “non è divisa in sé” e ciascuna “non è un'altra”. Quindi in modo positivo si afferma la distinzione tra le Persone, mentre con l'unità dell'essenza si esprime che sono un solo essere indiviso. Tommaso d'Aquino chiarisce così l'uso appropriato delle varie espressioni (q. 31) a proposito del mistero trinitario: “*Trinità*” esprime un determinato numero *tre* dei soggetti di un'unica essenza, non per somma di essenze ma per comunanza di natura divina. L'alterità di una

¹² Cf. F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993, p. 207.

¹³ Cf. ARISTOTELE, *Le Categorie* 7, 6a 36-37.

Persona dall'altra va espressa secondo l'Aquinate come «*alius*», come un altro soggetto, anziché utilizzare «*aliud*», che indica un'altra essenza.¹⁴

Seguendo quindi il Dottore Angelico nella sua definizione di persona sia in generale sia nella particolarità delle Persone divine, si può ovviamente evidenziare, a partire da questi dati teologici e metafisici, una ricca e profonda prospettiva anche antropologica in chiave di relazione e di natura spirituale. Nonostante sia affermato che solo la Persona divina “è” la relazione sussistente in quanto Essere assoluto, e la persona umana non “è” la relazione, nell'antropologia tomista si sostiene che l'uomo è “immagine di Dio”:¹⁵ quindi analogamente si potrebbe dire che al suo proprio livello anch'egli in qualche modo “è” la relazione. Tuttavia lo è soltanto in modo accidentale, e non sostanziale: la persona umana dunque, proprio in quanto è analogamente dotata di natura spirituale, si potrebbe affermare che “è relazione con gli altri” proprio per la sua libertà di amare.

È questo che fa dire anche a Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze*, richiamando sant'Agostino, che la persona (*anima*) è veramente se stessa quando ama, e non quando semplicemente è.¹⁶

2. Il confronto contemporaneo su persona e relazione, a confronto con la prospettiva di Klaus Hemmerle

Dopo aver presentato il pensiero dell'Aquinate, ricorrendo anche ad alcuni dei suoi principali interpreti e studiosi, possiamo ora – pur brevemente – a un altro esempio, questa volta contemporaneo, di interpenetrazione tra

¹⁴ Interessante che invece la considerazione dell'*aliquid* come *aliud quid* sia uno degli elementi più caratterizzanti del trattato tomista dei trascendentali dell'essere così come appare nel *De Veritate*, q. 1, a. 1. Cf. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 207-208.

¹⁵ Cf. ST I, q. 93.

¹⁶ «Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobiliter esse, quod est secundum perfectionem ultimam». In *I Sent.* d. XV, q. V, a. 3, ad 2m. Tommaso d'Aquino scrive anche che «chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene e il male, e la volontà stessa dell'amico come sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico. Per questo è caratteristica degli amici “volere le stesse cose, e delle medesime dolersi e godere”» [«In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam ut quasi ipse in suo amico videtur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum “eadem velle, et in eodem tritari et gaudere”»]. ST I-II, q. 28, a. 2.

teologia e filosofia nell'analisi del rapporto tra persona e relazione, in dialogo diretto con vari aspetti preziosi che appartengono alla riflessione antropologica soprattutto del personalismo comunitario e di un' "antropologia del dono", su quali riferimenti ontologici si possono appoggiare? Proprio all'interno di questa prospettiva, che valorizza soprattutto la dimensione del dono gratuito e della reciprocità, ci confrontiamo con la proposta proveniente da K. Hemmerle e dalle sue *Tesi di teologia trinitaria*,¹⁷ da molti studiosi considerate come uno degli scritti più significativi di tutto il periodo post-conciliare nella sfera del pensiero cattolico.

È la rivelazione di Gesù crocifisso e risorto, come luogo privilegiato e personale dell'offrirsi trinitario di Dio a noi, e di noi a Lui e tra noi, che impronta il pensiero di Hemmerle, orientato a un originale ripensamento dell'ontologia trinitaria in prospettiva cristiana, e volto a mettere nuovamente in luce la centralità del «*proprium* des Christlichen», ossia del mistero del Dio trinitario e del suo darsi in Cristo, compreso come evento ontologicamente fondante, in quanto sorgente originaria dell'essere e del senso dell'essere di ogni cosa. L'evento della rivelazione di Dio come Trinità in Cristo permette così di elaborare un'ontologia radicalmente nuova, e di conseguenza, di rinnovare anche il pensiero teologico.¹⁸

Proprio in questo contesto assumono particolare importanza la dinamica del movimento e della relazione. L'*agape* diviene la com-partecipazione a questo movimento verso l'altro, del donare che dona se stesso e viene a fondare la relazione con l'altro. Ecco che si delinea una nuova fenomenologia dell'amore, del darsi, in grado di argomentare l'insopprimibile rivelarsi dell'essere e dell'ente. In questa considerazione dell'amore diventa essenziale la prospettiva dell'accadere, del compiersi, ed è per questo che Hemmerle sviluppa un profondo parallelo tra l'analogia del linguaggio e l'analogia dell'essere:

¹⁷ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996; ID., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005. Tra i diversi studi dedicati a questa tematica in K. Hemmerle, cf. anche H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del Vescovo Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità» 19 (1997/1) 129-143; V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2009.

¹⁸ Interessante scorrere i titoli dei capitoli: I. *Una nuova ontologia come postulato teologico e filosofico*; II. *L'impegno nell'ambito distintivo dello specifico cristiano*; III. *Tratti fondamentali di un'ontologia trinitaria*; IV. *Conseguenze di un'ontologia trinitaria*.

«L'analogia del pensare e del parlare non fa altro che portare a compimento e rivelare l'analogia dell'essere, che, in quanto compimento, “è” per l'appunto superamento, comunione, dar-si. *Analogia entis* sta ad indicare l'essere l'uno nell'altro e l'uno fuori dell'altro dell'essere, il cui significato profondo si rivela l'essere-uno-per-l'altro».¹⁹

L'analogia dell'essere diventa così analogia della Trinità.²⁰ Se proprio l'analogia dell'amore esprime bene, infatti, la distinzione e l'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo, più ancora è possibile riconoscere attraverso essa la struttura *agapica* del mistero trinitario, dove l'amore è ciò che tutte e tre le Persone divine hanno in comune e dove la distinzione delle Persone nasce dal fatto che l'amore (che è una qualità relazionale) assume tre forme principali: amore sorgivo (il Padre), amore recettivo (il Figlio), amore reciproco (lo Spirito Santo).

Crederne in Gesù Cristo significa dunque principalmente credere «all'amore inteso come senso dell'essere. Ma l'amore nell'ottica cristiana è essenzialmente amore trinitario. A partire dall'alto, dalla rivelazione, il postulato di un'ontologia trinitaria è dunque coerente»,²¹ e da qui nasce e si sviluppa la conseguenza di cercare di conformare ogni cosa in analogia con la Trinità. È a partire dal “modello trinitario” che si viene a trasfigurare il pensiero, il parlare e l'intera esistenza.

È dunque in questa dinamica dell'amore che si può comprendere – secondo Hemmerle – ciò che fonda l'unità. Tra gli elementi fondamentali dell'*intellectus unitatis*, Hemmerle può così indicare i tratti dell'“uno distintivo” sul modello dell'unità trinitaria: la relazionalità (l'unità si fonda sul fatto che Dio è uno e si relaziona al suo interno), il carattere pericoretico (il compimento dell'unità si realizza in questa reciproca presenza *agapica* del tutto nel singolo e del singolo nel tutto), lo specifico kenotico (solo quando si esce da se stessi, si può essere nell'altro come in se stessi) e la valenza storica (il cammino dell'unità si realizza partendo dal vissuto concreto in cui si è inseriti).

Il tema della persona viene per questo trattato a partire dal suo “essere in comunione con altri”: il modello trinitario rappresenta così il punto di riferimento fondamentale proprio per comprendere la stessa realtà umana, in vista

¹⁹ HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 61-62.

²⁰ La Trinità, in questo senso, rappresenta la “chiave” per comprendere la Chiesa, l'uomo e l'essere. Cf. BLAUMEISER, *Il contributo teologico*, cit., pp. 134-138.

²¹ HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 67-69.

di una *Denkform* e di un *Lebensstil* interamente sostanziati dalla rivelazione del Dio trinitario. Alla luce della rivelazione trinitaria, afferma Hemmerle,

«tutto raggiunge il proprio compimento e realizza la sua propria essenza entrando nella propria relazionalità, nel proprio trascendimento di sé, nel suo perdersi dando se stesso e nell'essere rivolto l'uno all'altro e l'uno per l'altro. Il valore che ciascuna realtà ha in se stessa dipende da come si colloca nell'attuazione dell'amore».²²

Da queste considerazioni di carattere ontologico consegue ovviamente una specifica prospettiva etica, sui contenuti della quale qui non ci diffondiamo.

3. Il trascendentale della relazionalità, in rapporto con il pensiero di Benedetto XVI

Come hanno fatto giustamente notare dei recenti studi,²³ anche nel pensiero di J. Ratzinger la categoria teologica e cristologica di relazione riveste un significato e un'importanza fondamentali, così come il concetto di "persona" occupa un posto centrale. La prospettiva di Dio stesso come *relazionale* è un dato che – come giustamente rileva A. Aguilar – segna l'interpretazione ratzingeriana della distinzione essenziale tra il Dio della fede e il Dio dei filosofi,²⁴ basata proprio sulla relazionalità:

«Il Dio filosofico è essenzialmente rapporto solo a se stesso, in quanto è pensiero esclusivamente auto-contemplante. Il Dio della fede, invece, è fondamentalmente inquadrato nella categoria della relazione. È l'immensità creatrice, che abbraccia l'universo. Ne risultano così un quadro e un assetto del mondo completamente nuovo: la più alta possibilità di cui l'essere è dotato, non viene più ad identificarsi con la scioltezza assoluta d'un soggetto che basta solo a se stesso e sussiste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include invece l'elemento "relazionale"».²⁵

²² *Ibid.*, p. 54.

²³ Cf. A. AGUILAR, *La nozione di «relazionale» come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana. «Introduzione al cristianesimo» di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ed. ART, Roma 2009, pp. 185-216; P. SCARAFONI, *La «persona» nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, in CHARAMSA - CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana*, cit., pp. 163-183.

²⁴ Cf. J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007.

²⁵ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2010¹⁷, p. 107. Cf. AGUILAR, *La nozione di «relazionale»*, cit., p. 189.

Scrive infatti J. Ratzinger già nell'*Introduzione al cristianesimo*:

«Se è vero – come è vero – che la persona è più dell'individuo, che il molteplice è un essere originale e non solo un fattore secondario, che esiste una supremazia del particolare sull'universale, vuol proprio dire che l'unità non è il dato unico e definitivo, ma che anche la molteplicità ha pieno e imperituro diritto all'esistenza. Questa conclusione, che fluisce per intrinseca necessità dall'opzione cristiana, conduce automaticamente anche a superare l'idea di un Dio che è sola ed esclusiva unità. [...] Non esiste persona come entità singola a sé stante, assolutamente isolata».²⁶

Per quanto riguarda il rapporto tra persona e relazione all'interno della teologia trinitaria, Ratzinger utilizza spesso l'espressione «un essere in tre persone» che via via viene chiarita dalla teologia cristiana proprio attraverso la considerazione delle persone come relazione:

«La relazione, l'esser riferimento, non è qualcosa di aggiuntivo alla persona, ma è la persona stessa; la persona esiste qui, per sua essenza, soltanto *come* riferimento».²⁷

Il Padre, afferma Ratzinger, è «la dedizione, pura realtà attiva»;²⁸ il Figlio «non ha un'identità separata dalla relatività al Padre»,²⁹ e lo Spirito Santo – nota P. Scarafoni – nel pensiero di Ratzinger potrebbe essere definito come «l'appartenenza ad un altro».³⁰

Una essentia tres personae, dunque, come verità che illumina la considerazione specificamente cristiana della realtà personale, del rapporto tra l'assoluto e il relativo, e del rapporto tra unità e molteplicità:

«Con la constatazione che Dio è sì sostanzialmente Uno, ma pure esiste in lui il fenomeno d'un'attività dialogica, d'una distinzione e d'un rapporto di colloquio, per il pensiero cristiano la categoria della “relazione” venne così ad assumere un'importanza completamente nuova. Per Aristotele, essa rientrava fra gli “accidenti”, [...] che si distinguono dalla “sostanza”, intesa come unica forma portante della realtà. L'esperienza di un Dio dialogante, d'un Dio che non è soltanto “Lógos” ma anche “diá-lógos”, non solo men-

²⁶ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 119-120, 139 e 178.

²⁷ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005², p. 178.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ SCARAFONI, *La «persona» nel pensiero teologico*, cit., p. 168. Cf. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, cit., p. 178; ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 138-146.

³⁰ SCARAFONI, *La «persona» nel pensiero teologico*, cit., pp. 169-170.

te e pensiero, ma anche colloquio e parola scambiata vicendevolmente fra interlocutori, è quanto mai sintomatico. Un'esperienza del genere, infatti, scardina fin dalle radici l'antica suddivisione della realtà in sostanza, intesa come componente primaria e genuina, ed accidenti, intesi come componente soltanto casuale. Ora appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova anche il dialogo, la "relatio", intesa come forma ugualmente originale dell'essere». ³¹

Richiamando ancora il pensiero di sant'Agostino, Ratzinger in modo assai interessante evidenzia come proprio oggi, in rapporto con le stesse caratteristiche del pensiero moderno, questo tipo di riflessione possa essere colto con ancora maggiore pregnanza. ³²

Senza entrare in merito a questa categoria "forte" di relazione nell'applicazione che J. Ratzinger fa di essa nella cristologia, ecclesiologia, escatologia ed antropologia cristiana, ³³ ci soffermiamo sull'aspetto fondamentale del presupposto filosofico che sottende alla categoria ratzingeriana di relazione – elemento per noi di particolare interesse –, e che si configura come la discussione sull'eventuale *trascendentale metafisico* del *relazionale*, categoria teologica che – almeno secondo A. Aguilar – costituisce

«un'energia ancor poco usata per lanciare la filosofia a raggiungere orizzonti ancora inesplorati. Il pensiero filosofico non sembra aver intravvisto – scrive Aguilar – la forza rivoluzionaria e le potenzialità nascoste in questa verità: "La suprema modalità dell'essere include l'elemento relazionale"». ³⁴

Se Ratzinger sviluppa dunque assai chiaramente nell'*Introduzione al cristianesimo* la categoria teologica di relazione, ci si può anche chiedere, al di là delle questioni interpretative circa il suo pensiero: *si dà un fondamento filosofico a questa prospettiva, elaborando una metafisica della relazionalità?* A questa domanda risponde positivamente A. Aguilar proponendo il concetto di relazionale come aspetto essenziale dell'intera realtà, anzi – tecnicamente – come vero e proprio *trascendentale*. ³⁵

³¹ RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., p. 139.

³² Cf. *ibid.*, pp. 140-141.

³³ Cf. AGUILAR, *La nozione di «relazionale»*, cit., pp. 192-208.

³⁴ *Ibid.*, pp. 208-209. Cf. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 108.

³⁵ Intendiamo qui anche noi il trascendentale come «un aspetto o attributo di tutto ciò che esiste, ossia di tutti gli elementi mentali ed extramentali, fisici ed immateriali, temporali ed eterni. Si tratta, quindi, d'una proprietà che si trova analogicamente – e cioè in diversi modi e gradi – in tutte le sostanze e in tutti gli accidenti, ossia in tutti gli individui e in tutte le modificazioni degli individui. Per essere riconosciuta come trascendentale una proprietà deve avere quattro

Se infatti a tale proposito il riferimento obbligato è offerto dalla dottrina dei trascendentali (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*) offerta da Tommaso d'Aquino all'inizio del già citato *De veritate*,³⁶ secondo Aguilar questo schema potrebbe essere ulteriormente completato – oltre che dall'eventuale discussione circa il *pulchrum*, sulla quale non entriamo qui in merito –

«considerando l'ente non già in se stesso né soltanto in relazione ad altri enti e all'anima umana, bensì considerandolo in relazione alla propria capacità di relazione, ossia in quanto è attivo, dinamico e, quindi, in quanto stabilisce un costante rapporto con se stesso e con gli altri enti. [...] Si noti che parliamo di relazionalità e relazionale e non di "relazione". La relazione (dal latino *re-latus*, "portato indietro") è un aspetto o qualità che allaccia due o più enti. Si tratta di un accidente, ossia d'una modificazione secondaria d'una sostanza, d'una categoria metafisica, e non d'un trascendentale. [...] La relazionalità è, per così dire, la sorgente e il sottofondo di tutte le relazioni. Essa si esprime simultaneamente a tutti i livelli o gradi ontologici di cui gode un ente. [...] Essere, quindi, significa essere relazionale. Nessun ente può venire all'esistenza e sussistere senza questa energia vincolante che lo rende capace di mantenere la propria struttura mentre interagisce con altri enti. Nessuna realtà è statica. Un ente che non sia più capace di rapportarsi con se stesso e con gli altri è stato assorbito dal regno della morte e del nulla».³⁷

4. Conclusione

Il confronto operato con Tommaso d'Aquino, K. Hemmerle e J. Ratzinger,³⁸ ci ha permesso da una parte di mettere in luce come, pur con

caratteristiche: (1) essere analogicamente applicata a tutti gli enti; (2) avere un significato che non contenga una nozione d'imperfezione, poiché viene attribuita a Dio come sua fonte; (3) essere una nozione evidente alla ragione umana; (4) essere distinta, nel suo significato, dalle altre nozioni trascendentali». AGUILAR, *La nozione di «relazionale»*, cit., p. 210.

³⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. I, art. 1.

³⁷ AGUILAR, *La nozione di «relazionale»*, cit., pp. 211-212.

³⁸ Nel sottolineare la corrispondenza fra i concetti fondamentali dell'*Introduzione al cristianesimo* di J. Ratzinger e la relazionalità filosofica, A. Aguilar ne mette in luce particolarmente le conseguenze a proposito del concetto stesso di Dio: «Nel concetto di Dio ratzingeriano vi è l'identità fra essere supremo ed essere relazionale: si potrebbe dire, quindi, che l'*Ipsum Esse* è *Ipsa Relationalitas*. In Dio non ci sono accidenti: solo sostanza e relazioni, diceva sant'Agostino. Ebbene, ciò che noi chiamiamo "sostanza" in Dio, la sua essenza unica e unitaria, corrisponde alla dimensione *immanente* della relazionalità divina. Dal punto di vista dell'essenza, c'è una relazione *ad intra* nel senso che tutte le tre persone attualizzano la propria natura divina (*energia*), formando misteriosamente un'unità ammirevole e semplice

sottolineature diverse, la categoria di relazione sia da considerarsi essenziale per la comprensione della fede cristiana e delle sue verità, e come per questo il rapporto tra la nozione di persona e quella di relazione si trovi veramente *tra* teologia e filosofia.³⁹

La prospettiva cristiana, infatti, apre – ci sembra, alla luce di quanto esaminato in tre così significativi autori – il pensiero filosofico alla considerazione originaria della relazionalità, fondamentale per cogliere in pienezza il significato della nozione stessa di persona. Ciò tuttavia non corrisponde necessariamente – come talvolta troppo frettolosamente può capitare in qualche autore animato dall’assai lodevole intento di dare fondamento al personalismo relazionale – alla collocazione del vocabolo di “relazione”, in antropologia, allo stesso livello di quello di “sostanza”.

Ciò sarebbe improprio, poiché il concetto di “relazione” viene normalmente attribuito a una delle nove categorie accidentali che modificano una sostanza, e per questo potrebbe risultare sempre ambiguo. In senso trascendentale, viene invece proposta – come suggerisce Aguilar – la discussione a proposito della nozione di “relazionale”, elevato così effettivamente a trascendentale dell’essere:

«Il relazionale non è una “categoria” né un concetto; esso è piuttosto una “nozione”, ossia un trascendentale necessariamente implicito, dal punto di vista gnoseologico, in ogni concetto, e, dal punto di vista ontologico, in ogni categoria extramentale. [...] Se è vero che Dio e l’uomo sono tali nella misura in cui si relazionano, bisognerebbe dire che, in qualche modo, analogicamente, anche ciò accade negli enti infra-umani. Dio non può creare se non a sua immagine; egli lascia la sua impronta trinitaria in tutto ciò che chiama all’esistenza. Va perciò incoraggiata una riflessione sistematica della relazionalità trascendentale ampliata a tutto il reale, che metta in rilievo le somiglianze fra Dio e il resto del creato, al tempo stesso che sottolinea le diffe-

(*sinergia*) e godendo del proprio bene che essi sono (*metergia*). Le “relazioni” – le tre Persone della Trinità – vengono viste nel contesto della dimensione *trascendente* della relazionalità divina. In effetti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si rapportano a vicenda *ad extra*, stando insieme (*parergia*), ricevendo ciò che le altre persone sono (*exergia*) e dando se stessi alle altre persone (*prosergia*). In Dio, però, non c’è, come nelle creature, una differenza ontologica tra la dimensione immanente e quella trascendente. Ecco perché nella relazionalità analogica presente in Dio e nel creato vi è più dissomiglianza che somiglianza». *Ibid.*, pp. 214-215.

³⁹ Cf. anche, a tale proposito, C.J. CASSINI - G.L. SCHAB, *Transcendentals and Trinity*, in «The Heythrop Journal» 50 (2009) 658-668; C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Troina 2010.

renze. Se l'essenza di Dio è quella di essere relazionale, allora, includendo gli esseri più piccoli come gli atomi e i quark, devono essere relazionali. Il grado di essere corrisponde naturalmente al grado di relazionalità e viceversa».⁴⁰

La sfida da cui siamo partiti, lanciata da Giovanni Paolo II al n. 83 di *Fides et ratio* e da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* – in continuità con la riflessione ratzingeriana presente in forma così significativa fin dall'*Introduzione al cristianesimo* – si trova veramente *tra* teologia e filosofia e assume per questo un valore ancora più profondo, perché oltre a illuminare il rapporto tra persona e relazione in Dio,⁴¹ apre almeno alla discussione sull'eventuale considerazione del trascendentale della relazionalità non solo nel suo aspetto antropologico, dando fondamento al personalismo comunitario e al rapporto, nella persona umana, tra essere e amore,⁴² ma allargando queste riflessioni, grazie all'analogia, a tutta l'estensione dell'essere.

⁴⁰ AGUILAR, *La nozione di «relazionale»*, cit., p. 214.

⁴¹ Così Scarafoni parafrasa, cogliendone il nucleo essenziale, il testo di sant'Agostino del V libro del *De Trinitate* (V, 5, 6) che rappresenta un compendio esemplare del nostro tema: «In Dio non esiste nulla di accidentale, di fortuito, ma soltanto sostanza e relazione. Introduce il concetto di relazione fra la sostanza e l'accidente: la pura relatività, che non è accidentale in Dio, ma neanche sostanza. Non si tratta dell'essenza o natura, ma dell'essere stesso. Non si tratta dell'essere in quanto detenuto come sostanza; dice molto di più che individuo; si tratta della correlazione che si esprime con la parola e l'amore, e che viene riconosciuta come il nucleo principale dell'essere, la modalità primitiva e maggiormente espressiva dell'essere, la "persona" appunto, come si svela in Dio. [...] La disponibilità, la donazione, la esposizione, l'essere relativo ad altro esistente è il cuore dell'essere, la condizione più alta e principale dell'essere». SCARAFONI, *La «persona» nel pensiero teologico*, cit., p. 168.

⁴² Assumono così il loro significato più profondo sia l'espressione già citata di Tommaso d'Aquino, secondo cui la persona è veramente se stessa quando ama e non quando semplicemente è, sia quanto per esempio hanno affermato E. Mounier [«Esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri... essere significa amare»] e papa Giovanni Paolo II all'inizio del suo pontificato [«L'uomo non può vivere senza amore»]. Veramente, dal punto di vista antropologico, «la relazione interpersonale donativa delinea l'essere autentico dell'uomo e della donna, come ha ben messo in evidenza il personalismo comunitario di M. Nédoncelle, G. Madinier, E. Mounier, autori che hanno privilegiato il tema dell'essere come amore e dell'amore come "cifra" dell'essere, fondamento metafisico e insieme chiave fenomenologica della persona.

ONTOLOGIA TRINITARIA E SOCIOLOGIA RELAZIONALE: DUE MONDI A CONFRONTO

GIULIO MASPERO

PATH 10 (2011) 19-36

1. Introduzione

Citando la bella espressione di Paolo VI, contenuta nella *Populorum Progressio*, «il mondo soffre per mancanza di pensiero» (n. 85), Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, auspica un nuovo «approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione» (n. 53) a livello antropologico e metafisico. Le espressioni del Sommo Pontefice possono essere lette come un invito e quasi come una provocazione rivolta agli uomini di pensiero del mondo di oggi a sviluppare «una visione metafisica della relazione tra le persone», i cui fondamenti possono essere individuati grazie alla rivelazione cristiana.

Il presente intervento è ispirato a queste parole del Sommo Pontefice, che nella sua ricerca teologica aveva già indicato la categoria della relazione come elemento di una nuova ontologia, di un nuovo piano dell'essere reso accessibile dalla rivelazione trinitaria.¹

Il termine “ontologia trinitaria” può essere ricondotto alle *Thesen* di K. Hemmerle, indirizzate sotto forma di lettera filosofica a H.U. von Balthasar,² ma esso indica attualmente un'ampia gamma di riflessioni.³ Nel

¹ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 138-141.

² Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 (tr. it. *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986).

³ Per un'introduzione cf. P. CODA, *Ontologia trinitaria*, in J.Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico della teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, p. 1412-1416; insieme a L. ŽÁK,

presente lavoro con questa espressione si intende proprio la metafisica della relazione che è stata sviluppata grazie alla rivelazione trinitaria. Lo sviluppo del dogma trinitario nel sec. IV può, infatti, essere riletto come la storia della nascita di una nuova ontologia della relazione, che andasse al di là della metafisica greca classica.

Questa linea di pensiero interseca la riflessione fenomenologica conosciuta come “sociologia relazionale”: il riferimento principale in quanto ambito è all’opera di P. Donati, che ha recentemente pubblicato un libro estremamente interessante per la teologia e che fa direttamente appello ai teologi. Anche in questo caso si può forse parlare di un invito e di una provocazione da parte di una persona che da anni riflette con rigore e competenza sulla fenomenologia del sociale. Il volume in questione è *La matrice teologica della società*.⁴

La tesi che si cercherà di dimostrare è che la ricerca sociologica di P. Donati è giunta a conclusioni che ricordano l’ontologia relazionale sviluppata dalla riflessione trinitaria del sec. IV e ne mettono in evidenza il valore. Concretamente, i fondamenti metafisici verso i quali punta Donati possono essere ritrovati nel pensiero di Gregorio di Nissa e nella nuova grammatica teologica sorta dalle discussioni con gli ariani. La riflessione di questo Padre della Chiesa del sec. IV ha il pregio di dare particolare rilievo proprio alla relazione, della quale svolge una profonda analisi metafisica sia per quanto riguarda Dio che per l’uomo.

2. Sociologia relazionale

Ne *La matrice teologica della società*, P. Donati riconduce la crisi della società postmoderna alla perdita del paradigma relazionale. La riforma protestante, eliminando la mediazione ecclesiale, avrebbe generato una cultura che impedisce di pensare la relazione. Questa sarebbe la causa storica del rovesciamento moderno del pensiero cristiano, consistito essenzialmente nella reinterpretazione in chiave di tesi, antitesi e sintesi della concezione trinitaria. La sintesi sarebbe solo un prodotto della contrapposizione di tesi e antitesi, cioè un *factum* che li supera entrambi.

Premessa: Verso un’ontologia trinitaria, in P. CODA - L. ŽAK, *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-25.

⁴ P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

La prospettiva relazionale, invece, presenta il terzo come relazione che unisce senza confondere i primi due elementi che sono a loro volta relazioni. Si ha così una reciprocità totale per la quale il terzo termine non supera né elimina i termini da cui sorge, ma li porta ad unità assumendone i caratteri sia universali che specifici. Il terzo non sta *dopo* il primi due termini, come una sintesi superatrice, ma *tra* di essi. In questo modo, dice Donati, è possibile universalizzare solo se si pensa l'universale come relazione.⁵

Così il primo elemento metafisico individuato da Donati è una concezione di relazione come effetto emergente, cioè come realtà ontologica che non si riduce ai termini che la compongono né li supera sostituendoli, ma che consiste in un *di più di essere* proprio nell'unirli fra loro. Esempio lampante è la famiglia, che non è concepibile meramente come somma dei suoi membri, ma che è una realtà propria.

Una simile concezione metafisica di relazione permette di comprendere in modo più profondo il rapporto tra trascendenza e immanenza. Esso si declina sia in verticale, tra l'uomo e Dio, sia in orizzontale, tra la società e l'individuo. Una concezione dialettica tende a opporre Dio e l'uomo così come la società e l'individuo. L'esistenza dell'uno sembra minacciare quella dell'altro. Nella concezione relazionale, invece, non si può scegliere l'individuo contro la società, né viceversa, perché individuo e società si danno solo nella relazione reciproca. Nel rapporto tra Dio e l'uomo, Dio non ha bisogno dell'uomo o del mondo, ma questi non sono se non nella relazione con lui. Dio è così grande che è capace di entrare in relazione con l'uomo, è capace di farsi piccolo.

Si giunge così al secondo elemento metafisico richiesto da Donati nella sua analisi fenomenologica per una fondazione della sociologia postmoderna: una concezione relazionale del rapporto tra trascendenza e immanenza, dove la prima non è intesa, dunque, semplicemente come uno *stare oltre*, al di là di ogni possibilità di rapporto, ma come *scendere tra*. Si tratta di una distanza infinita che paradossalmente unisce gli estremi.

Questi due elementi – la relazione nella sua densità metafisica e il rapporto relazionale di trascendenza e immanenza – permetterebbero nuovamente un'etica e un dialogo pubblici, perché ogni relazione si rivela triadica, cioè essa sussiste solo nell'apertura dei suoi termini a un *tertium*,

⁵ Cf. *ibid.*, p. 20.

che connette gli interlocutori con l'esterno e fa da sicura nei riguardi della loro differenza.

Così la relazionalità non diventa relativismo, poiché la verità stessa è concepita come relazione e non come dialettica. Ciò salva da una concezione sociale che paradossalmente esalta la differenza, ma produce indifferenza e cancella ogni differenza culturale. Il punto, per Donati, è che la matrice teologica sottostante la società attuale è incapace di trovare qualcosa che stia tra le differenze: non c'è nulla che le connetta e le ponga in relazione. Il risultato è lo scontro di civiltà.

Ma la libertà, tanto rivendicata dalla modernità, è possibile solo se il soggetto può conservare la sua identità, che in se stessa è distinzione, differenza. La vita stessa è fondata sulla distinzione. Occorre quindi individuare una semantica che permetta la distinzione. Essa dipende dal modo di concepire l'identità. Donati distingue tre schemi fondamentali:

- quello della *filosofia antica*, che si muove in un mondo non complesso, e che fonda l'identità sulla formula $A = A$. Da questa prospettiva uno è se stesso immediatamente, da solo;
- altro schema è quello *moderno e polare*, che fonda l'identità dialetticamente nella negazione di tutto ciò che non è il soggetto: $A = -(-A)$;
- infine, secondo lo schema *relazionale*, per il quale l'identità è fondata nella relazione con l'altro: $A = R(A, -A)$. Cioè il soggetto è se stesso nella relazione con chi è altro da lui.

In sintesi, la sociologia relazionale individua tre elementi metafisici che ritiene essenziale per configurare una nuova sociologia che preservi le identità e permetta la libertà di essere se stessi:

- a) una concezione della relazione come *essere tra* ontologicamente denso;
- b) una concezione relazionale del rapporto trascendenza-immanenza, dove la prima non si limita allo *stare oltre*, ma è così grande da poter *scendere tra*;
- c) una concezione relazionale dell'identità.

3. Ontologia trinitaria

3.1. Logos greco e Logos cristiano

Sembra interessante chiedersi ora: quando un simile concetto di relazione è entrato nella storia del pensiero umano? Dove si possono rintracciare una tale concezione del rapporto trascendenza-immanenza e una simile concezione della differenza e dell'identità? La risposta sembra ricondurre alla riflessione trinitaria del sec. IV e in particolare alla dottrina di Gregorio di Nissa.

Una considerazione di J. Ratzinger può offrire un primo elemento di riflessione. Egli afferma che la differenza essenziale tra politeismo e monoteismo non consiste nel fatto che il primo adora molti dèi, mentre il secondo ne riconosce solo uno. Infatti anche nelle diverse forme di politeismo, l'Assoluto è considerato unico, esattamente come nel monoteismo. Elemento essenziale del politeismo è, invece, che questo Assoluto, spesso identificato con il "Dio del Cielo", vertice della gerarchia divina, non è appellabile (*ansprechbar*), cioè non può entrare in relazione con l'uomo. In questo contesto, l'uomo può solo rivolgersi ai riflessi finiti dell'Assoluto, cioè agli dèi che rappresentano i gradi ontologici intermedi che connettono in modo continuo l'Assoluto e il mondo.⁶

Cifra comune dell'antichità classica è questo schema di *teologia graduata* che riconosceva un *continuum* ontologico tra i diversi gradi dell'essere.⁷ La chiarezza della distinzione tra trascendenza e immanenza è qui offuscata, perché esiste una connessione necessaria tra il primo principio e il mondo. La radicalità dell'*oltre* dell'Assoluto è, così, fondata sull'assenza di relazioni, mentre i diversi gradi intermedi svolgono la funzione relazionale nei confronti dell'uomo e sono tanto più accessibili quanto più sono distanti dal primo principio.

In questa visione tutto è retto dalla necessità e il *logos*, al di là delle differenze tra le diverse visioni filosofiche, rappresenta il rapporto fisso che

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianun Press, Venezia 2007, pp. 41-43.

⁷ Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Monoteismo pagano nell'Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, in L'«Uno» e i «molti». *Rappresentazioni del divino nella Tarda Antichità. Atti della Giornata di studio, 9 dicembre 2003*, in «Annali di Scienze Religiose» 8 (2003) 97-127.

unisce i diversi gradi dell'essere, la *ratio* tra i diversi cieli e i diversi motori in una visione platonico-aristotelica. *Ratio* è qui intesa nell'accezione dalla quale sorgono i numeri razionali e la concezione del *logos* si sovrappone a quella di legge necessaria. Nell'ambito neoplatonico, particolarmente rilevante per la dottrina trinitaria, in quanto *milieu* culturale nel quale essa fu forgiata, la scala ontologica era stata reinterpretata in termini di emanazione e di decadimento a partire dall'Uno, in modo tale che il *logos* era concepito come legge di proporzione fissa che regolava questo decadimento dall'Uno al molteplice.⁸ Si trattava, dunque, di un *logos* necessario e necessitante che segnava la relazione ad esso connessa con la cifra dell'imperfezione.

La dimensione tragica del pensiero greco riflette proprio la percezione di questa dimensione necessitante del *logos*, che non riesce a fare giustizia alle legittime aspirazioni del singolo, come nel caso di Antigone e di Socrate. L'io deve sottomettersi al fato, alla legge necessaria. Ma la grandezza imperitura dell'umanesimo greco sta nella pietà con la quale il singolo viene guardato. L'uomo non può sfuggire all'eterno ritorno e il suo destino è simile a quello delle foglie d'autunno,⁹ ma l'uomo può compatire colui il cui destino si infrange di fronte all'inesorabile legge del fato. Può compatire e ricordare.

Come mostrano i casi di Antigone e di Socrate, una simile concezione del *logos* è richiesta perché l'identità e la società possano essere preservate. La *polis* si regge sulla legge e la violazione di essa metterebbe in pericolo l'esistenza stessa del mondo greco. Si tratta di quella nozione di identità espressa dalla formula $A = A$, nella presentazione del pensiero di Donati.

In questa concezione la molteplicità e quindi la differenza non possono che essere ricondotte al decadimento e all'imperfezione. Quindi il *logos* greco unisce, in quanto raccorda i diversi livelli ontologici, ma nello stesso tempo è collegato alla molteplicità e quindi alla lontananza dal primo principio. Per questo esso è definito *δεσμός*, cioè vincolo che tiene insieme

⁸ Sembra che Filone e il neopitagorismo abbiano svolto un ruolo fondamentale nel passaggio dal dualismo platonico a un autentico monismo: cf. G. MASPERO, *Logos e ontologia trinitaria: il percorso di Gregorio di Nissa*, in R. RADICE - A. VALVO, *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 317-337.

⁹ Ne sono un esempio i versi omerici: «Quale delle foglie, | tale è la stirpe degli umani. Il vento | brumal le sparge a terra, e le ricrea | la germogliante selva a primavera». (OMERO, *Iliade*, VI, 180-3, tr. V. MONTI).

ogni cosa, come mediatore tra i diversi gradi ontologici.¹⁰ Il suo ruolo è simile a quello dell'*eros* platonico, che nel *Simposio* è descritto come vincolo dell'universo per la sua natura intermedia nella scala metafisica.¹¹ Sempre nell'ambito platonico il *logos* è legato al concetto fondamentale di immagine, che ancora unisce ma implica decadimento ontologico per la materialità e per l'imperfezione rispetto all'archetipo.

Questa visione ha segnato anche gli esordi della riflessione trinitaria, in particolare per quanto riguarda la concezione personale. Per i Padri apologisti, infatti, il *Logos* era considerato inferiore al Padre proprio perché era persona, e quindi proprio perché entrava in relazione con il mondo. Paradossalmente il Figlio era persona mentre il Padre no.¹²

Il subordinazionismo nasce da questa difficoltà: lo sviluppo dottrinale del sec. II e III ricorse alla teologia del *Logos* per riallacciarsi alla ricerca della verità del pensiero classico e per unire la storia dell'uomo prima e dopo la rivelazione. Tuttavia questa operazione, ispirata dallo stesso dato neotestamentario del *Prologo* di Giovanni, richiedeva un prezzo da pagare, perché rendeva difficile comprendere la perfetta identità di natura del Padre e del Figlio e presentava le tre Persone divine in una gradazione ontologica troppo prossima alle tre ipostasi neoplatoniche. Il *Logos*, infatti, era pensato in rapporto al mondo e, per quanto eterno, la sua esistenza non poteva essere concepita indipendentemente dalla creazione.

Ciò portò Atanasio a sviluppare la teologia delle nature, cioè a esprimere la differenza tra il Creatore e la creatura in termini di natura, identificando la Trinità con l'unica natura eterna e increata. Così la rivelazione richiedeva che la scala ontologica fosse spezzata in nome dell'intervento libero e volontario di Dio, che crea e che salva. Ma questo significava un radicale cambiamento a livello ontologico, perché il *Logos* di cui parlava Giovanni non poteva più essere concepito come mediatore, ma doveva essere inserito nell'*arché* divino.

¹⁰ Si veda la citazione di Crisippo in FILONE, *De fuga et inventione*, 112, 1-3 e le espressioni filoniane in *Quis rerum divinarum heres sit?*, 205.1-206.4 e *De Plantatione*, 8,2-9,4.

¹¹ Cf. PLATONE, *Simposio*, 202e, 1-7. Si veda il bel commento in G. REALE, *Eros dèmonè mediatore*, Bompiani, Milano 2005, pp. 246-253.

¹² Cf. J. DANÉLOU, *La notion de personne chez les Pères grecs*, in «Bulletin des Amis du Card. Daniélou» 19 (1983) 3-10.

3.2. *Ontologia della filiazione*

La comprensione teologica della filiazione divina aveva, perciò, un'inevitabile valenza metafisica. Cristo ha domandato ai suoi apostoli: «Ma voi chi dite che io sia?» (Lc 9,20) ed è stato crocifisso proprio per essersi definito Figlio di Dio in un senso nuovo ed esclusivo rispetto alla concezione di filiazione del popolo ebreo nell'Antico Testamento. Teologicamente lo scandalo che portò alla morte di croce si tradusse proprio nella difficoltà di affermare l'Unità e la Trinità di Dio. In particolare il pensiero umano è stato continuamente esposto alla tentazione di ridurre la Trinità all'Unità, affermando che il Padre, il Figlio e lo Spirito fossero solo apparenze, maschere di un unico Dio; oppure di ridurre l'Unità alla Trinità subordinando le tre Persone divine, secondo lo schema del neoplatonismo con la sua trinità di principi gerarchicamente subordinati, vertice di quella scala ontologica che collegava necessariamente il mondo e la divinità. La croce è così da subito connessa all'impossibilità di pensare l'essere in modo trinitario, il che equivale all'impossibilità di comprendere il reale. La posta in gioco è evidentemente l'ontologia.

Le dispute trinitarie del sec. IV possono essere viste come confronto tra due opposti modi di interpretare il *Prologo* stesso.¹³ Infatti, al subordinazionismo, che leggeva il testo giovanneo a partire dalla filosofia neoplatonica, si oppose una nuova teologia della filiazione, che partiva dall'affermazione che Dio è Padre da sempre e che quindi Cristo è il Figlio eterno incarnato. Dio è inteso come relazione eterna e distinto nettamente dalla creazione: *logos* qui viene inteso come *relatio*, cioè come relazione con il Padre, in quanto pensiero e conoscenza di lui, che è l'Essere. Per questo il *logos* è divino, e quindi è Dio, dato che nella concezione cristiana, a differenza che nel mondo greco, l'essere divino coincide con l'essere Dio, non essendoci nessuna scala dell'essere che colleghi il mondo e il primo principio.

Il sorgere di un'ontologia autenticamente trinitaria può essere individuato proprio in questo passaggio dal *logos* come *proporzione* al *logos* come *relazione*. A partire dalla Persona di Cristo, allora, tutta la realtà viene trasfigurata e letta nella sua autentica profondità: cade il velo della necessità ed emerge la libertà nello sguardo di Cristo che conduce al Padre.

¹³ Cf. P. CODA, *Per una lettura trinitaria del prologo di Giovanni*, Bompiani, Milano 2007, pp. 85-94.

3.3. *Ontologia della relazione*

L'esempio della teologia di Gregorio di Nissa mette ben in luce la novità di questa ontologia. La sua dottrina si appoggia a quella di Atanasio e la perfeziona. Questi concepiva il rapporto tra lo Spirito e il Figlio in modo simile a quello tra il Figlio e il Padre, com'è evidente dal parallelismo della struttura della prima lettera a Serapione, dedicata al Figlio, e della terza, dedicata allo Spirito. Atanasio scrive:

«Troveremo che quella proprietà che conosciamo per il Figlio nei confronti del Padre è la stessa che lo Spirito ha nei confronti del Figlio».¹⁴

Questa concezione simmetrica non riusciva a esprimere in modo compiuto la differenza tra le due processioni e rimaneva esposta alla critica dei *tropici*, i quali dicevano che, se così fosse stato, il Padre sarebbe stato il nonno dello Spirito.¹⁵

Per Atanasio il Figlio era mezzo proporzionale tra il Padre e lo Spirito, secondo un'accezione del termine *logos* ancora troppo vicina alla concezione greca: il Padre starebbe al Figlio, cioè al *Logos*, come il Figlio, ancora il *Logos*, sta allo Spirito. La risposta agli ariani è chiara, perché le tre Persone divine sono concepite in modo relazionale e il Padre è Padre solo in quanto ha un Figlio, per cui non può esserci un tempo nel quale il Figlio non esisteva. Ma le discussioni che seguirono Nicea obbligarono a un approfondimento.

Il linguaggio derivativo utilizzato nel simbolo, infatti, era letto da parte ariana e neoariana in senso subordinazionista: *Dio da Dio* e *Luce da Luce* implicavano l'inferiorità dal Figlio rispetto al Padre proprio per l'inserimento della preposizione *da*, cioè per la relazione che sorgeva dalla processione. Gregorio per questo approfondì la riflessione sull'ontologia relazionale, negando esplicitamente che l'essere relazionale potesse escludere l'essere assoluto.

Uno dei testi più chiari in proposito è al centro del cap. 8 del *Contra Eunomium* III, opera della maturità dogmatica di Gregorio. Eunomio ragiona nello schema della scala ontologica, sostenendo una corrispondenza

¹⁴ οἶαν γὰρ ἔγνωμεν ιδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱὸν εὐρήσομεν (ATANASIO, *Lettere a Serapione*, III, 1, 2).

¹⁵ Cf. *ibid.*, I, 15, 1-2 e IV, 1, 4.

necessaria tra i nomi e le nature, cioè i diversi gradini della scala stessa. Per questo l'essere generato del Figlio escluderebbe la possibilità che la sua natura fosse la stessa del Padre, che è detto *ingenito* e quindi ha un nome diverso. In termini scolastici si direbbe che il valore nozionale di questo attributo non è ancora stato riconosciuto come distinto da quello essenziale. Nel testo¹⁶ in questione si risponde all'obiezione eunomiana che il Figlio non può essere in senso assoluto, proprio perché procede, cioè perché è *dal Padre*. Il ragionamento è scritturistico e si svolge nel seguente modo:

- in primo luogo Gregorio accetta la possibilità che solo l'essere senza relazione (*ἄσχετον*) sia assoluto;
- ma anche così il Figlio sarebbe Dio, perché Giovanni non solo dice che il Figlio è *Logos* del Padre e che è nel seno del Padre, ma afferma anche che egli è Dio, senza aggiungere altro. Allo stesso modo gli attribuisce assolutamente l'essere *Luce e Vita* (cf. Gv 1,1-4);
- ma se fosse vero che l'essere nella relazione esclude l'essere in modo assoluto, nemmeno il Padre sarebbe in modo assoluto, perché Gv 14,10 dice che egli è *nel* Figlio.

Il risultato è che “essere in relazione” ed “essere in modo assoluto” non si escludono. Siamo di fronte a una vera e propria rivoluzione ontologica, che viene richiesta dall'ermeneutica ortodossa di Nicea.¹⁷ Così la nuova metafisica sviluppata a partire dalla rivelazione trinitaria “mette le preposizioni all'essere” per esprimere attraverso di esse proprio le relazioni.

Radice di questo è il testo evangelico dove non solo si dice che il Figlio è nel Padre, ma anche che il Padre è nel Figlio. Gregorio, come Atanasio, ha inserito il *Logos* nell'*arché* divino, dicendo che il Figlio è nell'*arché* e che per natura si identifica con questo *arché*.¹⁸ Così il Figlio è immagine del Padre, ma in un senso nuovo rispetto al platonismo, perché l'essere immagine ora esclude ogni tipo di inferiorità.¹⁹

Ma il Padre e il Figlio sono reciprocamente l'uno nell'altro al punto che non solo si dice che il Figlio possiede quanto possiede il Padre, ma

¹⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 8,39,6-41,6; GNO II, 253,12-254,11.

¹⁷ Infatti Gregorio, in questo stesso contesto, usa in modo esteso il linguaggio derivativo e in particolare la formula *Vita da Vita* (cf. *ibid.*, 8,57,1-58,3; GNO II, 260, 12-22).

¹⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 193, 23-26.

¹⁹ Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, p. 48.

si afferma che il Figlio possiede il Padre stesso.²⁰ Il patrimonio del Figlio è il Padre. Per questo il nome di Padre non indica solo una Persona, ma due, perché rimanda anche al Figlio, e non in senso meramente logico, ma ontologico. Se per assurdo si dicesse che il Figlio non esiste, ne seguirebbe necessariamente anche la non esistenza del Padre (ἡ τοῦ πατρὸς ἀνυπαρξία).²¹ Dunque, non si può pensare il Padre senza pensare il Figlio, perché i due sono una cosa sola, una unica natura che s'identifica con il loro essere in relazione.²² Quest'ultima categoria è così purificata dai limiti creaturali e riletta *in diviniis*.

Gregorio deve negare la connessione necessaria tra i nomi e le nature, affermando l'apofatismo, cioè l'impossibilità di definire non solo la natura di Dio che è infinita, ma anche ogni natura creata,²³ pur piccola come una formica, come con sferzante ironia scrive ad Eunomio.²⁴ L'estremo realismo e la netta scissura della scala ontologica, che in ambito greco univa il mondo a Dio, spingono a negare in modo radicale che il linguaggio umano possa esprimere l'essenza di alcunché.

Ma, in modo parallelo a come a livello metafisico l'affermazione della distanza infinita tra il Creatore e la creatura aveva permesso di riconoscere la bontà del mondo, l'affermazione a livello gnoseologico del limite del linguaggio rispetto all'ambito dell'essenza permette l'apertura a un'altra dimensione. Gregorio scrive:

«Essere in modo ingenerato è uno degli attributi di colui che è, ma la definizione dell'essere è una cosa, mentre un'altra è la definizione del modo di essere (πῶς εἶναι)».²⁵

Si tratta proprio della distinzione tra il senso nozionale e quello essenziale dell'attributo.

Il Vangelo e la rivelazione della filiazione divina di Gesù esige il passaggio a un nuovo livello dell'essere che è quello della relazione. Ancora, l'essere *dal* Padre non implica il non essere in modo assoluto, che per Eunomio era equivalente ad essere ingenerato. Questo livello dell'essere

²⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II: GNO I 288, 19-23.

²¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 203,21-23.

²² Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II: GNO I, 208, 11-14 e III, GNO II, 81, 3-4.

²³ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II: GNO I, 250, 3-6.

²⁴ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 238,19 - 239-21.

²⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III: GNO II, 182,11-13.

è espresso dalle relazioni, cioè dall'aristotelico *πρός τι*, qui reinterpretato dalla nuova ontologia in senso non più accidentale. Per questo Gregorio scrive, ad esempio:

«Questo *Logos* è distinto da colui del quale è *Logos*: in certo modo anch'esso appartiene all'ambito della relazione (*τῶν πρὸς τι λεγομένων*), poiché è assolutamente necessario intendere con il *Logos* anche il Padre del *Logos*: non sarebbe infatti *Logos*, se non fosse *Logos* di qualcuno». ²⁶

La chiarezza e la forza di queste affermazioni sono permesse a Gregorio dall'approfondimento pneumatologico, suo contributo più significativo e originale al perfezionamento della risposta ortodossa all'eresia ariana. ²⁷

Limite di Atanasio era proprio l'insufficiente distinzione tra le due processioni. Gregorio, nel rispondere ad Eunomio e agli pneumatomachi, deve estendere la correlatività del rapporto tra il Padre ed il Figlio anche al loro rapporto con lo Spirito, non più però nel modo derivativo di Atanasio. La soluzione sarà quella di inserire lo Spirito tra il Padre e il Figlio, senza mutare l'ordine intratrinitario, ma presentando la terza Persona come il vincolo tra le prime due. Ovviamente in questo modo la divinità dello Spirito era perfettamente difesa di fronte agli pneumatomachi, che accettavano la divinità del Figlio. Nello stesso tempo, però, questa operazione ottenne come risultato che lo Spirito stesso fu presentato come Persona-relazione, fondamento della reciproca immanenza delle due prime Persone divine. Con un progresso decisivo rispetto a Basilio, infatti, Gregorio fonda la ragione del fatto che il Figlio è immagine perfetta del Padre, in un senso radicalmente nuovo rispetto all'ontologia platonica, proprio nello Spirito. Scrive:

«Se, dunque, il Padre è Re e l'Unigenito è Re e lo Spirito Santo è il Regno, assolutamente unica è la ragione del Regno nella Trinità». ²⁸

²⁶ GREGORIO DE NISSA, *Oratio Catechetica Magna*, 1, 73-77 (ed. J.H. SRAWLEY, *The Catechetical Oratio of Gregory of Nyssa*, The University Press, Cambridge, 1956, p. 11, 8-12).

²⁷ Fa fede di ciò il ruolo da lui svolto nel Concilio di Costantinopoli del 381, che ha spinto alcuni autori perfino a vedere in lui l'autore della parte pneumatologica del simbolo: cf. J. DANIÉLOU, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, in «Recherches de Science Religieuse» 55 (1967) 116 e W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Brill, Leiden 1966, pp. 51-77.

²⁸ GREGORIO DI NISSA, *Adversos Macedonianos*: GNO III/1, 102, 29-31.

La terza Persona è riletta in termini correlativi rispetto alle prime due, come «Regno» comunicato perfettamente dal Padre al Figlio che rende quest'ultimo «Re» come la prima Persona, anzi «Re» nella prima Persona. Base esegetica di Gregorio è una variante lucana del testo del *Padre nostro*, di origine presumibilmente siriana, che accosta al «venga il tuo Regno» l'invocazione: «Che il tuo Spirito venga su di noi e ci purifichi» in Lc 11,2.²⁹ In questo modo sorge naturalmente l'identificazione tra lo Spirito e il «Regno».

Questa rilettura relazionale dello Spirito, posto tra il Padre e il Figlio è confermata dalla teologia della *gloria* sviluppata da Gregorio. Infatti, progressivamente nel corso della sua opera, egli identifica sempre più chiaramente la terza Persona con la gloria che eternamente si scambiano le prime due Persone. Così, nel commentare il testo: «Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» di Gv 17,21, scrive:

«Ma il vincolo di questa unità è la gloria (τὸ δὲ συνδετικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). Ma nessuna persona prudente potrebbe opporsi al fatto che si chiami lo Spirito Santo *gloria*, se considera le parole del Signore. Infatti, egli dice: *La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro* (Gv 17,22). Diede, difatti, davvero tale gloria ai discepoli, dicendo loro *Ricevete lo Spirito Santo* (Gv 20,22)».³⁰

Il vincolo dell'unità del Padre e del Figlio è lo Spirito, il cui πῶς εἶναι è identificato con l'essere in modo da costituire un tutto³¹ (εἶναι ὅλως), rispetto all'essere in modo ingenito del Padre (ἀγεννήτως) e al modo unigenito del Figlio (μονογενῶς).³²

La generazione eterna è così riletta, alla luce della caratteristica personale propria dello Spirito come perfetto dono di sé del Padre, dono che costituisce il Figlio, il quale è immagine del Padre proprio nel restituire a lui tutta la «Gloria» e il «Regno», che da lui ha ricevuto. Lo Spirito del

²⁹ Cf. M. ALEXANDRE, *La variante de Lc 11,2 dans la Troisième Homélie sur l'Oraison Dominicale de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques*, in M. CASSIN - H. GRELIER (edd.), *Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2008, pp. 163-189.

³⁰ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum*: GNO VI, 467, 5-10.

³¹ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 1950, p. 1370.

³² Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I: GNO I, 108, 7 - 109, 5.

Padre è lo Spirito del Figlio come «Dono» che la prima Persona consegna interamente alla seconda e che la seconda ridona al Padre. La filiazione è qui presentata come un eterno ridonare il «Dono», «Dono» che è lo Spirito stesso. Il Figlio è *genitum, non factum*, perché non riceve qualcosa dal Padre, ma riceve lo Spirito del Padre stesso ed è Figlio proprio nel ridonare il suo Spirito al Padre. Dal *logos* greco inteso come *δεσμός*, come proporzione fissa e asimmetrica, si passa al *Logos* Figlio, che è una cosa con il Padre nella relazione con lui, cioè grazie *συνδεδεικτόν* che è Spirito. Così, senza intaccare il primato monarchico del Padre, le tre Persone sono rilette come relazioni libere e assolute secondo un'ontologia e una logica perfettamente triadica, nelle quali nessuno è se stesso se non nell'altro e attraverso l'altro.

3.4. *Conseguenze per l'uomo*

Dalla concezione ontologica greca, che presentava il *logos* come rapporto necessario che univa i diversi gradi dell'essere, si passa al *Logos* Figlio, che è se stesso solo nella relazione con il Padre e lo Spirito, cioè che è assolutamente perché è in comunione, perché è in relazione.

La domanda che s'impone è cosa significhi ciò per la metafisica delle realtà create, in quanto la rottura della scala ontologica ha distinto la metafisica dell'unica natura eterna che è la Trinità da quella delle nature create. Il dato biblico implica tuttavia che la distinzione non possa diventare separazione, perché la teologia dell'immagine e la dottrina della creazione pongono la sorgente di ogni cosa nella volontà di Dio che rivela se stesso nel suo agire. Sicuramente si deve partire dall'affermazione che la relazione non può più essere considerata segno di inferiorità a livello creato, come prima avveniva nel mondo greco. Di più, il rapporto stesso tra immanenza e trascendenza deve essere inteso in senso relazionale, in modo tale che la metafisica eterna e quella del mondo devono essere distinte ma considerate in relazione.

Infatti, com'è evidenziato anche dal commento nisseno a Gv 17,21 appena citato, l'uomo è comprensibile solo a partire da questa comunione eterna che è il Dio Unitrino. L'uomo avverte il bisogno della relazione non perché è imperfetto, ma proprio perché è *immagine dell'Immagine* (*τῆς εικόνας εικόνα*),³³ cioè figlio nel Figlio. Il primo principio non è un Dio soli-

³³ GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione Christiana*: GNO VIII/1, 196, 12.

tario ma è comunione di Persone, nell'eterno scambio d'amore che è la vita divina del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Con le parole magistrali di J. Daniélou scritte a proposito del mistero del Dio Uno e Trino:

«Tocchiamo così il fondo dell'ontologia trinitaria cristiana. Uno dei punti in cui il mistero trinitario illumina meglio le situazioni umane. Ci indica che il fondo stesso dell'esistenza, il fondo della realtà, la forma di tutto perché ne è l'origine, è l'amore, nel senso della comunità interpersonale. Il fondo dell'essere è comunità di persone. Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione».³⁴

Questa nuova ontologia si riflette in una nuova comprensione dell'essere e della vita dell'uomo in ogni ambito. Come esemplificazione, dal pensiero di Gregorio di Nissa si possono trarre tre esempi:

1) *Conoscenza*. Per quanto riguarda la conoscenza, quanto detto implica che il *logos* umano si approssima di più al vero quando è in relazione di quando pensa per sé. Da qui emerge la valenza metafisica e gnoseologica dell'atto di fede, con il primato della prima virtù teologale nell'atto conoscitivo. La fede è conoscenza autentica ma che si realizza solo mediante la relazione con un Altro. Mentre per la filosofia greca la fede aveva un valore positivo ma sempre subordinato alla scienza, per il pensiero cristiano il conoscere relazionale ha il primato. Così solo nella tradizione e nella Chiesa si può attingere il vero. Questo è il nucleo dell'epistemologia che Gregorio di Nissa oppone ad Eunomio. Si può conoscere solo in comunione perché il fondo stesso dell'essere è comunione. L'autentico pensiero o è relazionale o non è. L'apofatismo serve proprio a proteggere questa dimensione, presentandosi come il riflesso gnoseologico dell'ontologia trinitaria. Di più, mentre la teoria dei nomi di Eunomio faceva collassare su un unico livello gnoseologia e ontologia, perché al nome corrispondeva necessariamente un livello ontologico, con la dottrina trinitaria gnoseologia e ontologia vengono distinte e poste in relazione reciproca. L'apofatismo interdice la possibilità di comprendere le nature e le essenze, ma non mina il valore conoscitivo del linguaggio umano, perché apre nello stesso tempo alla dimensione relazionale e personale.

2) *Natura umana*. Ma la nuova ontologia trinitaria doveva avere conseguenze anche a livello di immagine creata. Infatti, se il fondo dell'essere

³⁴ J. DANIELOU, *La Trinité et le mystère de l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1968 (tr. it. *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1989, p. 37).

è relazionale, anche la natura dell'uomo, che ne è immagine, deve venir letta in termini relazionali. Così, Gregorio individua un duplice aspetto nella φύσις umana: un aspetto intensivo e un aspetto estensivo.³⁵ L'uomo non è solo l'individuo della specie umana. Né l'umanità è la mera somma degli individui, ma la natura umana è contemporaneamente la comunione di tutti gli uomini di tutti i tempi e il singolo uomo. Si tratta di una sintesi della sostanza prima e della sostanza seconda aristoteliche, che vengono unificate in un unico concetto per esprimere il dato rivelato. Mentre in Dio, infatti, questi due aspetti coincidono perfettamente, nell'uomo essi sono distinti, ma nello stesso tempo non possono essere separati. Per ciò Gregorio dedica il trattato *Ad Ablabium* a una questione che sarebbe stata precedentemente inconcepibile. Si domanda, infatti, perché si dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre Persone e un unico Dio, mentre per Pietro, Giacomo e Giovanni diciamo che sono tre persone, ma *tre uomini*, usando il plurale, e non il singolare *uomo*, come avviene per Dio. L'aver predicato sia di Dio che dell'uomo i termini persona, natura e sostanza obbliga a prendere sul serio la socialità dell'uomo come immagine della Trinità e a chiarire le differenze. Addirittura Gregorio distingue le due creazioni di Genesi, affermando che nella prima è stato creato tutto l'uomo,³⁶ come insieme degli individui presente in modo intenzionale nella mente divina.³⁷ L'uomo viene riconosciuto come immagine di Dio non solo nella sua individualità, ma anche come comunione di persone e quindi nelle sue stesse relazioni. Il passo è fondamentale e ha conseguenze immediate anche a livello pratico, in quanto Gregorio è il primo Padre della Chiesa che condanna esplicitamente e senza mezzi termini la schiavitù.³⁸

³⁵ Cf. J. ZACHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden 2000, p. 74.

³⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*: PG 44, 185BC.

³⁷ Cf. J. DANIELOU, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Institut Catholique de Paris, Paris 1964, p. 62. Gregorio esclude esplicitamente che si tratti della preesistenza delle anime come invece sostiene Origene (cf. *De Anima*: PG 46, 113BC). Si veda G. MASPERO, *Antropologia*, in L.F. MATEO-SECO - G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 79-88.

³⁸ Cf. P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 243. Si veda anche M.M. BERGADÁ, *La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV*, in S.G. HALL (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes*, Walter De Gruyter, New York 1993, pp. 185-196.

3) *Mondo materiale*. Gregorio è fedele alla teologia giovannea e interpreta sempre la croce in relazione alla gloria. La preoccupazione essenziale è mostrare che Cristo non è morto perché è nato, come gli uomini segnati dal peccato, ma è nato al fine di morire liberamente e per scelta, e così salvarci. Per questi nella morte rivela la sua gloria, la sua sovranità. Il mistero pasquale rivela il Dio Trino che è così grande da potersi abbassare. Gregorio si domanda arditamente perché Dio ha scelto per morire proprio la croce, dato che ogni particolare della sua esistenza è stato voluto e quindi scelto. La risposta proposta si rifà all'autorità di Ireneo e consiste nell'affermazione della dimensione cosmica della croce a partire dalla quattro dimensioni proposte da san Paolo in Ef 3,18: Cristo ha scelto questo strumento di morte perché le sue quattro dimensioni, cioè l'*ampiezza*, la *lunghezza*, l'*altezza* e la *profondità*, significano il potere dell'Altissimo che si estende dagli inferi fino al più alto dei cieli (asse verticale) e da Oriente fino a Occidente (asse orizzontale).³⁹ E la gloria di Dio si espande ora su tutto il creato. Per questo Gregorio arditamente definisce la croce *teologo* per eccellenza, in quanto essa rivela la filiazione eterna del Cristo e il suo potere divino.⁴⁰

La purezza del pensiero trinitario permette di trarre le conseguenze dalla relazionalità dell'Assoluto, sviluppando una concezione della trascendenza proprio come capacità di "scendere tra". L'entrare in relazione non solo non è più visto come contraddittorio rispetto all'essere il primo principio, ma anzi è presentato proprio come prova di esso.

Ne è un esempio magnifico anche la progressiva reinterpretazione nissena del mito della caverna di Platone. Nelle prime opere l'immagine viene utilizzata per indicare la condizione umana dopo il peccato. In questo modo Gregorio si distingue nettamente dalla posizione platonica secondo la quale l'oscurità non era dovuta al peccato e quindi a una scelta libera dell'uomo, ma alla materialità, cioè alla necessità ontologica. Dopo il 382, anno in cui Gregorio si recò a Gerusalemme e vide la grotta di Betlemme, l'interpretazione cambiò: Cristo è il sole che è entrato nella grotta, nella caverna della vita umana, per cui non si tratta più di fuggire da essa, poiché le tenebre sono scomparse.⁴¹

³⁹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De tridui spatio*: GNO IX/1, 298, 20 - 303, 2 e ID., *Contra Eunomium*: GNO II, 121, 21 - 122, 5.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, GNO IX, 303, 2-12.

⁴¹ Cf. W. BLUM, *Eine Verbindung der zwei Höblenlechnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa*, in «Vigilia Christiana» 28 (1974) 43-49; J. DANIELOU, *Le Symbole de la ca-*

4. Conclusione

Per quanto visto, sembra che si possa concludere che la matrice teologica di cui parla Donati si è costituita nella revisione ontologica sviluppata nel sec. IV per formulare compiutamente il dogma trinitario. Ciò può essere confermato dalle immediate conseguenze a livello di concezione sociale che si ebbero in quel secolo con la condanna della schiavitù.

La concezione della relazione, del rapporto tra trascendenza e immanenza e la semantica dell'identità richiesta alla metafisica da Donati possono essere ritrovate proprio nel nuovo pensiero ontologico sviluppato nel sec. IV per formulare compiutamente il dogma trinitario.

Per concludere, può essere significativo accostare l'affermazione che bisogna arrendersi di fronte all'impossibilità di *pensare la Trinità* per potersi aprire, secondo una bella espressione di P. Coda, *a pensare nella Trinità*,⁴² alle seguenti parole di P. Donati:

«La luce non si vede, ma fa vedere: così è del mondo delle relazioni. Noi non vediamo la luce, ma *con* la luce: così noi non vediamo le relazioni, ma *con* le relazioni».⁴³

Questo pensare *nella* Trinità, come pensare *con* le relazioni, può sicuramente essere illuminato dal pensare *in Maria*,⁴⁴ approfondendo la sua ontologia e il suo rapporto unico con ciascuna delle tre Persone divine attraverso l'Umanità santissima di suo Figlio. La connessione tra il suo essere Madre di Cristo e Madre della Chiesa, cui ha recentemente fatto riferimento Benedetto XVI proprio a partire dal valore metafisico della relazione,⁴⁵ rivela la sua pienezza ontologica nell'essere non in sé, ma nella pura e perfetta triplice relazione come «figlia» di Dio Padre, «madre» di Dio Figlio, «sposa» di Dio Spirito Santo.

verne chez Grégoire de Nysse, in A. STUIBER - A. HERMANN (edd.), *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Aschendorff, Münster 1964, pp. 43-51.

⁴² Cf. P. CODA, *Teo-logia*, Lateran UP, Roma 2004, p. 410.

⁴³ DONATI, *La matrice teologica*, cit., p. 189.

⁴⁴ Si ricordi l'invito a *philosophari in Maria* di Giovanni Paolo II (*Fides et Ratio* n. 108).

⁴⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Meditazione del S. Padre nel corso della prima congregazione generale del Sinodo per il Medio Oriente*, 11 ottobre 2010.

LA CATEGORIA DELLA «RELAZIONE» NEL RAPPORTO INTERPERSONALE

ANGELA ALES BELLO

PATH 10 (2011) 37-47

La categoria della relazione da alcuni anni è oggetto di numerose indagini, anzi la parola “relazione” è diventata di moda, forse per un certo cedimento nei confronti delle obiezioni sollevate nella post-modernità da parte di coloro che hanno decretato la “morte del soggetto” a causa dell’eccessiva importanza che sembrava ad esso riservata nella filosofia moderna. Accettate le obiezioni contro il soggetto, ci si rifugia nella “relazione”, un terreno neutro che lega nel caso specifico gli esseri umani, terreno sul quale si può lavorare quasi prescindendo dall’impegnarsi a dare a loro l’attenzione che meritano come punti di riferimento della relazione stessa. Accade spesso che l’assolutizzazione di questa categoria non consenta di dare la giusta importanza al fatto che la relazione implica due termini fra i quali la relazione si stabilisce e se, certamente, è importante la relazione, quest’ultima non può essere estratta e considerata in astratto senza tenere presenti proprio i due termini. Tutto ciò è chiaro da un punto di vista logico, ma che cos’è questo punto di vista se non l’aspetto formale di un rapporto reale? È importante, allora, individuare i due termini fra i quali si stabilisce la relazione stessa.

Poiché ci stiamo interessando del rapporto “interpersonale”, si coglie immediatamente che i termini in gioco sono costituiti da persone. Questo sembra un fatto ovvio, ma nell’indagine filosofica l’aspetto critico è sempre presente, pertanto, non si può accettare il concetto di persona senza chiedersi che cosa significhi.

1. Che cosa è la persona?

Secondo una bella definizione proposta da J. Maritain, persona indica un essere spirituale. Egli scrive:

«Quando diciamo che un uomo è una persona, vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale nella natura (...). La persona umana, per dipendente che sia dai più piccoli accidenti della materia, esiste per l'esistenza stessa della sua anima che domina il tempo e la morte. È lo spirito che è la radice della personalità».¹

Ma anche in questo caso la criticità ci spinge a non accettare la definizione senza tentare di “mostrare” che è veramente così. Allora, siamo sospinti a chiederci che cosa significhi “spirito”. Poiché ci riferiamo all'essere umano, è opportuno procedere a un'analisi che ne mostri le caratteristiche. Ma quale migliore occasione per iniziare da noi stessi, che ci definiamo esseri umani? È opportuno, infatti, sfruttare il paradosso, che noi siamo, consistente nel fatto che possiamo essere soggetto e oggetto dell'analisi, possiamo esercitarla su qualcosa d'altro, ma anche su noi stessi, come sottolineava E. Husserl nella sua ultima opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.² Seguendo le indicazioni di quest'ultimo, a mio avviso, è proprio E. Stein che ci aiuta a comprendere la definizione di Maritain. Seguiamo, allora, i suoi suggerimenti.

In primo luogo, rientriamo in noi stessi e troviamo, secondo la constatazione di Eraclito, ricordata anche da Husserl, che non è facile orientarsi in un campo così complesso e senza confini qual è l'interiorità umana:

«Perché si tratta effettivamente di un intero mondo – se potessimo identificare la *psyché* di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole: “Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo”. Qualsiasi “fondo” si raggiunga esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo mo-

¹ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, tr. it. G. USELLINI, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 4.

² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 1983, § 53, Il paradosso della soggettività umana che è soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo.

vimento fluente, è orientato verso l'unità di senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente».³

L'infinità della ricerca non deve, però, scoraggiarci. Iniziamo pazientemente dalle nostre esperienze vissute che costituiscono la guida per esplorare questo territorio. Ci rendiamo conto dei nostri "confini", confini fisici che ci mettono a contatto con qualche cosa che non siamo noi. Che cosa segna, in effetti, questi confini? La nostra sensibilità tattile, che registriamo attraverso le esperienze vissute sensibili, colte coscienzialmente; esse ci dicono che la nostra mano trova qualcosa di altro da sé, un con-tatto, appunto, con ciò che non sono io, perché l'io si rende conto della sua esperienza sensibile e sa anche discernere fra ciò che appartiene alle sue esperienze fisiche, attraverso le quali "sente" se stesso e qualcosa che non sente più come se stesso.

Per comprendere in modo più approfondito si potrebbe proporre, come fa santa Teresa d'Avila, l'immagine del castello, immagine riutilizzata da E. Stein.⁴ Le mura del castello sono il confine con il mondo che "sentiamo" esterno, queste mura sono, in fondo, il nostro corpo, che cogliamo, però, dall'interno. Siamo spinti a stabilire un contatto con l'esterno, siamo interessati a ciò che non siamo noi, e questo di per sé è positivo perché ci consente di vivere, di operare, tuttavia, si presenta anche il rischio della dispersione, il rischio di un'estroversione che ci fa dimenticare noi stessi.

Sto descrivendo queste esperienze al plurale e c'è una ragione che ci consente di fare ciò e che dovremmo ulteriormente indagare. In realtà, si tratta di un cammino assolutamente singolare, che sia Husserl, sia E. Stein, sia santa Teresa analizzano in prima persona, ma, mentre lo analizzano, cercano anche di comunicare i risultati di questa analisi e di confermarli attraverso il confronto con gli altri. E questo costituisce uno dei nuclei fondamentali della relazione, sulla quale dovremmo fissare l'attenzione. Ma è opportuno proseguire nell'analisi rimanendo all'interno della soggettività individuale.

Io sento il mio corpo, ho coscienza di esso, ma sento anche l'impulso di mettermi in contatto con ciò che sta "fuori". "Fuori" e "dentro" rappresenta-

³ *Ibid.*, p. 196.

⁴ E. STEIN, *Il castello interiore*, tr. it. Ed. OCD, revisione di A.M. PEZZELLA, in A. ALES BELLO (ed.), *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997.

no i due poli di una prima relazione, fra ciò che sono io e ciò che non è più io, ma nei confronti di ciò che non è più io e di ciò che considero io già a livello di corporeità può stabilirsi un accordo o una tensione, un'attrazione o una repulsione. E da dove deriva tutto ciò? Da altri tipi di esperienze da me vissute, mi rendo conto che la fonte non è la corporeità, anche se essa può essere implicata, la fonte è in qualcosa che sento sopraggiungere in me senza che io lo provochi: piacere, dolore, accettazione o rifiuto. Si tratta di stati d'animo, così li chiamiamo, che "ci capitano", osserva E. Stein, sono impulsi, emozioni, prese di posizioni spontanee che vivo e di cui mi rendo conto, e a causa dell'omogeneità della loro qualità possono essere considerati simili tra di essi; posso, pertanto, attribuirli a una parte di me stesso: la psiche.

Di fronte a queste reazioni e tensioni, che potrei definire istintive, è possibile, però, "prendere posizione" in modo consapevole, posso giudicarle, posso accettarle o respingerle, posso utilizzarle per un progetto, posso orientarle a un fine, posso organizzare riflessivamente la mia vita. In questo caso gli atti che sto compiendo mi rimandano a qualcosa di diverso sia dalla corporeità sia dalla psiche, sto entrando nella dimensione dello spirito, allora che cosa vuol dire "spirito? E perché lo spirito è persona?

La dimensione dello spirito è la dimensione degli atti che io sento propriamente miei nel senso che sono padrone di essi. Sono gli atti che mi rivelano la mia libertà, la mia sfera di autonomia. Se sento indignazione oppure benevolenza, mi accorgo di non averli provocati, ma mi accorgo anche che posso soffocare l'indignazione o sopprimere la benevolenza, questo è in mio potere, e, se lo voglio, posso procedere a compiere queste operazioni. Posso, quindi, scegliere. In fondo, tutto ciò è profondamente umano, anzi è ciò che ci distingue dal mondo animale; ma per ora non facciamo confronti, constatiamo soltanto ed esaminiamo i risultati raggiunti.

Ho individuato attraverso le esperienze vissute ciò che mi caratterizza, tre dimensioni: la corporeità, la psiche e lo spirito, allora non sono solo un singolo, non solo esisto, perché ho l'esperienza profonda di vivere, come dice sant'Agostino, ma ho la possibilità di volere e di scegliere, sono libero; a tutto questo complesso stratificato di elementi posso dare il nome di "persona". Come si sa, il termine viene dal teatro, etrusco e latino, e l'origine è interessante, ci possiamo chiedere, allora: che cos'è il teatro?

Il teatro è luogo di una finzione, ma di una finzione particolare, una finzione consapevole: gli spettatori sanno che l'attore interpreta un

personaggio, quindi, che ciò che sta vivendo non appartiene alla sua vita reale, ma è un *fictum*, che mostra come la fantasia abbia una straordinaria potenza, infatti, agisce nell'attore facendolo soffrire o gioire "realmente", agisce nello spettatore che soffre o gioisce anche "realmente". Ci si può domandare, pertanto, se il ruolo che egli impersona sia finto o sia vero; per lo spettatore è vero, perché, pur accettando lo sdoppiamento dell'attore, la parte che in quel momento egli recita produce emozioni e pensieri reali. E l'attore è tanto più bravo, quanto più sa sollecitare tali reali emozioni. Allora, il personaggio è una nuova persona, ma anche se non è una persona in sé, concretamente, lo è relativamente a chi lo osserva e nel personaggio appare la complessità dell'essere umano, con tutte le sue possibilità. È proprio il tema della possibilità che costituisce il filo conduttore, ciò che è possibile può diventare reale, proprio perché indica l'universalità della struttura umana.⁵

Se alla complessità dell'essere umano manca il riconoscimento dello spirito, cioè della capacità intellettuale e volontaria come libera, si perde la specificità umana. Se questa è considerata solo come un epifenomeno del cervello o della psiche, bisogna dimostrare perché gli atti vissuti che rimandano al corpo e quelli che rimandano alla psiche hanno le loro caratteristiche qualitative inconfondibili e perché non si ritenga che quelli cosiddetti spirituali abbiano un'autonomia specifica. Ciò contraddice l'evidenza.

Come si può constatare, questo è un tema "di moda", data la forte incidenza del naturalismo e dello psicologismo nella nostra epoca, che riconoscono il corpo e la psiche, ma non lo spirito. Non a caso già nel 1911 Husserl mostrava l'insufficienza di queste interpretazioni nel suo saggio: *La filosofia come scienza rigorosa*, dove il termine "rigoroso" non ha niente a che fare con la conoscenza cosiddetta scientifica, nel senso in cui ora usiamo quest'aggettivo, ma, piuttosto, con l'aderenza della ricerca filosofica a ciò che si esamina cercando di metterne in evidenza il senso, quindi di ottenere un sapere valido, una *scientia*.

⁵ Per la trattazione del tema della possibilità-impossibilità, in relazione all'antropologia filosofica, rimando a A. ALES BELLO, *L'impossibile reductio ad unum dell'essere umano*, in «Archivio di filosofia» LXXVIII (1/2010) 217- 227. In questo saggio ho inteso dimostrare la stratificazione dell'essere umano e l'impossibilità di ridurlo a una delle sue componenti: solo al corpo, solo alla psiche o solo allo spirito.

Qual è il senso della complessità dell'essere umano? Come scoprirlo se non passando attraverso ciò che io vivo e non solo nella mia singolarità unica e irripetibile, ma che scopro presente anche in ciò che sta fuori di me, paradossalmente è simile a me? È qui che si pone la questione dell'intersoggettività o meglio come vedremo la questione dell'interpersonalità.

2. Io e l'altro

Se mi affaccio alle mura del castello, vedo, tocco, odo, attraverso i sensi che ci sono altre "cose", ma che queste cose non sono tutte uguali. I miei sensi mi aiutano a individuare nella loro configurazione ciò che inerte e ciò che si muove, e ciò che si muove può essere mosso da qualcosa d'altro, quindi, comportarsi in modo passivo o può muoversi per un principio interno, ma colgo anche la differenza fra un automobile, il cui principio di movimento è meccanico, e un animale, il cui principio di movimento è organico, a questo punto non ho solo bisogno dei sensi, ma di riportare ciò che si muove al mio proprio movimento. Il mio movimento, sia di spostamento, sia relativo ai miei organi interni, non è meccanico, lo colgo coscientemente come identificabile nella sua qualità, ma sempre nuovo e imprevedibile. E tra le cose inerti e l'animale stabilisco una differenza perché l'animale mi assomiglia per alcuni aspetti, eppure non mi assomiglia, non solo fisicamente, ma anche nel suo comportamento; tuttavia, c'è qualcosa d'altro o meglio qualcuno che mi assomiglia, il cui corpo sembra addirittura il mio, ma non è un mio doppione, lo colgo nella somiglianza, mentre colgo il mio, ma non proietto qualcosa di mio, mi viene incontro nel mio campo visivo, nel mio campo tattile e uditivo, come simile, anzi mi stupisce per la sua somiglianza.

Il racconto del Genesi (2,18-23) mostra molto bene questo passaggio dal riconoscimento da parte di Adamo relativo al mondo animale, il suo cogliere il loro senso dando ad essi un nome, al suo stupore nel riconoscere Eva simile a se stesso, fatta allo stesso modo e quindi diversa dagli animali. E non si tratta solo di un riconoscimento fisico, ma di un "sentire" che l'altro sta vivendo come vivo io, e che ha coscienza di sé come accade a me. È questo il tema del riconoscimento dell'alterità, che la scuola fenomenologica ha trattato con grande acutezza. È la scoperta che il sentire l'altro simile a me è un atto vissuto, un particolare modo di percepire al quale si aggiunge un sentire, un atto che è chiamato *Einfühlung*, quello che tradu-

ciamo con i termini “enteropatia” o “empatia”, attraverso i quali cerchiamo di mettere in evidenza che, se l’altro tocca la sua mano, io sento che è simile a me perché so quali sono le sue sensazioni, anche se esse sono solo sue. Si tratta di un fatto straordinario: posso comprendere l’altro pur essendo contemporaneamente simile e diverso, simile nella strutture che ci accomuna, diverso nella mia singolarità e nella sua singolarità.

Inoltre, sento anche che questo “altro”, non solo vive per un principio interno come un animale, ma ha le stesse mie capacità, potenzialità, attitudini: è un “umano”; lo è attualmente se ha raggiunto un certo grado di sviluppo, lo è potenzialmente se ancora è in fase di crescita. Certo sono “possibilità” e, in quanto tali, esposte anche al fallimento, ma la non realizzazione non impedisce che si tratti di un essere umano. Può dire “io”, perché ha coscienza di sé, e se ha coscienza di sé, deve possedere anche un principio identitario, come lo possiedo io, il nucleo, l’anima dell’anima, lo chiama E. Stein. Il principio identitario si mostra attraverso la coscienza, ma non è la coscienza a produrlo, è presente anche se non se ne ha coscienza, come accade nel caso dell’infante o del deficiente. Si tratta, in fondo, di quel luogo, la settima stanza del castello, in cui è sempre viva la presenza di Dio.

3. Che cosa vuol dire “relazione”?

Con quest’insieme di cose che chiamo mondo “esterno”, ma anche con me stesso posso stabilire delle “relazioni”, ciò vuol dire che s’istaura un doppio movimento, da me verso qualcosa che non sono io e, spesso, una reazione di questo qualcosa nei miei confronti. I tipi di relazioni, quindi, sono diversi. Una relazione è anche una reazione?

Non è sempre così; infatti, come si è già detto, ci sono cose che non reagiscono in modo spontaneo, eventualmente possono essere state costruite in modo da reagire. Quando c’è reazione spontanea c’è vita, ma anche in questo caso troviamo diversi gradi di vita. Aristotele aveva chiamato questo principio vitale “anima” e molto validamente aveva distinto qualità diverse di anima, quella delle piante, quella degli animali e quella dell’essere umano. Quali relazioni hanno le cose tra loro? Se sono inanimate, come si è già detto, sono necessari agenti esterni per stabilire tali relazioni, se sono animate, possono reagire secondo il livello di vita che le caratterizza.

H. Conrad-Martius nei suoi *Dialoghi Metafisici*⁶ molto acutamente distingue il movimento della mimosa generato da un soffio di vento, dal movimento del polipo, che nasce spontaneamente “dal di dentro” e che è finalizzato alla ricerca del cibo, ad esempio; quale relazione stabiliscono queste due entità con il mondo esterno? Una passiva e l'altra attiva, anche la mimosa reagisce, ma il suo movimento è provocato, anche il polipo reagisce, ma il suo movimento deriva da un impulso. Il mondo animale, in genere, vive a livello di azioni e reazioni impulsive e, nei suoi gradi più elevati – è per questo che li consideriamo tali –, le azioni e reazioni sono accompagnate anche da una componente affettiva, come accade nel caso degli animali domestici, che sono, appunto, tali, perché con essi è possibile stabilire in modo più diretto legami psichici.

Come mai ci interessa il paragone con il mondo vegetale e con quello animale? Perché la penetrazione in questi “mondi” ci consente di comprendere meglio il mondo umano. Quali sono le relazioni che si possono stabilire fra gli esseri umani?

Se gli esseri umani sono persone, le loro relazioni sono, appunto, interpersonali. Esaminiamo, allora, data la complessità della persona umana, le relazioni che ella può istituire in riferimento ai vari livelli dai quali è costituita.

4. Le relazioni umane

Vorrei iniziare dalla citazione di un testo di Husserl, che mi sembra particolarmente significativo per la descrizione degli “incontri” umani. In primo luogo:

«Nell'esperienza in cui comprendiamo l'esistenza dell'altro, noi concepiamo senz'altro l'altro come un soggetto personale, e quindi come un soggetto in relazione con oggettività con le quali anche noi siamo in relazione; con la terra e il cielo, con i campi e le foreste, con la camera in cui “noi” insieme indugiamo, con il quadro che vediamo, ecc. (...). Ogni io può diventare, per sé e per gli altri, persona nel senso normale, persona nella collettività personale, soltanto quando la sua comprensione stabilisce la sua relazione con un mondo circostante».⁷

⁶ H. CONRAD-MARTIUS, *Dialoghi metafisici*, tr. it. A. CAPUTO, Prefazione di A. ALES BELLO, Besa Editrice, Nardò (LE) 2006.

⁷ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 195-196.

Come si può notare, si stabilisce qui una prima relazione inter-soggettiva; infatti, la relazione con il mondo esterno, alla quale abbiamo già accennato, ci conduce, attraverso continui confronti reciproci e continue conferme, a individuare un mondo circostante in comune. Ma si può proseguire nell'approfondimento di queste relazioni che potremmo definire multiple: con il mondo esterno, muovendo da ogni soggetto, tra le cose del mondo esterno e tra i soggetti stessi che sono presenti nel mondo. Prevalentemente sono relazioni d'accordo, ma si presenta anche il disaccordo, il contrasto e ciò vale per tutti i casi che si sono indicati. Per quanto riguarda gli esseri umani, si stabilisce «...una relazione coscienziale reciproca tra le persone e insieme un'unitaria relazione delle stesse con il mondo circostante».⁸ Si può affermare che l'accordo è primario, perché costituisce anche una base per il disaccordo, nel senso che il disaccordo presuppone qualcosa di comune per potersi delineare. Accordo e disaccordo possono essere un filo conduttore per la comprensione delle relazioni umane che sfociano nella vita morale. Ma andiamo per gradi.

L'incontro fra gli esseri umani può avvenire a livello fisico, psichico e spirituale. Emblematico è il caso della famiglia nella quale i tre livelli sono tutti presenti; in ogni caso il contatto fisico fra gli esseri umani può avvenire a livelli diversi e coinvolge sempre la vita in comune, ma importante è la reazione psichica che subito si attiva, che può essere d'attrazione o rifiuto, d'accettazione o repulsione, di simpatia o antipatia, come si è già detto. In ogni caso lo spirito è sempre presente, sia in senso positivo, quando si elaborano sentimenti d'accoglienza nei confronti degli altri, come l'amore, sia in senso negativo, quando ci s'incammina sulla via dell'antipatia, che può sfociare nel sentimento dell'odio; in entrambi i casi siamo già nel campo spirituale.

L'amore e l'odio consistono in prese di posizioni che consapevolmente tendono verso il bene dell'altro – e questo è il significato autentico dell'amore – oppure verso la sua distruzione. Emblematico in questo caso è il conflitto che sfocia nella guerra. Da questo breve percorso si colgono due risultati importanti: in primo luogo, quando prevale consapevolmente l'amore, che consiste non in una semplice attrazione o simpatia, ma nell'assunzione della responsabilità reciproca, si costituisce una comunità.

⁸ *Ibid.*, p. 197.

Non ogni forma associativa è comunità; infatti, possono prevalere gli aspetti psichici degli esseri umani e in questo caso si costituisce, secondo E. Stein, la massa, oppure può prevalere il controllo spirituale e, allora, assistiamo alla fondazione di una comunità, che richiede, però, sempre attenzione e vigilanza per essere mantenuta. È opportuno notare, come d'altra parte fa Husserl stesso, quando si riferisce all'“amore etico”, che il messaggio di Cristo è un sostegno straordinario per la fondazione di una comunità.⁹ Morale e religione trovano qui un'importante connessione, che cosa mi spinge ad amare un altro che rifiuto a livello psichico? Solo il grande esempio di qualcuno che lo ha già fatto e che mi indica la via per poterlo realizzare personalmente. La storia è piena di cristiani che hanno saputo imitare Cristo, ma anche di coloro che si definiscono tali solo per mantenere un'identità culturale.

Il concetto di comunità dovrebbe costituire l'ideale etico al quale fare riferimento per istituire relazioni umane interpersonali valide. La comunità è tale se non soffoca la personalità dei suoi membri, anzi favorisce il loro sviluppo armonico. E si possono definire comunità molte associazioni umane: oltre alla famiglia, la comunità d'amicizia, la comunità religiosa, la comunità di popolo, la comunità che è o dovrebbe essere a fondamento di uno Stato, come sottolinea E. Stein nella sua opera dedicata alla convivenza umana sotto il profilo politico, *Una ricerca sullo Stato*.¹⁰ C'è poi la grande comunità che è l'umanità, additata in modo esemplare e convincente nel messaggio di Gesù, che ha fatto scoprire, al di là degli egoismi personali sempre in agguato, l'apertura possibile verso tutti gli esseri umani. Il suo messaggio è stato recepito, per lo meno a livello teorico, da molti, ma appare sempre di nuovo la difficoltà di affermarlo teoricamente e realizzarlo praticamente. E questo ci rimanda al tema del male.

Alcuni aspetti della vita psichica, che di per sé non è né positiva né negativa, sono in fondo quelli che trascinano – per usare l'immagine che si trova nel *Fedro* platonico della cosiddetta «biga alata» – l'anima verso ciò che è negativo: negativo, perché non promuove le condizioni che rendono veramente umana la vita, e questo può essere riconosciuto da tutti coloro che valutano e giudicano correttamente, cioè che riescono a superare gli

⁹ Per un'analisi dell'amore etico in Husserl, rimando a A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, EMP, Padova 2005, Parte II, cap. I, § 3: *Cristo e il cristianesimo*.

¹⁰ E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993.

stretti confini del loro egoismo. Lotta perpetua dell'essere umano fra bene e male. Si tratta di una partita che si gioca a livello dello spirito: quando lo spirito segue gli impulsi che lo inducono a danneggiare qualcuno e disgregare la comunità, allora trionfa il male, quando, al contrario, riesce a "metter armonia", allora si può parlare di bene. L'insegnamento di Gesù corrobora e rafforza tutto ciò nel considerare beati coloro che operano per la pace. La cosa che stupisce, affascina e conforta è che l'insegnamento di Gesù è profondamente umano, ma potenzia attraverso la sua presenza, quindi attraverso la grazia, ciò che l'essere umano da solo non avrebbe sempre le forze di realizzare.

Tutto ciò ci fa sostenere che la vita morale è strettamente legata alla vita religiosa, la quale consente di dare senso ai legami, alle relazioni fra gli esseri umani, rafforzando la debolezza umana attraverso l'accettazione di qualcosa che viene da Altro. Questo è il caso emblematico della religione cristiana. Certamente il rapporto morale-religione è presente in tutte le esperienze religiose umane. Ciò che fa giudicare positivamente l'importanza della religione cristiana per la morale è, appunto, la constatazione secondo la quale nel messaggio di Gesù si trova una straordinaria valutazione dell'essere umano e straordinarie indicazioni per la promozione della vita umana in tutti i suoi aspetti, cosa che ne fa un *unicum* nella storia delle religioni.

Su questa base filosofica e religiosa è possibile, allora, impostare la questione delle relazioni umane come autentiche relazioni inter-personali, che spetta a ciascuno di noi di realizzare sul piano della prassi, nel nostro cammino esistenziale.

LES RELATIONS INTRA-TRINITAIRES ET LA RELATION DE L'HOMME À DIEU. PEUT-ON PARLER D'UNE *ANALOGIA RELATIONIS*?

VINCENT HOLZER

PATH 10 (2011) 49-73

1. Problématique. Personne et relation, une aporie métaphysique

Dans le sujet qui nous occupe, à savoir la possibilité de fonder une *analogia relationis* à partir de la théologie des relations intra-trinitaires, plusieurs niveaux doivent être soigneusement distingués. Nous avons fait le choix de distinguer trois registres, le registre métaphysique et l'aporie qu'il contient, le registre contemporain des recherches phénoménologiques, puis le registre christologique et économique et ses ressources mystiques et spirituelles. On pourrait estimer qu'une part de la théologie contemporaine se caractérise par son intempérance conceptuelle, tant elle cherche parfois à établir d'immédiates continuités entre ce qui relève de la résolution d'un problème d'ordre métaphysique et des propositions d'anthropologie théologique relatives à la vie théologale. Ce sont sans doute les notions de «relation» et de «périchorèse» qui ont subi le plus intensément ce phénomène d'immédiate dérivation, pour des usages qui relèvent tantôt de l'anthropologie théologique, tantôt de la vie mystique ou spirituelle. Si l'on peut établir que la notion de personne est analogique et qu'elle s'applique donc *en propre* à Dieu en raison de sa dignité ontologique, en est-il de même pour la notion de relation? A regarder les choses d'un peu près, l'on s'aperçoit que l'usage de la notion de relation s'accompagne d'un exhaussement «substantiel» qui ne saurait entrer dans la définition ou la détermination formelle

de la personne humaine. Saint Thomas n'a jamais dérogé à cette règle métaphysique, seule la notion de personne répond pleinement aux critères de la connaissance analogique. Il semble, à première vue, que la notion de relation ne puisse pas remplir un tel office et que, de Dieu, elle n'éclaire pas immédiatement la réalisation humaine de l'être-personne. Certes, Thomas parle bien d'un transfert de la notion de relation, de sa position de réalité accidentelle à sa forme divine de réalisation. Il y a donc possible analogie, mais analogie «résiduelle», dans la mesure où l'exhaussement substantiel de ladite notion constitue une forme de réalisation qui promeut une analogie fondée par en-haut, c'est-à-dire dans l'*Ipsum Esse Subsistens*. Dès lors, il s'avère téméraire d'affirmer que Saint Thomas donne à penser la relation comme «condition de possibilité du soi», ou de l'ipséité comme «essentielle transitivité du soi».¹

Pour comprendre le sérieux de l'aporie énoncée, il suffit de recourir au texte qui, dans la *Somme de Théologie*, semble à la fois vérifier la rigueur de l'aporie et cependant la relativiser dans la mesure où Saint-Thomas établit en effet une analogie entre les principes individuels de la personne humaine et les relations divines.² Si, dans un cas, les principes individuants de la personne sont cette «chair», ces «os», cette «âme», dans le second cas – c'est-à-dire en Dieu Trinité – il ne saurait y avoir de principes indivi-

¹ E. HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Puf, Paris 2007, p. 209. Pour Aristote une substance ne saurait être essentiellement relative: «Ce qui est en soi, la substance, possède une antériorité naturelle à la relation, laquelle est semblable à un rejeton et à un accident de l'être» (*Ethique à Nicomaque*, I, 1086 a 20, Vrin, Paris 1997, tr. de J. TRICOT; *Organon*, I, 8 a, 12-35; *Metaph.* 1020 B 25 - 1021 a 11).

² «En effet, la personne en général signifie, comme on l'a dit, la substance individuelle de nature raisonnable. Or, l'individu est ce qui est indivis en soi et distinct des autres. Par conséquent la personne, dans une nature quelconque, signifie ce qui est distinct en cette nature là. Ainsi, dans la nature humaine, elle signifie ces chairs, ces os et cette âme qui sont les principes individuants de l'homme. S'il est vrai que ces éléments n'entrent pas dans la définition de la personne, ils entrent bien dans la signification de la "personne humaine". Or, en Dieu, nous l'avons dit, il n'y a de distinction qu'à raison des relations d'origine. D'autre part, la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet; elle est l'essence divine elle-même; par suite, elle est subsistante au même titre que l'essence divine. De même donc que la déité est Dieu, de même aussi la paternité divine est Dieu le Père, c'est-à-dire une Personne divine. Ainsi, la "Personne divine" signifie la relation en tant que subsistante: autrement dit, elle signifie la relation par manière de substance – c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine (bien que ce qui subsiste en la nature divine ne soit autre chose que la nature divine)», *S.Th.*, Ia, Q. 28, a. 4, *resp.*

duants propres aux personnes dénombrées, ni, bien entendu, de différences accidentelles. Dans ce cas, est-il légitime de parler d'une analogie entre les principes individuels de la personne humaine et les relations d'origine? Si analogie il y a, elle n'indique pas comment il est possible de penser aussi en l'homme une individuation essentielle liée à une relation substantielle. Pourtant, Saint Thomas a bien établi une analogie entre la distinction des personnes en Dieu et la pluralité des créatures.³ C'est sans doute par cette voie que l'on peut d'abord poser une forme d'analogie entre l'être relationnel de la personne divine et la personne humaine créée à l'image de Dieu. Pour éclairer le rapport entre les relations intra-trinitaires et la relation de l'homme à Dieu, il convient d'explorer le rapport entre Trinité et création. Être soi (ipséité) ne saurait se réduire à un *état* métaphysiquement défini selon une pure détermination formelle (sujet singulier d'une nature déterminée et individuée par sa matière), mais aussi à un «mouvement», une «relation», ou le soi n'est pas uniquement antérieur à ses actes. Penser dans les termes d'une création finalisée «vers» (*eis*) le Christ (Ep 1,10; Col 1,16) constitue la voie par laquelle il est possible de relier les niveaux métaphysique, théologique et mystique. Théologiquement, cela signifie que le Père, dans la génération du Fils, ne s'exprime pas seulement lui-même, mais en même temps toute sa puissance créatrice. Il n'est pas seulement pouvoir de se dire, mais aussi pouvoir de se donner et d'assigner la créature à une disposition vocationnelle qui peut et doit entrer dans toute tâche de personnalisation.

2. La personne comme relation: y-a-t-il une *analogia relationis*?

Avant d'explorer plus avant le rapport entre Trinité et création comme fondement d'une *analogia relationis*, il convient de ne pas méconnaître une difficulté propre à l'usage de la catégorie de relation. Une aporie métaphysique semble nous contraindre à ne pas trop vite user de la notion de relation, tel un concept magique capable de fournir les bases d'une *analogia relationis*. Il ne faut pas atténuer la difficulté que représente pour l'expression

³ «C'est de la procession des Personnes divines distinctes qu'est causée toute procession et multiplication des créatures», *Sent.*, I, dist. 26, Q. 2, a. 2, ad 2m; «[...] L'*exitus* des Personnes dans l'unité de l'essence est la cause de l'*exitus* des créatures dans la différence de l'essence», *Sent.* I, dist. 2, div. Textus.

de la foi trinitaire en la distinction des personnes, l'usage de la notion de relation, si l'on s'en tient à sa stricte définition aristotélicienne, «rejeton» et «accident» de l'être selon l'*Ethique à Nicomaque*. L'expression thomasienne d'une fidélité implicite à cette définition se rencontre dans la qualification de celle-ci comme *ens debilissimum*. L'aporie que nous venons de mettre en lumière remonte emblématiquement à Boèce. Auteur de nombreux ouvrages, traducteur d'Aristote, il diffuse la pensée du Stagirite en traduisant les *Catégories*, les *Premiers et Seconds Analytiques*, les *Arguments sophistiques et topiques*. Il est, dans et pour le monde latin, l'inventeur d'une langue théologique procédant aux transcriptions latines de la terminologie grecque et des distinctions qu'elle a élaborées, ainsi la non-synonymie des termes «substance», «subsistance», «hypostase», «personne». Pour Boèce, la foi chrétienne achève et réalise la «primauté des règles universelles sur la base desquelles l'autorité de cette même religion devient claire à l'intelligence».⁴ Le christianisme est la vraie Sagesse, la «véritable philosophie».

C'est en matière de doctrine trinitaire que l'influence de Boèce est probablement la plus importante. Non seulement Boèce y traite *ex professo* des questions relatives à l'unité de la Trinité, mais aussi des questions épistémologiques relatives à la distinction des disciplines philosophique et théologique. Thomas d'Aquin héritera directement des distinctions opérées par Boèce. Les distinctions de la scolastique médiévale lui sont imputables: la distinction de l'individu par rapport aux accidents, la distinction entre nature et personne, entre genre et espèce. Il argumente certes à partir des Écritures, mais change volontiers de registre en faisant usage de notions philosophiques courantes parmi les néoplatoniciens, notions qu'il trouvait en particulier dans les *Sentences* de Porphyre⁵. Mais c'est surtout, comme nous l'avons relevé précédemment, le dogme trinitaire et christologique qui se voit éclairé à partir de catégories nouvelles, puisées précisément dans les *Sentences* de Porphyre. Combattant l'erreur d'Eutychès, selon lequel l'humanité du Christ aurait été immédiatement «absorbée» par une action hégémonique de la divinité, Boèce énonce un principe porphyrien selon lequel «tout ne peut se changer et être transmué en tout»,⁶ principe énoncé selon une forme différente dans le *De Trinitate*:

⁴ BOÈCE, *Opuscula Sacra. De Trinitate*, I, éd. H. MERLE, Cerf, Paris 1991.

⁵ E. LAMBEREZ (éd.), *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Teubner, Leipzig 1975.

⁶ BOÈCE, *Contra Eutychen et Nestorium*, Op. VI.

«Il y a là une vérité profonde de cette règle qui veut que chez les incorporels les distinctions se fassent en vertu de leurs différences, et non en vertu des lieux».

L'argumentation de Boèce est la suivante: il n'y a pas de rapports entre le corporel et l'incorporel. Il n'y en a pas non plus entre les incorporels, et, s'il y a des rapports entre les corporels, c'est à condition qu'ils aient une *matière* sous-jacente commune, qu'ils puissent agir l'un sur l'autre ou pâtir l'un par l'autre, et ce, dans des limites moyennes. Ayant posé ce principe, il affirme, dans le cas du Christ, que le corps de ce dernier n'a pas pu être changé en Dieu qui est un incorporel et que son âme, incorporelle, ne peut pas non plus devenir un autre incorporel. L'erreur d'Eutychès est ainsi rapportée:

«Il nous faut maintenant en venir à Eutychès qui, égaré loin des traces laissées par les anciens Pères, a couru vers l'erreur opposée. Il affirme que, loin de croire qu'il y aurait dans le Christ deux personnes, il ne faut même pas lui reconnaître une double nature, car l'homme a été si bien assumé par la divinité que, son action étant parfaite avec Dieu, la nature humaine en lui n'a pu se maintenir [...] Eutychès dit qu'il croit à l'existence de deux natures en Christ avant l'union, et d'une seule après l'union».⁷

La règle énoncée précédemment régit les incorporels, règle selon laquelle il y a impossibilité de transformation d'une substance corporelle en une substance incorporelle, aussi bien que l'échange des formes incorporelles entre elles (Dieu, l'âme). Ce principe sera précieux en doctrine trinitaire.

L'influence de Boèce est déjà perceptible dans la formule dogmatique de Constantinople II, formule qui vise à clarifier, sur le plan trinitaire, la légitimité des transcriptions latines que la langue cappadocienne grecque avait déjà forgée. Boèce est sans doute le premier des scolastiques,⁸ bien que la théologie byzantine ait déjà développé une méthode comparable à celle

⁷ BOÈCE, *Opuscula Sacra* V (cit.).

⁸ Selon Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*), le terme *scholasticus* a d'abord revêtu un sens rhétorique et pédagogique. Il désigne l'étudiant qui apprend à poser une question déterminée par les circonstances. *Scholasticus*, dans la période carolingienne (latin post-classique), semble recouvrir trois sens. Le 1^{er} conserve sa signification première de «lettré»; le 2^{ème} évoque la logique, la bonne organisation de la pensée, une «argumentation rigoureuse et précise» (*scholastica et acutissima argumentatio*); en lien avec cette 2^{ème} signification, on peut établir un 3^{ème} sens au terme scolastique, celui de «disputes» ou de dé-

de Boèce. On a pu parler, à ce sujet, d'une «scolastique byzantine», développée notamment dans le cadre des écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie. Comment pourrait-on expliquer la terminologie dont use le Concile de Chalcédoine sans l'influence d'une conceptualité qui présuppose l'intégration de l'organon catégoriel grec? En outre, alors qu'il est président du Sénat en 522, Boèce réfute les principales thèses de l'arianisme, nées après le Concile de Nicée de 325. Là encore, il use des catégories d'Aristote et ouvre la voie latine de la transposition possible de ces catégories, moyennant le principe selon lequel tout transfert en Dieu exige que l'on accorde auxdites catégories un statut transcendant. Les catégories transposées sont dès lors les suivantes: la substance, la qualité et la quantité. Dieu est l'être en soi, il est absolument ce qu'il est, sa qualité de «juste» est identique à sa substance, sa quantité de «grandeur» l'est aussi.

Ces trois seules catégories, le bien au premier chef, sont en lui des attributs substantiels. Boèce va cependant introduire, à la suite des Cappadociens et d'Augustin, la catégorie de *relation*, catégorie difficilement transposable, recensé comme un «accident» de la substance. La relation, le relatif n'est pas lié à la substance. Ainsi, si je supprime dans la relation du maître à l'esclave l'un des termes, l'autre disparaît du fait même. Si je me mets à droite ou à gauche de quelqu'un, je modifie certes son rapport de lui à moi, mais non son être même. Le problème trinitaire auquel est confronté Boèce est évidemment classique: la répétition des unités ne crée pas de différence substantielle dans leur essence. Il n'y a pas trois dieux en Dieu, mais un seul Dieu et une seule essence. Il faut rappeler le principe selon lequel l'immuable ne peut devenir changeant. Ainsi, «les incorporels ne sont pas dans un lieu».⁹ Boèce s'appuie dès lors sur les lois concernant les incorporels pour montrer que les personnes divines du Père, du Fils et du Saint-Esprit ont bien une certaine différence entre elles, mais cette différence n'entraîne pas – ce qui serait le cas dans les choses corporelles – une pluralité spatiale, une différence essentielle. Il s'agit plutôt d'un jeu de rapports dans une essence numériquement une:

«Il y a là, en effet, une vérité profonde de cette règle qui veut que chez les incorporels les distinctions se fassent en vertu de leurs différences, et non en

bats d'écoles, les *contentiosas quaestiones* (*contentiosas scholasticorum quaestiones*). Au 13^{ème} siècle, le terme désigne l'organisation du savoir théologique et philosophique.

⁹ BOÈCE, *De Hebdomadibus*, I, éd. H. MERLE, Cerf, Paris 1991.

vertu des lieux [...] Puisque aucune relation ne peut se reporter à elle-même, vu qu'elle est en elle-même une attribution dépourvue en tant que telle de relation, la multiplicité de la Trinité est le résultat du fait qu'il y a attribution de relation, mais l'unité a été préservée du fait qu'il n'y a aucune différence soit de substance, soit d'activité, soit, en général, de toute attribution se disant par rapport à elle-même. Ainsi donc, la substance maintient l'unité, la relation multiplie la Trinité (*multiplicat Trinitatem*) [...]».¹⁰

La relation accomplit ici parfaitement son office, en vertu de la loi qui prévaut dans les rapports entre incorporels, si bien qu'appliquée à l'homme elle demeure difficilement conceptualisable et ne saurait valoir comme réalité analogique, si l'on admet que l'analogie n'a de valeur que si elle transpose des perfections que Dieu réalise en tant qu'il est leur principe transcendant.

3. Comment sortir de l'aporie?

Pour sortir de cette «aporie», nous nous proposons précisément de donner à l'*analogia relationis* un premier fondement dans le rapport entre Trinité et création, en nous rappelant que «la liberté de Dieu ne s'exerce que dans l'amour qui engendre».¹¹ Rappelons d'abord que pour Thomas d'Aquin, la relation n'est pas un subterfuge ou un artifice conceptuel venant se substituer à celui de substance. La notion de relation est précisément ce qui doit permettre d'élucider la subsistance propre de la personne, autrement dit le mode d'être de la substance existant par soi. Puisque la relation extatique est la personne même, cette dernière cesse d'être l'une des modalités de la substance, le Père, le Fils et l'Esprit n'étant pas d'abord une même substance qui se diviserait en trois sujets. Chaque Personne divine est un sujet subsistant distinct d'une autre Personne par une relation d'origine. Puisque l'individuation de la personne advient par la relation d'origine communiquant l'indivisibilité de l'essence, il est possible d'affirmer que la relation divine «tient à la fois en soi la perfection de la substance et celle de la relation».¹² Un texte de Thomas, tiré de la *Somme de Théologie*, ne

¹⁰ BOËCE, *Opuscula Sacra. De Trinitate*, V, VI (cit.).

¹¹ F.X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1987, p. 179.

¹² HOUSSET, *La vocation de la personne*, cit., p. 182.

peut que provoquer l'étonnement, tant la mutation ou la création conceptuelle à laquelle il procède semble à la fois paradoxale et inédite.

«[...] Le nom de personne signifie directement (*in recto*) la relation, et indirectement (*in obliquo*) l'essence: la relation non en tant que relation, mais en tant qu'elle signifie par mode d'hypostase (*non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significat per modum hypostasis*) [...] Le mot de personne se dit pour soi (*a se*), et non relativement (*ad alterum*), parce qu'il signifie la relation, non par mode de relation, mais par mode de substance qui est l'hypostase».¹³

Ce texte pose d'inextricables problèmes d'interprétation. A son sujet, il est sans doute possible de tenir l'interprétation suivante. La relation n'est pas dans la personne, elle est encore moins entre les personnes, mais elle est constitutive de la personne et définit son être-pour-soi. Il ne suffit pas de dire, pour être fidèle à Thomas d'Aquin, que la personne signifie la relation per *modum substantiae sive hypostasis*, il faut y ajouter la clause négative *non tamen relationem in quantum est relatio* (la relation non en tant que relation), clause par deux fois répétées. J'y vois une volonté expresse de sortir la notion de relation de sa position de faiblesse ontologique, de la déloger de cette forme d'exténuation ontologique. Il y a donc une forme «héritée» de la notion de relation qui semble ne plus convenir, ou qui doit être transformée. Il existe, entre beaucoup d'autres, une affirmation de Saint Thomas qui peut constituer un *crux interpretum*:

«C'est pourquoi, si l'on fait abstraction de la relation, à proprement parler rien ne demeure, ni l'absolu, ni le relatif, ni l'hypostase, ni l'essence».¹⁴

¹³ *Summa Theologiae*, Ia, Q. 29, a. 4.

¹⁴ I *Sent.*, d. 26, Q. 1, a. 2: «Unde, abstracta relatione propria loquendo nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia». Nous n'avons guère pu entrer dans les subtilités propres à la conception de l'Aquinat. Il eût été intéressant de mettre en perspective les positions de Saint Bonaventure et, antérieurement, celles tenues par Saint Anselme. Un article récent s'y consacre. L. SOLIGNAC, *Les personnes selon Saint Bonaventure*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 94 (2010/3) 451-479. Je retiens deux points de cette étude, précédée par celle de K. TRÉGO, *L'interrogation éthique dans l'œuvre de S. Anselme*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 94 (2010/3) 421-449. Chez Anselme, on assiste à une sorte d'inversion des rapports, en ce sens qu'il n'est pas d'abord requis que toute personne présuppose une substance qui lui permet d'être. Le rapport «substance - personne» s'inverse, de telle sorte que c'est la personne qui permet de signaler la substance. La personne «désigne un être qui est d'abord un agent. La personne est, et se détache de la nature, en agissant. Si la "collection de propriétés" caractérise la

Dès lors, est-il possible de poser une analogie entre les principes individuels de la personne humaine et les relations d'origine en Dieu?

Une première voie peut être ouverte en ce sens. En maintenant fermement que la personne n'est pas l'essence, mais le supôt possédant l'essence, il est possible d'établir un lien entre cette non-coïncidence et l'événement des relations intra-trinitaires qui fonde notre être-donné, notre être se recevant d'un autre. La différence entre l'être et l'essence, polarité propre aux réalités créées, ne doit pas en rester à une conception purement abstraite, voire négative de cette non-coïncidence. Comment peut-on définir la «distinction réelle» et est-il légitime de la comprendre comme l'expression de l'*imago Trinitatis*?

«En Dieu, chaque hypostase n'est elle-même que si elle laisse être les autres dans la même essence concrète, et cela précisément (...) dans une attitude d'acceptation (*Bejahung*) et de gratitude (*Verdankung*) infinies, aussi bien à l'égard de l'être-soi que de l'être-autre (...)».¹⁵

Sur le plan créé, aucune essence concrète ne peut être identiquement sa participation à l'être, dans la mesure où sa détermination comme essence ne peut se conférer l'*esse*. Ainsi définie, la *compositio realis*¹⁶ se réalise

personne en lui faisant accéder à l'individualité, les actions contribuent à l'émergence de la personne. En insistant sur les propriétés, Anselme ne s'attache pas tant à l'accidentel, qu'il ne reconnaît l'importance des actions», p. 444. Il est vrai que Thomas poursuivra cette ligne par l'affirmation première de la dignité de la personne comme *dominium sui actus*: «Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis», *Summa Theologiae*, Ia, Q. 29, a. 1, resp.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, p. 65.

¹⁶ H.U. von Balthasar a proposé une interprétation trinitaire de la distinction réelle: «[...] Chaque essence (*essentia*) limitée participe de la réalité (*actus essendi*), mais aucune n'est identique à l'être, et toutes les essences limitées prises ensemble ne saurait l'épuiser. Depuis Thomas d'Aquin, ce mystère est désigné par le terme de "distinction réelle". Or, cette constitution d'être spécifiquement créée (*spezifisch kreatürliche Seinsverfassung*) a manifestement quelque chose à voir avec la différence en Dieu, entre l'essence identiquement commune aux Personnes et les caractères distinctifs de ces dernières, même si la distinction réelle (*Realdistinktion*) caractérise le créé en son irréductible altérité par rapport à Dieu [...]», *ibid.*, pp. 59-60.

et se prolonge positivement dans le fait qu'en l'homme, la personne est ce qui s'ajoute à la nature, *telle une manière propre d'accomplir son essence*. La personne est donc moins établie dans un «état» que dans ses actes, actes que l'on déclinera jusque dans les structures de socialité. C'est pourquoi la singularité humaine n'est pas une simple limitation. Elle est l'expression de l'être-donné-à-soi de la personne en cette différence métaphysique première qui veut qu'en l'homme l'individualité demeure ce qui s'ajoute à la substance. «Être sujet d'accidents, être individué par la matière, penser de façon discursive ne peuvent recevoir leur véritable sens en l'homme qu'à partir de l'acte d'être de la personne, c'est-à-dire par analogie avec Dieu»,¹⁷ la personne comme réalité d'unification et de déploiement des puissances. Pour Thomas, l'individualité de la personne se caractérise, dans le cas des substances rationnelles, par le fait qu'elles agissent par elles-mêmes, si bien que l'action demeure une détermination fondamentale de la personne.

En établissant cette analogie, il n'est pas question d'affirmer que la substance ou la nature possédée en commun par les Personnes divines se comporte comme l'être participé par les essences finies. En revanche, il est possible de manifester que «l'être donné aux essences finies possède une fluidité (*Flüssigkeit*) et une transativité (*Übergänglichkeit*) qui trouve sa première position (*Stehen*) dans les essences»¹⁸ qui se doivent à la bonté divine les posant dans «l'émanation de tout l'être à partir de l'être universel».¹⁹ Un théologien comme H.U. von Balthasar semble avoir aperçu ce point avec une acuité peu égalée, si ce n'est dans celle de ses inspireurs immédiats, G. Siewerth, F. Ulrich ou encore C. Kaliba. Cette différence première vient à expression dans la personne comme réalisation plénière de l'essence, comme mode plénier de son accomplissement. En cette réalisation, la personne ne fait qu'actuer ou réaliser pour elle-même ce qu'elle reçoit dans l'être, si bien que la personne métaphysique est la réalisation maximale de l'être comme don, sous les modes fondamentaux de l'individualité, de la substantialité et de la rationabilité (*subsistens in natura intellectuali*). La personne n'est pas un simple suppôt de relations accidentelles; elle ne se réduit pas à un nœud de relations. Elle est une réalité unificatrice, fondamentement de son caractère essentiellement extatique. Comme le fit remarquer

¹⁷ HOUSSET, *La vocation de la personne*, cit., p. 197.

¹⁸ VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, cit., p. 66.

¹⁹ *Summa Theologiae*, Ia, Q. 45, a. 4, ad 1m.

récemment F. Ocariz, chaque créature entretient une relation fondamentale à Dieu, que Thomas nomme une *creatio passive sumpta*, relation d'origine, de dépendance dans l'être et de «finalisation intrinsèque».²⁰ Cette relation est fondée sur l'acte d'être qui ne saurait être recueilli en lui-même, il n'est pas lui-même un *habens esse*.

Peut-on transcrire les potentialités de cette *analogia relationis* sur un plan christologique et économique? L'engendrement du Fils qui est à l'origine de la création en est aussi l'avenir: «Tout est créé vers (*eis*) lui» (Col 1,16), si bien que le monde n'existe «qu'en cette attraction créatrice vers le Fils, il est créé par appel: "(Dieu) appelle à l'existence ce qui n'est pas" (Rm 4,17). L'acte créateur fait déjà penser à la "vocation" chrétienne, où les fidèles sont "appelés à la communion du Fils" en son Jour (1Co 1,9), en sa naissance de plénitude: ils sont "saints par appel" (Rm 1,7; 1Co 1,2)».²¹ H.U. von Balthasar a donné à l'*analogia relationis*, fondée dans le rapport entre Trinité et création, une expression parfaite:

«Nous sommes par notre être créé essentiellement prêts pour notre rencontre avec le Fils (*Wir sind durch unser Geschaffensein bereits wesenhafat zum Sohn unterwegs*)».²²

²⁰ F. OCARIZ, *Metafisica della persona et mistero di Cristo*, in «PATH» 9 (2010/1) 81.

²¹ DURRWELL, *Le Père*, cit., pp. 117-118. «Née de Dieu en sa paternité, la création est filiale, le Père de l'Unique est "le Père de tous" (Ep 4,6). De chacun il fait un fils, non seulement par adoption, mais par création: l'homme est un fils du fait de son être humain», p. 121.

²² VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, cit., p. 70. L'expression est attribuée à A. von Speyr. Elle est issue de son commentaire de l'évangile de Jean, Bd II. «Das Wort, das Gott spricht, um die Schöpfung werden zu lassen, liegt beschlossen im Wort, das er seit ewig spricht und das seit ewig als sein Sohn vor ihn hintritt ... Das Erschaffene ist dem Gezeugten nicht fremd. Und weil Gezeugtsein und Geschaffensein im menschgewordenen Sohn eine Einheit werden wird, ist die geschaffene Welt gleichsam zurückgeholt in die Zeugung hinein», A. VON SPEYR, *Das Licht und die Bilder*, in VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, cit., p. 70. «La parole que Dieu prononce pour laisser le monde advenir repose cachée dans le Verbe qu'il prononce de toute éternité, et qui de toute éternité se pose devant lui comme son Fils (...) Ce qui est créé n'est pas étranger à ce qui est engendré. Et parce que ce qui est engendré et ce qui est créé deviendra une unité dans le Fils incarné, le monde créé est pour ainsi dire assumé dans la génération». H.U. von Balthasar est ici, non seulement très proche d'A. von Speyr, mais il en reçoit les formulations les plus denses: «Toute la création porte en elle les vestiges (*Vorzeichen*) du Fils, toutes les choses tendent vers lui, et tout est maintenu rassemblé par lui dans son royaume, non pas tel un agrégat de choses extérieurement maintenues ensemble, mais selon un accord libre et volontaire. Dans une obéissance qui provient elle-même à l'obéissance du Fils», A. VON SPEYR, *1 Korinther* (C 506), in VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, cit., p. 70.

Ainsi, ce qui est créé ne saurait être étranger à ce qui est engendré, si bien que dans le Fils, en sa personne humano-divine, génération et création deviendront une unité. «Dans le libre plan divin, la *processio*, dans laquelle est contenue la *creatio*, est prévue pour s'achever en *missio*». ²³ L'appel créateur a pour terme «la communion avec le Fils, Notre-Seigneur» (1Co 1,9).

Ainsi, il ne me paraît pas judicieux de traiter la relation pour elle-même. Elle implique nécessairement des réalités à mettre en rapport. Elle ne peut éclairer une situation anthropologique que si elle s'enracine dans des réalités qui ne se réduisent pas à de pures connexions systémiques. Ce que nous apprend la théologie trinitaire, c'est précisément que la relation est subsistante et qu'elle ne saurait valoir comme pure relation, à moins d'aboutir à une forme d'exténuation de la personne comme singularité et comme projet. Dans la philosophie phénoménologique contemporaine, qui nous occupera un court instant, l'on sait que l'individuation la plus radicale ne peut plus être pensée sous le mode de la substantialité, mais de la temporalité extatique, de telle sorte – et ce fut le sens du projet heideggérien – que la confusion entre le mode d'être de l'existant (*Dasein*) et de l'objet fût levée. M. Heidegger n'accorde aucune importance au concept de personne, dans la mesure où il est reconduit à une définition de type ontique comme substance individuelle. Le *Dasein*, dont la réalité la plus propre est d'exister, ne saurait être ni assimilé, ni dérivé du sens traditionnel d'*existentia*. Pour lever toute équivoque, Heidegger choisit de distinguer entre l'acception traditionnelle d'*existentia*, traduite par «être-là-devant», et la détermination d'être propre au *Dasein*, signifiée par le terme *existence*:

«Les deux modes d'être que sont la propriété (*Eigentlichkeit*) et l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) – ces expressions sont des choix terminologiques à prendre au pied de la lettre – se fondent en ce que le *Dasein* se détermine principalement par l'être-chaque-fois-à-moi (*Jemeinigkeit*). L'impropriété (*Uneigentlichkeit*) ne signifie pourtant pas une forme de moindre être [...] Au contraire, l'impropriété peut déterminer le *Dasein* dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir». ²⁴

²³ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, cit., p. 70.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Gallimard, Paris 1986, § 9, p. 74, p. 43 de l'édition allemande de *Sein und Zeit*.

Sous ce vocabulaire, le statut ontique de la personne semble inadéquat à l'intelligence prospective du *Dasein* et à ses modes propres d'autoréalisation. Mais la théologie peut-elle ainsi et si facilement se laisser enfermer dans une représentation ontique de la personne? Son approche de l'ipséité est-elle irréductible à ce que la phénoménologie contemporaine lui assigne en termes de temporalité et d'historicisation?

4. L'approche phénoménologique de l'ipséité: temporalité et historicisation

Dans la situation qui est la nôtre, la question est de savoir si le phénomène contemporain d'immédiate transposition des notions est légitime et si, par voie de conséquence, des recherches philosophiques contemporaines autorisent – dans le respect de l'autonomie des champs de recherches – des transformations susceptibles d'enrichir l'intelligence théologique de notions métaphysiques. Tout en recevant la richesse spéculative qui caractérise au premier chef la tradition théologique médiévale, nombre de théologiens contemporains semblent insatisfaits dès lors que ladite métaphysique semble avoir définitivement délimité les usages d'une notion dont le caractère substantiel ou essentiel ne s'applique proprement qu'à Dieu. Certes, il ne s'agit pas d'estimer que ce qui relève, non pas à proprement parler d'une mutation mais d'une création – poser que la *relation extatique* est la personne même –, pourrait être abandonné ou négligé, mais plutôt d'observer la trajectoire ou la postérité spéculative et phénoménologique d'une telle découverte et d'en manifester les nouvelles virtualités, tant en théologie qu'en philosophie. *Ces voies nouvelles ne viennent pas contredire la voie métaphysique, mais l'enrichir sous le mode de la complémentarité plus que de l'achèvement.* On eût peut-être aimé que Thomas d'Aquin use, *in recto*, de la notion de relation pour signifier la dimension essentielle de l'être-personne en sa forme humaine de réalisation. S'il l'eût fait, nous aurions été dans une forme de grossier anthropomorphisme. Je le disais précédemment. *L'analogia relationis* est fondée par en-haut. Au lieu de se morfondre, il est plus utile de vérifier comment la doctrine des relations subsistantes a marqué l'approche phénoménologique de la notion de personne. De ce point de vue, l'approche phénoménologique de la notion de «personne», telle qu'elle fut développée par E. Husserl notamment, ne constitue pas une alternative à l'approche métaphysique. Elle se situerait même plutôt en-deçà des prétentions de celle-ci. C'est là un trait de la

pensée philosophique contemporaine qui est par trop inaperçu. Loin de se donner sous la forme d'un savoir de la totalité, la phénoménologie, tant husserlienne que heideggérienne, veut se situer en amont d'une science des étants, autrement dit franchir un seuil qui nous ramène au commencement de la pensée, illusion ou nécessité comme le rappelle E. Lévinas: «Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être».²⁵ L'on sait que Husserl et Heidegger ont donné à ce retournement, à cette rétroversion, une force inégalée, quoique profondément divergente.²⁶ Je ne veux pas m'y appesantir, sinon pour manifester que l'ontologie – mais ici le mot est trompeur – loin d'être abandonnée subit un renouveau inattendu qu'Emmanuel Lévinas a caractérisé de manière pénétrante:

«Le renouveau de l'ontologie dans la philosophie contemporaine n'a plus rien de commun avec le réalisme. La recherche ne suppose pas une affirmation du monde extérieur et de son primat par rapport à la connaissance. Elle affirme que le fait essentiel de la spiritualité humaine ne réside pas dans notre relation avec les choses qui composent le monde, mais est déterminée par une relation qui, de par notre existence, nous entretenons d'ores et déjà avec le fait même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait».²⁷

C'est dans ce contact primordial que la réduction phénoménologique de Husserl, l'*epochè*, trouve sa signification.

«Elle réside dans la séparation qu'elle marque entre la destinée de l'homme dans le monde où il y a toujours des objets donnés comme des êtres et des œuvres à accomplir – et la possibilité de suspendre cette "thèse de l'attitude naturelle", de commencer une réflexion philosophique proprement dite [...] Ce n'est pas dans le monde que nous pouvons dire le monde».²⁸

C'est précisément dans cet acte de suspension et de séparation que Husserl retrouve la dimension essentiellement extatique de la personne ou ce que l'on pourrait appeler l'essentielle transitivité du soi, en y incluant les

²⁵ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1990, p. 26.

²⁶ Sur la relation de M. Heidegger à E. Husserl, la littérature est trop abondante pour que l'on puisse offrir ici une indication suffisante des monographies à consulter. Pourtant, si je devais retenir un texte parmi tant d'autres, je n'hésiterai pas à mentionner le texte de haute tenue et d'admirable écriture signé par Beaufret et paru dans le troisième volume consacré à son dialogue avec Heidegger: J. BEAUFRET, *Husserl et Heidegger*, in ID., *Dialogue avec Heidegger*, 3 voll., Paris, Éditions de Minuit, 1974.

²⁷ LÉVINAS, *De l'existence*, cit., pp. 18-19.

²⁸ *Ibid.*, p. 64.

dimensions constitutives de la temporalité et de l'histoire. *L'ego* de Husserl constitue le temps qui lui-même le constitue: «*L'être suprême (Übersein)* de *l'ego* n'est lui-même rien d'autre qu'une activité constituante et originellement fluante de constitution». ²⁹ Tout en recueillant la conception kantienne de la subjectivité comme pouvoir de synthèse, Husserl opère un élargissement auquel Kant n'aurait jamais osé procéder. La personne n'est pas le pur sujet autolégislateur, mais aussi et plus originairement le sujet «autotemporalisant», autrement dit «l'homme ne devient une personne que dans cette temporalisation et historicisation actives et passives, qui consistent à aller de la maîtrise du passé à la maîtrise de la fin et à ainsi transformer l'héritage temporel et historique en mission [...] Husserl rompt définitivement avec la détermination de la personne comme substance pour la penser comme capacité et processus». ³⁰ Cette attention primaire à la donnée sensorielle de temps permet à Husserl de rompre également avec une construction purement intellectuelle ou «psychologiste» du temps, en retenant la leçon augustinienne selon laquelle le temps est une présence à soi sous les modes fondamentaux du passé, du présent et du futur, si bien que *l'ego*, ou ce que Husserl appelle le «je éternel», est une *vie constituante* par quoi tout reçoit son unité. Autrement dit, sans nier l'existence d'un temps «objectif» ou cosmique, Husserl oriente plutôt notre conception du temps de telle sorte que nous ne nous comprenons plus comme *dans* le temps mais *comme* temps, si bien que le temps n'est plus simplement la condition de possibilité du donné, mais il est la subjectivité elle-même dans son pouvoir de synthèse:

«Le je transcendantal est ainsi un je qui s'apparaît à lui-même en tant que vie transcendantale, c'est-à-dire un pouvoir infini de temporalisation de soi et du monde, qui pourra aussi prendre le sens d'une tâche infinie d'unification de soi et du monde». ³¹

Transformer l'héritage temporel et historique en mission, tel est le nouvel élargissement auquel Husserl soumet la vie intentionnelle, si bien que

²⁹ E. HUSSERL, *Hua XV*, appendice XLI, 1932 ou 1933, p. 126 [182], cité et commenté par HOUSSET, *La vocation de la personne*, cit., p. 356. Nous suivons et nous nous inspirons des analyses fouillées et documentées qu'Emmanuel Housset a consacrées à la conception husserlienne de la personne.

³⁰ HOUSSET, *La vocation de la personne*, cit., p. 322.

³¹ *Ibid.*, p. pp. 355-356.

la vérité de l'être-personne ne saurait être disjointe de toutes les situations concrètes par lesquelles nous tendons à manifester «la rationalité du monde historique avec la téléologie qui lui appartient».³² E. Housset a donné à ces analyses husserliennes des interprétations d'une grande profondeur. Si l'histoire est intégrée à la vie intentionnelle de la conscience, elle ne l'est pas sous la forme d'un corrélat purement objectif, mais comme expression immédiate de l'intersubjectivité. La «personne transcendante» n'a pas seulement une histoire, elle n'est pas non plus seulement conscience d'une «connexion générative», mais «conscience d'être une étape de toute l'histoire dans la conscience d'un *telos*».³³ Husserl ne réduit pas la personne aux aléas de sa constitution historique ou sociale. En revanche, tout en affirmant que le soi-même est l'essence du sujet, il tente de ne pas séparer ipséité et historicisation. En christianisme, on ne saurait séparer réalité substantielle et finalité vocationnelle.

5. Les voies nouvelles de la théologie: une certaine lecture de l'axiome trinitaire de Karl Rahner

La voie qui consiste à accéder à l'ontologie par le biais de la mission historique fut empruntée par la théologie. La théologie dispose à ce sujet d'une voie royale, celle que dessine la vie historique de Jésus, Verbe devenu chair. Il n'est pas erroné d'affirmer que la reconquête contemporaine d'une ontologie fut aussi et très largement rendue possible par la théologie, une ontologie soucieuse de ne pas séparer temps et éternité, être et devenir, repos et mouvement, ontologie et histoire, articulations qui précisément vont provoquer une relecture de la pensée médiévale et de ses cristallisations conceptuelles les plus fondamentales en matière de théologie trinitaire. La question de la participation de la créature à la vie trinitaire est habituellement traitée à partir des missions des personnes divines dont le fruit invisible est donné par la grâce sanctifiante que produit le don de l'Esprit, fondement de la grâce créée. En revanche, la question de la participation à la vie trinitaire fut rarement envisagée sous l'aspect des *relations*

³² *Ibid.*, p. 376.

³³ *Ibid.*, p. 374.

intra-trinitaires comme source permanente et actuelle de la vie théologique.³⁴ Tel est le jugement que porte notamment le théologien H.U. von Balthasar:

«Il ne suffit donc pas de décrire la vie de la grâce sous forme de *présence* (*Gegenwart*) et d'*habitation* (*Einwohnung*) particulière des personnes du Fils et de l'Esprit envoyés par le Père dans les âmes des justes; cette habitation a pour but de faire participer l'homme aux relations des Personnes (*an der Beziehungen der Personen teilnehmen zu lassen*) – qui sont purement et simplement des relations (*die ja ganz und gar Beziehungen sind*)».³⁵

Le théologien de Lucerne semble aller plus loin que les thèses qui ont prévalu dans les premières décennies du 20^{ème} siècle chez des théologiens comme A. Gardeil ou, dans une moindre mesure, P. Galtier. Mais il faut bien avouer que l'insatisfaction manifestée par le théologien de Lucerne ne nous éclaire guère sur ses intentions précises et sur les modes concrets de réalisation de cette participation aux *relations* des Personnes. Manifestement, il veut donner à la doctrine des relations subsistantes une application sotériologique et, de ce fondement sotériologique, comprendre l'homme dans sa relation nouvelle à Dieu, en tant que cet homme est emmené (*untergefasst*) filialement vers Dieu par la force propre que produit le don de l'Esprit. Autrement dit, la Trinité de l'économie n'est pas seulement l'être *manifesté* de Dieu, mais l'être *donné* de Dieu dans la forme plénière de ce don comme *koinônia*. La Trinité de l'économie, saisie non seulement comme l'être manifesté de Dieu, mais aussi comme le fondement de l'être participé de Dieu est contenue dans l'affirmation johannique selon laquel-

³⁴ Il n'est pas aisé de donner à cette thèse une description satisfaisante. Si l'on affirme bien que la grâce par laquelle l'homme participe à la vie divine a pour cause efficiente l'action de Dieu Trinité et que les missions invisibles des Personnes sont apparentées à la cause formelle par laquelle l'âme est sanctifiée dans la réception des dons de sagesse et de charité, cette action de Dieu Trinité demeure une et indivisible, et quant à son principe et quant à ses effets créés. La doctrine de l'inhabitation ne se fonderait guère sur une forme de participation active et consciente par laquelle l'homme serait en mesure de «reproduire», grâce à cette «union transformante» que constitue la vie filiale, quelque chose qui s'apparente au mode par lequel les personnes procédantes du Fils et de l'Esprit se rapportent au Père comme à leur source. Pour dégager cette voie, il convient de considérer les missions visibles du Verbe et de l'Esprit comme fondement d'une connaissance spirituelle de la procession des personnes en leur «nous» relationnel, autrement dit en appliquant à la vie spirituelle les attendus de l'axiome selon lequel la Trinité de l'économie est la Trinité immanente.

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine. Le dénouement*. IV., Culture et vérité, Paris – Namur 1993, p. 389; ID., *Theodramatik* IV, cit., p. 392.

le «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (Jn 3,16). L'amour de don ne se résout pas en une forme extérieure de connaissance. Jean ne vise pas simplement l'être *manifesté* de Dieu, mais son être *donné*. Dans ce qui littérairement pourrait constituer une sorte de réplique du prologue de Jean dans la 1^{ière} épître du même nom (1Jn 1,1-5), tant il en reproduit le rythme, les verbes à connotation *apophantique* (entendre; voir; contempler; manifester; dévoiler) forment comme une inclusion à l'intérieur de laquelle apparaît le vocabulaire de la *communion* comme achèvement et perfection de la connaissance: «[...] Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous soyez en communion (*koinônian*) avec nous. Et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ» (1Jn 1,3). Ce qui était dès le principe, la Parole de Vie (*Logou tès zôès*), est ordonné à la communion comme forme achevée de la connaissance.

Comment concevoir théologiquement ce qui, à première vue, pourrait s'apparenter à une intrusion dans la vie divine, voire à une coopération entre l'homme et Dieu par laquelle les relations des Personnes viendraient à se constituer. Certes, von Balthasar a toujours déjoué les tentations de l'*identitas entis*, expression par laquelle il qualifie parfois, sans autre précaution, le *propriissimum* de la philosophie idéaliste. L'identité de l'être et de l'esprit, thèse centrale de l'idéalisme transcendantal, pose Dieu comme fondement de vérité et moment de la conscience. Il est intéressant de noter que cette tendance foncière s'est exprimée en doctrine trinitaire sous la forme d'un axiome élaboré par F. Schelling. Non seulement il faut quitter la représentation mythologique du monde comme nature pour en saisir l'historicité, mais encore faut-il scruter l'historicité de l'Absolu lui-même, dans la mesure où l'Absolu doit accomplir pour lui-même la genèse la plus difficile qui soit, «couvrir toute la distance qui sépare son point de départ de son point d'aboutissement».³⁶ Cette odyssée trouve dans la forme trinitaire du divin chrétien une forme appropriée de réalisation, les moments de l'incarnation et du don de l'Esprit manifestant, en leur successivité «économique», un Absolu en devenir. Schelling cherchera inlassablement à relier doctrine trinitaire et historicité de l'Absolu, deux modalités d'être qui lui sembleront parfaitement concordantes.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris 1977, p. 190.

Quant à H.U. von Balthasar, que veut-il dire lorsqu'il réclame une autre manière de penser et de décrire l'inhabitation de Dieu Trinité dans l'homme sanctifié, autrement dit dans l'homme saisi ou «emmené» par le Christ (*der Mensch in der Unterfassung*)? Dans la langue du théologien suisse, l'*Unterfassung* (l'acte de reprendre au fondement) et l'*Übernahme* (prise en charge) sont des termes techniques qui disent le mode de la participation en ses fondements christologiques et sotériologiques. Autrement dit, von Balthasar réclame une *doctrine christologique et pneumatologique de la participation, de telle sorte que la voie de l'économie par laquelle les Personnes se manifestent en sujets actifs d'interlocution et de don devienne le fondement permanent et actuel de toute connaissance distinctive de Dieu.*

6. La doctrine classique de l'inhabitation trinitaire et ses promesses

En évoquant la doctrine plus classique de l'inhabitation, von Balthasar fait référence aux travaux de P. Galtier³⁷ et de A. Gardeil, tout de précision et d'incandescentes intuitions. Pour ces théologiens tout autant soucieux de théologie spéculative que de mystique, il convenait d'explorer à nouveau la doctrine classique de l'habitation de Dieu dans l'âme, d'une part par sa présence créatrice appelée «présence d'immensité», et d'autre part par l'effet propre et singulier de la grâce dite sanctifiante. Cette grâce rend l'homme capable d'atteindre Dieu par connaissance de foi et amour de charité, si bien qu'on peut la définir, du côté de ses effets, comme une «puissance de saisie cognitive et amoureuse».³⁸ Mais cette relation nouvelle peut-elle être conçue et décrite comme «une relation à Dieu tel qu'il est en lui-même?», ou bien doit-on se contenter de dire que les missions produisent, certes, une assimilation aux Personnes par les dons de sagesse et d'amour, bien que ces dons demeurent soumis à la loi restrictive de l'appropriation, pour que soit préservée la seule fin à laquelle l'homme est appelé, Dieu Trinité en son unité substantielle. La conjonction d'un double axiome synthétisé

³⁷ P. GALTIER, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Éd. de l'Université Grégorienne, Rome 1953, pp. 293-350.

³⁸ Pour une connaissance approfondie et remarquablement documentée de la théologie d'Ambroise Gardeil, on se référera aux travaux de Camille de Belloy, et notamment: C. DE BELLOY, *Ambroise Gardeil. Un ressourcement de la théologie spirituelle pour la théologie trinitaire spéculative*, in E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les réalisations du nouveau trinitaire au XXe siècle*, Cerf, Paris 2010, pp. 17-29; p. 22.

dans la thèse de l'unité essentielle des personnes divines dans leur agir *ad extra* semble obérer la voie qui permettrait de comprendre la grâce comme une «énergie d'opération et de relation» par laquelle l'âme «reproduit» «quelque chose de l'énergie constitutive des relations au Père du Fils et de l'Esprit». ³⁹ Autrement dit, peut-on aller jusqu'à dire que cette inhabitation de grâce, fructifiant dans les dons de sagesse et de charité, porte la similitude, l'«empreinte» du *mode propre* par lequel chacune des Personnes envoyées procède éternellement ⁴⁰? Pour répondre à cette interrogation, il faut parcourir la voie ouverte par la théologie spirituelle et la mystique.

En 1939, dans un texte très travaillé et dans lequel il formule sans doute pour la première fois l'axiome trinitaire qui le rendra célèbre, K. Rahner réclame lui aussi que l'on parvienne à mieux articuler et décrire une théologie trinitaire de la grâce d'habitation, en se fondant sur la manière dont Dieu, en se manifestant, se donne à l'homme justifié selon la distinction personnelle qu'induisent les relations subsistantes:

«On peut admettre parfaitement par les sources positives de la foi que l'attribution de relations déterminées du juste envers les trois personnes divines n'est pas une simple appropriation, mais veut énoncer une relation propre. Le Père, dans la Trinité est, dans l'Écriture, notre Père, non le Dieu Trinité. L'Esprit habite en nous d'une manière propre. Ces affirmations et d'autres semblables de l'Écriture et de la Tradition sont d'abord *in possessione*». ⁴¹

La prudence du théologien l'amène à reconnaître volontiers le danger qu'encourt un abandon précipité de la doctrine classique de l'appropriation. Essayons d'éclairer ce point avec plus de précision.

Déplorant l'isolement de la doctrine trinitaire, Rahner préconise que le point de départ de la théologie trinitaire s'enracine dans la démarche par laquelle le Dieu de la révélation se manifeste aux hommes par la mission du Fils et le don de l'Esprit sanctifiant, en explorant, selon les ressources qu'offrent l'Écriture et la tradition, le rapport instauré par la grâce entre les

³⁹ A. GARDEIL, *L'expérience mystique pure dans le cadre des «Missions divines»*, in «La Vie spirituelle. Supplément» 32 (1932) [4], cité par DE BELLOY, *Ambroise Gardeil*, cit., p. 27. Un texte des Sentences de Thomas ne va-t-il pas dans cette direction: «Personae divinae sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur (Deo), scilicet amore et sapientia», I *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 3, ad 2m.

⁴⁰ DE BELLOY, *Ambroise Gardeil*, cit., p. 26.

⁴¹ K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 63 (1939) 157.

trois personnes divines et l'homme sujet de cette communication gracieuse. Dans cette double démarche, ramenée à l'unité de son principe – le don de la vie divine librement offerte – Rahner suggère que l'on se libère d'une conception du rapport entre Dieu et l'homme pensé sous le modèle trop «extrinsèque» de la «grâce créée» produite par mode de causalité efficiente. Ainsi, le maître-mot de la théologie trinitaire de Rahner réside dans le concept d'auto-communication qui présuppose que le caractère béatifiant de la contemplation de la Trinité appelle en nous une certaine «structure trinitaire». Par suite, la grâce ne saurait être réduite, ni à une simple relation de raison entre Dieu – considéré dans son unité – et la créature, ni à une «qualité» de nature sanctifiante créée, n'ayant avec «Dieu» qu'un simple lien de dépendance causale. Dans la ligne de la théologie paulinienne, la sanctification intérieure de l'homme est d'abord la communication de l'Esprit personnel de Dieu, en langage scolastique, le *donum increatum*, de telle sorte que toute l'existence sous et dans l'Esprit (*pneumatikos*) apparaisse comme la conséquence ou l'effet de la possession de cette grâce incréée. C'est parce que nous avons le *Pneuma* personnel de Dieu que nous possédons notre existence spirituelle. Autrement dit, la doctrine de la grâce doit moins insister sur l'aspect créé de la grâce que sur ce qu'elle est et produit vraiment, à savoir l'auto-communication de Dieu dans le Christ et dans l'Esprit. On peut noter que chez Paul, l'Esprit est, en toute circonstance, le don qui met les facultés humaines en mouvement. Non seulement l'Esprit envoyé en tant qu'Esprit du Fils dans les cœurs des croyants met en mouvement les fidèles pour crier avec eux «*Abba Père*» (Rm 8, 1; Ga 4,6), mais il «atteste avec notre esprit (*synmartyrei*) que nous sommes enfants de Dieu» (Rm 8,16). En outre, notre filiation adoptive est attestée comme intérieure au dessein de Dieu dès avant la création du monde (Ep 1,4-5; Rm 8,29; 1Co 2,7). On peut ajouter à ces textes les affirmations johanniques fondamentales: «Le pouvoir de devenir enfants de Dieu» (Jn 1,12-13); la prière de Jésus demandant au Père de nous faire parvenir là où se trouve le Fils (Jn 17,24); l'intercession du Fils pour que nous soyons uns comme lui et le Père sont un (Jn 17,20-23), textes qui, pour Jean de la Croix doivent «s'interpréter dans le sens que l'âme participant à Dieu accomplit avec lui l'opération de la Sainte Trinité».⁴²

⁴² JEAN DE LA CROIX, *Cantico* (version A), strophe 37 (886), tr. G. DE SAINT-JOSEPH, Seuil, Paris 1945.

Dès 1959, K. Rahner rédige dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* une notice intitulée *Dreifaltigkeitsmystik*.⁴³ Elle clôt les développements historiques, doctrinaux et systématiques du *Lexikon*, comme pour mieux indiquer dans quelle direction fondamentale doit s'orienter et se développer la théologie trinitaire de l'inhabitation, elle-même fondée sur une intelligence économique de la foi trinitaire culminant dans le don de l'Esprit sanctifiant. C'est par le biais d'une réforme de la théologie de la grâce que Rahner aboutit à l'énoncé de l'axiome fondamental qui résume la quintessence de sa doctrine trinitaire. En effet, avant que le théologien d'Innsbruck ne rédige le moindre texte systématique sur la Trinité, l'axiome selon lequel la Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente fit l'objet de formulations approchantes, dès 1939, comme nous l'avons vu, dans l'étude très érudite consacrée à la notion scolastique de grâce incréée, puis en 1949 dans l'ample étude de théologie biblique consacrée à *Theos dans le Nouveau Testament*.⁴⁴

La question alors débattue peut-être formulée de la manière suivante: l'inhabitation de Dieu dans les justes est-elle seulement «appropriée» aux personnes divines, ou bien, par la grâce, une relation propre et distinctive est-elle donnée à l'homme sanctifié? Si l'on répond qu'une telle union est donnée à l'homme par la médiation d'une grâce *créée*, doit alors s'appliquer le principe de l'unité de causalité efficiente du Dieu Trinité dans la création, sans considération particulière de la distinction des Personnes divines. Ce principe fit l'objet d'une nouvelle précision apportée par Pie XII, principe ainsi énoncé: «*Omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam causam respiciant*». C'est donc très précisément en 1939 que Rahner formule les attendus de l'axiome qui ne trouvera de formulation définitive qu'en 1960 et 1967 dans deux autres textes d'importance:

«On peut admettre parfaitement par les sources positives de la foi que l'attribution de relations déterminées du juste envers les trois Personnes divines n'est pas une simple appropriation, mais veut énoncer une relation à chaque fois propre (*ein je eigentümliches Verhältnis*). Le Père dans la Trinité est dans

⁴³ K. RAHNER, *Dreifaltigkeitsmystik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Herder, Freiburg i.Br. 1959, col. 563 sv.

⁴⁴ K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, in ID., *Schriften zur Theologie* (SzTh), Bd I, Benziger Verlag, Einsiedeln - Zürich - Berlin 1954, pp. 91-167.

l'Écriture notre Père, non le Dieu Trinité (*Der Vater in der Trinität ist in der Schrift unser Vater, nicht der dreifaltige Gott*)». ⁴⁵

L'axiome fondamental n'a pas encore trouvé sa formulation adéquate et formellement définitive. Il s'esquisse cependant de manière inchoative dans les développements novateurs et vigoureux consacrés à la théologie de la grâce intérieurement donnée comme le plus gratuit et le plus intime. Rahner prend très vite conscience que théologie de la grâce et théologie trinitaire se conditionnent réciproquement. La réduction de la Trinité de l'économie à une forme de «monothéisme pré-chrétien» (*vorchristlichen Monotheismus*) ne semble pas pouvoir être endiguée ou corrigée par la doctrine des appropriations, mais bien plutôt renforcée. Il convient donc, conformément aux données positives de la foi, de manifester les relations *propres* qu'entretiennent chacune des Personnes dans leur rapport avec l'homme sauvé et régénéré. Ce point d'équilibre que recherche le théologien consiste, dès cette époque, à articuler de manière organique «Trinité de l'économie» et «Trinité interne» (*innere Trinität*). Mais en 1939, contrairement aux textes plus tardifs, le point d'équilibre que cherche Rahner entre «Trinité interne» et «Trinité de l'économie» reste encore prisonnier d'une question débattue dans la théologie de l'École et orientée par la nécessité de ne pas enfreindre le principe de l'unité de causalité efficiente du Dieu Trinité pour toute opération *ad extra*.

7. Conclusion

Une *analogia relationis* n'est concevable que si l'on exploite de manière méthodique et selon les différents niveaux que distingue le savoir théologique l'idée selon laquelle, dans la génération du Fils, le Père exprime toute sa puissance créatrice, mais aussi son dessein de divinisation et de salut. En effet, si le dessein de Dieu sur le monde est de «récapituler le ciel et la terre dans la plénitude du temps en Jésus-Christ», afin que «nous soyons saints et immaculés en sa présence dans l'amour» (Ep 1,4.10), «cette insertion (*Einbezug*) de tout le créé dans l'Engendré (*das Erzeugte*) est le mode trinitaire le plus intime de l'union avec Dieu». ⁴⁶ Il est à l'évidence urgent de repenser la création dans une perspective trinitaire afin «qu'elle

⁴⁵ *SzTh* I, Einsiedeln, 1954, p. 374.

⁴⁶ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, cit., p. 92.

remplisse à nouveau le rôle de chemin de l'homme vers Dieu que lui assigne la révélation, et de renouer à cet effet le lien entre l'acte créateur et les relations d'origine qui structurent l'existence trinitaire de Dieu».47 Dans les développements précédents, nous avons insisté sur l'importance de la voie de l'économie pour fonder et prolonger les ressources d'une *analogia relationis*, voie par laquelle les Personnes divines se manifestent en sujets actifs d'interlocution et de don. Pour honorer pleinement cette voie, il convient de montrer que l'insertion du créé dans l'altérité divine signifie aussi que le monde comme expression et reflet de Dieu ne peut être fondé que dans la Parole et qu'ainsi son essence la plus intime repose sur la Parole par laquelle sa vocation de «personne répondante» vient à expression. En christianisme, il n'est guère possible ni souhaitable de séparer subsistance personnelle et mission. La personne métaphysique ne saurait entièrement se détacher de la «personne théologique», précisément définie selon sa mission de «personne répondante». Ainsi, «le chrétien interprète la parole créatrice comme celle qui s'échange au sein de la Trinité entre le Père et son Verbe dans le "milieu" communiquant qui est l'Esprit-Saint»48 et la doctrine trinitaire «énonce son intelligibilité dans cette expérience de la personne humaine saisie par la Personne divine».49 Je souscris sans peine aux analyses profondes et éclairantes d'un théologien français exploitant avec grande probité les ressources contenues dans la notion théologique de «parole créatrice». Je me permets de le citer largement.

«[...] C'est l'image de la Trinité que les hommes ont reçue en don et qu'ils doivent faire transpar tre en eux. De fait, le projet divin d'adoption, qui s'adresse à un "nous", leur demande d'être unis "comme" le sont le Père et le Fils: "que tous soient uns comme nous sommes un, toi en moi et moi en toi"; et nous avons analysé comment l'unité se déploie en trinité et la trinité se contracte en unité par le jeu des voix appelante et répondante qui consonnent dans un "Nous" sans fissure quoique différencié où chaque personne divine se désiste de son individualité au profit d'une autre pour la retrouver en commune ressemblance. Nous en déduisons que la faute originare est le refus et la rupture, le dévoiement et la perversion de ce "comme nous", qui

⁴⁷ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, II/1, Cerf, Paris 2005, pp. 295-295; dans ce même livre, cf. pp. 119-122.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 190.

est à la fois l'image de Dieu Trinité inscrite dans l'être de l'homme et la loi primordiale qui lui intime l'«ordre» de sa destinée». ⁵⁰

Ce langage éminemment descriptif, non dépourvue de quelques équivoques ⁵¹ à lever, pourrait constituer une forme d'analogie ou de transposition phénoménologique de la notion métaphysique de «relation subsistante» en tant qu'elle fonde notre être-personne dans l'unité de sa réalité substantielle et de sa finalité vocationnelle.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁵¹ Il ne s'agit pas de surdéterminer le langage adopté par le théologien. Il n'a assurément d'effectivité que dans l'ordre des relations économiques par lesquelles les Personnes divines sont, *de facto*, en situation d'interlocution, Jésus s'adressant au Père sous la forme de la relation dialogale et orante. L'idée de la «commune ressemblance» qui viendrait comme au terme de ces relations d'interlocution paraît trop faible et ne dépasse pas une relation d'égalisation qui n'atteint pas le registre ontologique de l'indivisibilité de nature et de sa réalisation totale en chaque hypostase. On doit même ajouter que le commandement divin ne porte pas sur le fait d'être «unis», mais uns en eux, deux modes de réalisation de l'unité qui ne sont pas commensurables. Là encore, le vocabulaire employé n'est pas satisfaisant s'il prétend signifier la réalité divine intra-trinitaire.

**RELAZIONE: UNA CATEGORIA CHE INTERPELLA
L'EDUCAZIONE.
ALCUNE PROSPETTIVE PER UN APPROFONDIMENTO**

MARIA SPÓLNIK¹

PATH 10 (2011) 75-90

C'è un episodio della vita di Albert Camus in cui si racconta che mentre egli attraversava il cimitero di Saint-Brieuc, dove era sepolto il padre, venne attratto da un bambino che faceva i compiti in un angolo, su una lapide ancora senza iscrizione. Questo bambino doveva essere stato lui: uno che era cresciuto, che aveva studiato, che aveva cercato di comprendere il senso delle cose e il mistero della vita, da solo, in un angolo che rappresentava lo spazio che si era dovuto ritagliare con le sue forze, appoggiandosi su una lapide senza nome, cioè sospeso nel vuoto della morte che gli aveva tolto il nome e il volto di colui che l'aveva generato, lasciando lui stesso *anonimo e straniero* di fronte al mondo.²

¹ Docente di Filosofia dell'educazione presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma.

² Cf. A. CAMUS, *Il primo uomo*, Bompiani, Milano 1995, p. 23. G. D'Alessandro evidenzia come *Il primo uomo* sia una sorta di autobiografia di Camus; e non solo perché l'Autore rivisita la sua infanzia attraverso i ricordi del protagonista, J. Cormey, che torna in Algeria, dov'è nato, per raccogliere notizie più precise riguardo a un padre che non ha mai conosciuto, morto in guerra quando lui aveva meno di un anno; ma soprattutto perché il romanzo rivela Camus stesso, dicendo ciò che è stata la sua vita: «Una continua ricerca, un *lungo cammino per ritrovare quelle due o tre immagini sulle quali il cuore si era aperto*, un *viaggio mai concluso verso quella patria dove viveva la verità di se stesso*; un *tornare alle radici per ritrovarsi in quei legami che gli consentivano di essere ciò che era, per ritrovare quella povertà senza risentimento dei suoi*, la luce della sua terra e il coraggio *silenzioso* di una *madre* che gli avevano offerto la forza per attraversare *la terra della morte, le guerre, le grida, la follia, l'esilio, il dolore*. In quel ritorno comprendeva quanto fosse stato doloroso non tradire *l'anelito* pro-

Ma può esistere un uomo senza padre, senza quei legami significativi e vitali, capaci di generare e accompagnare la crescita? E se esiste, che cos'è un uomo senza padre?

Questa è la domanda che attraversa il celebre romanzo di Camus, *Il primo uomo*, in cui l'autore immagina un primo uomo che parte da zero, che non sa leggere né scrivere, che non ha morale né religione. Sarebbe, come sottolinea, «un'educazione senza educatore».³ Tuttavia si tratta anche di un interrogativo inquietante e quanto mai attuale, perché va al cuore dell'educativo stesso, evidenziandone la sfida più radicale: l'uomo è un'opera incompiuta e il suo bisogno più radicale è conoscere la verità di sé e diventare se stesso. Se nell'affrontare tale compito l'uomo rimane solo, rischia di diventare, come sostiene ancora Camus, *un monstre*, un mostro,⁴ perché ciò che specifica l'essere umano, e che lo salva dall'essere mostruoso, è la relazione. E ciò che consente di ritrovarsi nella relazione è la possibilità di avere qualcosa in comune con gli altri: il fatto di essere originato, di avere un padre; di aver ricevuto un'educazione, di aver dovuto imparare, di aver avuto nella scoperta e nell'apprendimento della verità una guida, un maestro.

Il presente saggio intende offrire alcuni spunti di riflessione specificamente sul tema della relazione nell'educazione. Esso cerca di mettere in luce, in modo particolare, alcune prospettive di approfondimento che la categoria della relazione, intesa nel suo significato radicale, implica per il discorso e per la prassi educativa nell'attuale contesto segnato da una multiforme e grave crisi culturale.

Benedetto XVI nella sua recente enciclica *Caritas in veritate*,⁵ rileggendo con preoccupazione le molteplici implicanze e conseguenze di tale crisi,

fondo a *diventare uomo*, dovendosi allevare da solo, in un vuoto storico e culturale accentuato dall'analfabetismo della sua famiglia e simboleggiato dall'assenza di libri nella sua casa» (G. D'ALESSANDRO, *Il primo uomo. Il bisogno di umanarsi tra solitudine e legami*, in E. DUCCI [ed.], *Aprire su paideia*, Anicia, Roma 2004, p. 57).

³ È la spiegazione dell'idea del *primo uomo* che Camus stesso offre in un'intervista rilasciata a F. Jotterand il 27-28 marzo 1954 e riportata in H.R. LOTTMAN, *Camus*, Jaca Book, Milano 1984, p. 21.

⁴ Camus, in uno degli appunti raccolti per *Il primo uomo*, scrive: «Je vais raconter l'histoire d'un monstre» (A. CAMUS, *Le premier homme*, Gallimard, Paris 1994, p. 300).

⁵ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità: *Caritas in Veritate* (CV) (29.06.2009), LEV, Città del Vaticano 2009.

auspica un nuovo slancio di pensiero, anzi una *nuova sintesi umanistica*,⁶ indispensabile per affrontare in modo adeguato i complessi problemi del mondo attuale e, prima di tutto, idonea a far rimettere realmente al centro del pensare, dell'agire e dell'educare del singolo, delle comunità, dei popoli la persona umana e il suo sviluppo integrale. A tale scopo il Pontefice suggerisce di mettere al centro «un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*» (CV 53), ricordando comunque che «si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto dei saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo» (CV 53).

In effetti, la profondità e l'estensione della crisi attuale⁷ dimostrano che è ormai insufficiente limitarsi alla ricerca di soluzioni prassiologiche e provvisorie. Urge riportare il discorso ai fondamenti, ricuperando la dimensione umana e umanizzante della complessa vita delle persone, delle comunità e dei popoli. Incalza il bisogno di un profondo rinnovamento culturale ispirato alla spiritualità e non basato solo sull'economia, che parta da una riflessione ermeneutica nuova, capace di affrontare con serietà il problema prioritario che è quello della questione antropologica, seguito dall'altro, non meno importante, cioè quello educativo.

Alla base della riflessione e della ricerca di soluzioni di ambedue i problemi, strettamente connessi e interdipendenti, il Pontefice nella *Caritas in veritate* indica la già menzionata categoria della relazione, intesa nel suo profondo significato metafisico e nelle sue imprescindibili implicanze educative. In effetti, tutto ciò che è prettamente umano è relazionale e, di conseguenza, è relazionale anche tutto ciò che nell'uomo è educabile.

Nel tentativo di rispondere alla domanda: *Come la categoria della relazione interpella l'educazione?* mi pare opportuno soffermare l'attenzione esplicitamente su quattro aspetti del discorso educativo, in cui la relazione

⁶ «Gli aspetti della crisi e delle soluzioni, nonché di un futuro possibile sviluppo, sono sempre più interconnessi, si implicano a vicenda, richiedono nuovi sforzi di comprensione unitaria e una *nuova sintesi umanistica*» (CV 21).

⁷ «Le forze tecniche in campo, le interrelazioni planetarie, gli effetti deleteri sull'economia reale di un'attività finanziaria mal utilizzata e per lo più speculativa, gli imponenti flussi migratori, spesso solo provocati e non poi adeguatamente gestiti, lo sfruttamento sregolato delle risorse della terra, ci inducono oggi a riflettere sulle misure necessarie per dare soluzioni a problemi non solo nuovi rispetto a quelli affrontati dal Papa Paolo VI, ma anche, e soprattutto, di impatto decisivo per il bene presente e futuro dell'umanità» (CV 21).

gioca un ruolo essenziale: la relazione come *potenzialità* umana, la relazione come *traguardo-finalità* educativa, la relazione come *metodo* e, in particolare, la relazione che coinvolge e chiama in causa soprattutto *l'essere e l'operare educativo di ogni adulto* nei confronti delle nuove generazioni.

1. La categoria della relazione interpella l'educazione sul piano antropologico

È un fatto comunemente condiviso che l'educazione sia una realtà prettamente umana. Infatti, soltanto l'essere umano è educabile, quindi solo lui può essere educato. Il processo dell'educazione dell'uomo, intesa nel senso ampio del termine, si estende all'intero arco della vita del singolo, tempo durante il quale l'uomo deve essere sostenuto e orientato nei modi migliori e appropriati a esprimere effettivamente le proprie potenzialità personali.

È chiaro, quindi che, per educare, ossia per promuovere l'umanazione dell'uomo, è indispensabile prima conoscerlo. Dal punto di vista teorico occorre quindi possedere un'*immagine interpretativa* dell'uomo; dal punto di vista pratico, per educare bisogna saper partire dalla concretezza della persona umana situata e condizionata da un preciso contesto di nascita e di vita, influenzata culturalmente e religiosamente, salvaguardando, allo stesso tempo, l'integralità del suo sviluppo personale.

In altre parole, un discorso autentico e compiuto sull'educazione esige, in primo luogo, una tematizzazione dell'antropologia. Si tratta di un'antropologia riflessa e integrale, che consente di fare un'opzione precisa, dichiarata e dinamica sull'uomo, da cui verranno poi "spremute", quindi desunte le coordinate pertinenti dell'educativo. Ogni visione antropologica parziale o riduttiva preclude la possibilità di condurre un discorso educativo coerente con le esigenze di un'educazione integrale, l'unica rispettosa della natura e adeguata per la promozione globale dell'essere umano. Benedetto XVI lo ribadisce con forza fin dalle prime battute della *Caritas in veritate* e, in modo particolare, ne parla al n. 61 del testo in cui, riaffermando il diritto fondamentale all'educazione integrale per tutti, richiama le persone come singole e come comunità alla propria peculiare responsabilità educativa, chiarendo allo stesso tempo il rapporto intimo e imprescindibile tra l'educazione e l'antropologia:

«Una solidarietà più ampia a livello internazionale si esprime innanzitutto nel continuare a promuovere, anche in condizioni di crisi economica, un

maggior accesso all'educazione, la quale, d'altro canto, è condizione essenziale per l'efficacia della stessa cooperazione internazionale. Con il termine "educazione" non ci si riferisce solo all'istruzione o alla formazione al lavoro, entrambe cause importanti di sviluppo, ma alla formazione completa della persona. A questo proposito va sottolineato un aspetto problematico: per educare bisogna sapere chi è la persona umana, conoscerne la natura. L'affermarsi di una visione relativistica di tale natura pone seri problemi all'educazione, soprattutto all'educazione morale, pregiudicandone l'estensione a livello universale. Cedendo ad un simile relativismo, si diventa tutti più poveri, con conseguenze negative anche sull'efficacia dell'aiuto alle popolazioni più bisognose, le quali non hanno solo necessità di mezzi economici o tecnici, ma anche di vie e di mezzi pedagogici che assecondino le persone nella loro piena realizzazione umana» (CV 61).

In effetti, il contesto culturale ed educativo odierno risente intensamente delle visioni antropologiche riduttive e sostanzialmente fallimentari che, nell'interpretare l'uomo, partono abitualmente dalla tendenza individualista o collettivista o scienziata.⁸ Questo genere di lettura antropologica, da una parte, mortifica, impoverisce o persino devasta l'immagine autentica della persona umana, la sua integralità e l'integralità di tutti i suoi rapporti essenziali, dall'altra, circoscrive arbitrariamente anche l'esperienza concreta dell'umano, delimitandone in modo ideologico ed arbitrario, il complesso mondo di esperienze formative propriamente umane. Effettivamente, l'uomo privo o esente dai vincoli e dai legami che lo costituiscono in modo strutturale (legami orizzontali e verticali), crede sovente nella propria autosufficienza, tende quindi a sviluppare un *falso concetto di autonomia*,⁹ mettendo a repentaglio l'attuazione di quell'*umanità promessa*¹⁰ di cui è portatore originale e irripetibile e al cui dispiegamento totale e autentico l'educazione dovrebbe contribuire in maniera significativa.

Di fronte ai diversi riduttivismi e scetticismi odierni che condizionano la lettura radicale dell'essere umano, diventa essenziale, nel discorso educativo, poter e saper reinterpretare l'uomo a partire dalla categoria della

⁸ Cf. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, LDC, Leumann (To) 1983, pp. 118-125.

⁹ Cf. BENEDETTO XVI, *Una crisi non solo economica ma anche culturale e spirituale*. Discorso all'Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana (27.05.2010), in «L'Osservatore Romano» del 28.05.2010, p. 8.

¹⁰ Cf. R. MANCINI, *L'umanità promessa. Vivere il cristianesimo nell'età della globalizzazione*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2009, pp. 5-25.

relazione, senza escludere o interpretare inadeguatamente la *natura* e la *rivelazione*¹¹ come fonti che orientano il cammino dell'uomo.

I concetti adeguati della natura e della rivelazione, infatti, portano a riscoprire ed elaborare una visione antropologica appropriata, relazionale,¹² tipica dell'umanesimo trascendente, fondata sulla «visione metafisica della relazione» (CV 53). Da essa emerge un disegno dell'essere umano come *realtà spirituale di natura relazionale*,¹³ ossia una realtà sussistente dotata d'intelligenza, capace di azione intenzionale, creativa e unificante delle molteplici esperienze; che possiede dignità morale (coscienza e libertà); che realizza in modo unico ed esclusivo l'aspirazione universale alla felicità; che si relaziona interattivamente con il mondo circostante; che è autonomia nella scelta delle diverse possibilità di orientare la propria vita, di conferire senso alla sua esistenza e di costruire la propria personalità formulando e

¹¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Una crisi*, cit., p. 8. Per far emergere il progetto originario sulla persona umana, è necessario affrontare criticamente il riduttivismo e lo scetticismo e, a tale scopo, come sottolinea Benedetto XVI, è auspicabile un ritorno alle fonti "originarie" della conoscenza del reale: natura e rivelazione. Si tratta di recuperare un concetto vero e autentico della *natura* intesa non più come «una cosa puramente meccanica, quindi che non contiene in sé alcun imperativo morale, alcun orientamento valoriale» (*ivi*), ma come creazione di Dio, un libro tramite il quale il Creatore stesso parla a noi e ci mostra i valori veri. E si tratta di ritrovare pure la rivelazione, ossia «riconoscere che il libro della creazione, nel quale Dio ci dà gli orientamenti fondamentali, è decifrato nella rivelazione, è applicato e fatto proprio nella storia culturale e religiosa» (*ivi*).

¹² Nella cultura attuale sono noti alcuni sforzi di ripensare, di reinterpretare la persona a partire dalla categoria della relazione. Infatti, alcune correnti antropologiche contemporanee hanno, come obiettivo, una rifondazione metafisica della persona, rimanendo sensibili al dialogo culturale con l'ambiente. Accanto alla fenomenologia (E. Husserl, E. Stein, K. Wojtyła), ai personalismi elaborati nel XX secolo (E. Mounier, J. Maritain, G. Marcel), quelli nati dal «nuovo pensiero» o il «nuovo pensare» (*das Neue Denken*) e conosciuti con varie denominazioni: filosofia del dialogo, filosofia dell'altro, filosofia dell'incontro, filosofia del tu, oggi si aggiungono altre correnti in antropologia che mettono al centro della riflessione la categoria della relazione. Menziono soltanto alcune tra le più note e significative: la pneumatologia della parola (di F. Ebner); l'antropologia del dono (un interesse che nasce nell'ambito delle scienze sociali e dell'antropologia culturale nell'ambiente del Movimento antiutilitarista MAUS in Francia e in Canada, ma che oggi conta diversi studi nell'ambito dell'antropologia filosofica promossi da J.T. Godbout, J.-L. Marion, J. Derrida, R. Mancini, C. Vigna o S. Zannardo, la quale riflette sulla relazione come dono e dono della relazione); l'antropologia della reciprocità (di M. Nédoncelle e di R. Mancini, il quale definisce la reciprocità come tessitura delle relazioni); l'antropologia della partecipazione; l'antropologia della gratuità; l'antropologia della gratitudine e, di recente: l'antropologia della creaturalità.

¹³ Cf. F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello B. 1998, pp. 137-138.

realizzando un progetto personale di vita. La dignità, l'unitarietà, l'unicità, l'irripetibilità, la relazionalità, l'apertura, la comunicazione e l'autonomia costituiscono gli attributi fondamentali della persona che meritano una particolare attenzione pedagogica affinché siano coltivati adeguatamente in ogni uomo e donna, specialmente se giovani.¹⁴

È da sottolineare, in modo particolare, l'aspetto relazionale della persona, perché «la creatura umana, in quanto 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 se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli» (CV 53). In altre parole, sottolineare l'importanza e l'essenzialità della categoria della relazione sia per l'antropologia che per l'educazione consentirebbe, da una parte, di riconoscere la relazione come *potenzialità* costitutiva iscritta nella natura umana e non soltanto come un bisogno di natura sociale o psicologica, dall'altra invece, permetterebbe di ripensare, coerentemente, l'intero discorso educativo in chiave relazionale, convinti che tutto ciò che nell'*essere* e nell'*operare* di un uomo e di una donna è prettamente umano e educabile si sviluppa, si accresce, si perfeziona realmente soltanto in un contesto relazionale reciproco e giusto, quindi umano e umanante.

Imparare a relazionarsi in modo autenticamente umano e umanante diventa quindi una vera sfida a cui l'educazione è chiamata a rispondere in modo adeguato.

2. La categoria della relazione interpella l'educazione sul piano teleologico (delle finalità educative)

Oltre al riconoscimento della struttura ontologica relazionale della persona umana, la categoria della relazione interpella l'educazione anche dal punto di vista della riflessione sulle finalità educative. Infatti, non basta riconoscersi *realtà spirituale di natura relazionale*, come ha definito la persona il pensatore austriaco Ferdinand Ebner. Non è sufficiente quindi identificarsi come esseri strutturati ontologicamente alla relazione per saper

¹⁴ Cf. G. ZANNIELLO, *Dalla pedagogia della persona alla didattica per la persona*, in G. MALIZIA - S. CICALI (edd.), *La scuola della persona*, Armando Editore, Roma 2010, pp. 11-12.

vivere effettivamente le relazioni in modo appropriato. A vivere le relazioni giuste bisogna essere educati. La capacità effettiva di relazione è perciò un obiettivo educativo, un *traguardo* formativo importante e delicato da raggiungere mediante interventi educativi mirati e con l'esercizio personale convinto e costante.

Come segnalano recenti studi di psicologia, le basi dell'apprendimento delle capacità e delle competenze relazionali si pongono nella persona molto presto, già nella fase prenatale, vivendo intensamente le molteplici e diverse relazioni con l'ambiente circostante mediante il corpo della madre. Gli studi evidenziano l'importanza, in questa fase della vita del bambino, non solo della relazione madre-figlio, ma anche di quella padre-figlio e madre-padre. Successivamente, sull'acquisizione delle competenze relazionali hanno una forte influenza anche gli altri tipi di rapporti, quali quelli nella famiglia, tra gli amici, nella scuola, con gli insegnanti, nell'interazione all'interno dei *social network*, ecc.¹⁵

Tuttavia, è necessario sottolineare che il processo di perfezionare le relazioni dura per l'intera esistenza della persona, fino alla sua morte naturale, perché in ogni stagione della vita, anche nella vecchiaia, ciò che libera l'uomo dalla sensazione del vuoto interiore e dalla noia, è «un senso dell'essere significativo».¹⁶ Esso consiste, in ultima analisi, nel giungere a

«un livello dell'esistenza in cui non si può più pensare in termini di bisogni e di soddisfazioni egoistiche, dove il problema che non può essere tacitato è: chi ha bisogno di me? Chi ha bisogno del genere umano? Che nesi abbiamo con una fonte del senso ultimo? Il grido che esige tale rapporto, che aumenta di intensità con la vecchiaia, è un grido che esige un referente che trascenda l'esistenza personale. Non se ne fa l'esperienza come esigenza interiore, bensì come situazione in cui si è a contatto con la domanda esterna».¹⁷

Porre le buone basi per l'acquisizione della competenza relazionale è importante perché da esse dipende in gran misura la capacità della persona

¹⁵ Per un approfondimento si possono consultare, tra l'altro: F.R. LANG - K.L. FINGERMAN, *Growing Together. Personal Relationships across the Lifespan*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; F. BALDONI ET AL., *Attachment relationships and psychosomatic development of the child in families with a preterm baby. A study in DMM perspective*, Abstract 2nd Biennial Conference of the International Association for the Study of Attachment (IASA), St. John's College, Cambridge, UK, August 29-31 2010 (cf. Bibliografia).

¹⁶ A.J. HESCHEL, *Crescere in saggezza*, Gribaudi, Milano 2001, p. 198.

¹⁷ *Ivi*.

di allargare il cerchio di interazioni e di interessi, di vivere un sano decentramento, di operare scelte etiche coerenti, di prendersi cura degli altri, di sentirsi consapevolmente coinvolti e partecipi di un'interazione planetaria, preoccupati e corresponsabili delle sorti dell'umanità.

Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, indica la misura ultima del modo di relazionarsi tra le persone umane. Tenendo presente che non ogni relazione che l'uomo vive è una relazione giusta, appropriata all'uomo, vale a dire tale da consentire l'incontro con l'altro, favorire la condivisione nella solidarietà, promuovere l'impegno per il bene comune e lo sviluppo effettivo dei singoli e delle comunità, il Pontefice evidenzia che, secondo l'umanesimo trascendente, solo le relazioni improntate all'amore permettono alla persona di esprimere la propria identità profondamente comunitaria e partecipativa. Per tale motivo, il modo del complesso relazionarsi umano diventa pienamente intelligibile soltanto nella prospettiva teologica, ossia alla luce del progetto di Dio sulla persona umana e alla luce dell'identità stessa di Dio-Trinità-Amore-Relazione sussistente, alla cui «immagine e somiglianza» noi siamo stati creati. Benedetto XVI lo esprime con parole semplici e toccanti in un suo discorso quando afferma:

«La prova più forte che siamo fatti ad immagine della Trinità è questa: solo l'amore ci rende felici, perché viviamo in relazione per amare e viviamo per essere amati. Usando un'analogia suggerita dalla biologia, diremmo *che l'essere umano porta nel proprio "genoma" la traccia profonda della Trinità, di Dio-Amore*».¹⁸

Si tratta quindi di un'eredità impegnativa la cui posta in gioco è altissima e di valore universale, valida per tutti, cristiani e non.¹⁹ Tale eredità,

¹⁸ BENEDETTO XVI, *L'uomo porta nel proprio «genoma» la traccia profonda di Dio Amore*. La preghiera mariana con i fedeli convenuti in Piazza San Pietro nella Solennità della Santissima Trinità (7.06.2009), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. V (2009) 1, LEV, Città del Vaticano 2010, p. 978.

¹⁹ «Il mondo storico in cui si è potuto formare il "pregiudizio" che chiunque abbia un volto umano possieda come tale la dignità e il destino di essere uomo, non è originariamente il mondo [...] del Rinascimento, ma il mondo del cristianesimo, in cui l'uomo ha ritrovato attraverso l'Uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo. L'immagine che sola fa dell'*homo* del mondo europeo un uomo, è sostanzialmente determinata dall'idea che il cristiano ha di sé, quale immagine di Dio [...]. Questo riferimento storico [...] risulta indirettamente chiaro per il fatto che soltanto con l'affievolirsi del cristianesimo è divenuta problematica anche l'umanità» (K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1994, p. 482).

in effetti, implica, da parte dei singoli e delle comunità, la capacità di impostare la vita personale, sociale, politica, economica e culturale secondo il Modello la cui impronta indelebile portiamo nel nostro essere, e di testimoniare, con scelte concrete e coerenti, che il vero «sviluppo coincide con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace» (CV 54).²⁰

Anche l'educazione autentica deve farsi carico di fondare le proprie attività sul principio dell'inclusione relazionale, di promuovere esperienze atte a riconoscere l'altro come fratello e sorella e a costruire la convivenza sociale basata sulla solidarietà originata nella fratellanza. Così intesa, l'educazione sarà in grado di essere vissuta come evento del risveglio dell'umano nell'uomo, un laboratorio d'incontro tra persone, culture e religioni, un ambiente capace di favorire la realizzazione di quella *promessa* di cui ogni persona umana è irripetibile portatrice, promuovendo il suo compimento e la sua salvezza.

Alla luce di ciò, la relazione, oltre ad essere considerata come potenzialità strutturale della persona e un traguardo educativo da promuovere e raggiungere, acquista anche una valenza metodologica: diventa nell'educazione un *percorso*, una *via verso*.

3. La categoria della relazione interpella l'educazione sul piano metodologico

La categoria della relazione, infatti, oltre alle implicanze antropologiche e teleologiche, interpella l'educazione anche dal punto di vista metodologico.

Sul piano metodologico, la categoria della relazione non si riferisce in primo luogo e soltanto alle relazioni interpersonali; con questa affermazio-

²⁰ «Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell'unica Sostanza divina, la Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine Persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le Persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità. Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione: "perché siano come noi una cosa sola" (Gv 17,22). [...]. Anche le relazioni tra gli uomini lungo la storia non hanno che da trarre vantaggio dal riferimento a questo divino Modello. In particolare, *alla luce del mistero rivelato della Trinità* si comprende che la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda. Questo risulta anche dalle comuni esperienze umane dell'amore e della verità» (CV 54).

ne si vuole sottolineare che tutto ciò che è prettamente umano è ricercato, colto, elaborato, trasmesso e vissuto in un contesto relazionale e dialogico: conoscenze, affetti, amore, libertà, un agire etico responsabile, l'impegno politico, l'educazione stessa hanno connotati squisitamente relazionali e solo nel contesto relazionale accrescono e maturano.

La relazionalità e il dialogo segnano quindi, profondamente, il percorso della didattica, in quanto evidenziano la natura dialogica della verità da insegnare e da apprendere e costituiscono il presupposto per un'«interdisciplinarietà ordinata» (CV 30), condizione e via verso la conoscenza non parziale della verità. Infatti, Benedetto XVI, nell'enciclica *Caritas in veritate*, invita a coltivare un'interdisciplinarietà ordinata che fa «interagire i diversi livelli del sapere umano [...] nella consapevolezza e nel rispetto della competenza specifica di ogni livello del sapere» (CV 30), per cogliere, nel dialogo e nelle reciproche relazioni, la verità nella sua globalità. A tale scopo, urge allargare gli orizzonti della razionalità umana, quindi riconoscere alla ragione umana la capacità di esprimere le diverse forme di razionalità: la razionalità di tipo *logico*, di tipo *empirico-fattuale*, di tipo *assiologico*.²¹ Esse, spesso mortificate da una mentalità scientifica ed eccessivamente tecnologica, devono essere invece riconosciute e integrate in un'unica e unitaria esperienza gnoseologica dell'uomo al fine di cogliere la verità in sé.

Inoltre, come ricorda ancora il papa Benedetto XVI, «il sapere non è mai solo l'opera dell'intelligenza. Può certamente essere ridotto a calcolo e ad esperimento, ma se vuole essere sapienza capace di orientare l'uomo alla luce dei principi primi e dei suoi fini ultimi, deve essere "condito" con il "sale" della carità» (CV 30). Quindi, «non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore» (CV 30). Ciò pare particolarmente denso di significato per quanto riguarda la conoscenza della persona umana e la conoscenza di Dio che sfuggono, in ambedue i casi, a una trattazione eccessivamente oggettivante, aprendosi invece a un conoscere «da anima ad anima»,²² l'unico modo capace di *incontrare* effettivamente l'altro.

²¹ Cf. R. MANCINI, *Verso un'antropologia della creaturalità*, in R. MANCINI - F. FALAPPA - C. CANULLO - S. LABATE, *Per una antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 16-17.

²² Cf. E. DUCCI, *La comunicazione da anima ad anima è ancora auspicabile?*, in ID. (ed.), *Aprire su paideia*, cit., pp. 15-20.

Nel contesto del *conoscere amando*, il *docere* e l'apprendimento significativo tendono a promuovere una didattica capace di favorire, per dirla con Kierkegaard, una *comunicazione del sapere* che non fagociti e non si sostituisca alla *comunicazione del potere*.²³ In altre parole, la didattica, rispettosa e a servizio della persona, suscita non solo l'*assimilazione* dei contenuti (oggi sempre più frammentati e settoriali), ma prima di tutto essa cura l'*appropriarsi interiore* del sapere appreso, in vista di raggiungere una *sintesi orientativa*,²⁴ vale a dire tale da direzionare l'avverarsi della personalità nell'uomo, incidere sulla vita concreta, cambiare mentalità, cercare soluzioni nuove, adottare nuovi stili di vita personali e sociali (cf. CV 51). E, come sottolinea ancora Kierkegaard, per risvegliare l'io personale, quindi arrivare alla personalità di ciascuno, è necessario, nell'educazione, aiutare la persona a imbattersi nella verità, specialmente nella verità etico-religiosa. Tale verità, però, «non può essere comunicata che da un io ad un altro io»,²⁵ nel dialogo e nella relazione reciproca, «scambiando la lezione in conversazione»,²⁶ consapevoli, inoltre, che «quando tutto, invece di diventare oggettivo, diventa personale, allora comincia il passo di lumaca. E quando tutto diventa personale, allora anche l'accento cade subito su cosa vuol dire il comunicare». ²⁷ La relazione quindi diventa mezzo e luogo per comunicare-testimoniare le grandi verità, diventa una relazione per crescere, per vivere un'azione maieutica, per esercitare la libertà, diventa perciò una relazione educativa.

4. La categoria della relazione interpella e chiama in causa particolarmente la figura e il ruolo educativo dell'adulto

Se è vero che tutto ciò che è prettamente umano si afferma e comunica attraverso la libertà delle persone, è altrettanto vero che la trasmissione dell'umano avviene sempre in un contesto qualificato che ha bisogno di autorevolezza.

²³ Cf. S. KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. FABRO, vol. I, Edizioni Logos, Roma 1979, pp. 89-94.

²⁴ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica sullo sviluppo dei popoli: *Populorum progressio* (PP) (26.03.1967), n. 85, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, EDB, Bologna 1977, n. 1131.

²⁵ KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 87.

²⁶ *Ibid.*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

Dunque, ripensare oggi l'importanza della categoria della relazione nell'educazione significa, infine e prima di tutto, restituire agli adulti il loro compito nobile e insostituibile, come singoli e come comunità, di essere i primi e i diretti responsabili nel generare e iniziare i propri membri alle esigenze e ai misteri della vita prettamente umana.

Credo che, al di là delle serie difficoltà che il contesto attuale pone in proposito, e nonostante il fatto che il ruolo dell'adulto come educatore attraversi davvero una profonda crisi e si tenda ad affidare maggiormente il successo educativo all'efficacia dei metodi, delle tecnologie e tecniche che alla presenza umana e umanante dell'educatore, sia essenziale recuperare proprio l'idea dell'adulità, rivalutando il ruolo connaturale e imprescindibile che, nella trasmissione qualificata dell'umano, spetta appunto a un adulto come maestro.²⁸ Le relazioni umane e umananti in tale processo rimangono comunque fondamentali e insostituibili.

In effetti, il nodo culturale e spirituale sotteso all'educazione è il fatto che l'*atmosfera* che si riesce a creare tra adulti e giovani è ciò che decide dell'educazione integrale delle giovani generazioni. Si tratta di un'atmosfera relazionale, caratterizzata da presenza, apertura, capacità di ascolto reciproco, che richiede una nuova relazionalità tra le generazioni, in cui uno stile dialogico e persuasivo possa far emergere dei riferimenti valoriali sicuri e affidabili.²⁹

Un educatore noto e riconosciuto, don Bosco, sosteneva che *l'educazione è cosa di cuore* e richiede quindi quella passione educativa, che è una passione dell'*io* per il *tu*, per il *noi*, per Dio. L'educazione autentica non si

²⁸ Cf. M. SPÓLNIK, *L'adulto come educatore. Nostalgia di un Socrate*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 48(3/2010) 349-363.

²⁹ La *relazione* per antonomasia, in particolare nel contesto scolastico, è quella fra *insegnante* e *alunno*. Questo è uno dei temi ricorrenti nella trattatistica pedagogica. La sostanza del problema è il senso e la qualità del rapporto. Oggi si parla di *asimmetria* di questo rapporto e si è ipersensibili su due fronti: la preoccupazione di non orientare, che a volte si giustifica in nome della laicità o del rispetto della libertà del minore (ma forse converrebbe essere più onesti e precisare che la scelta astensionistica deriva piuttosto dal fatto che noi adulti non siamo orientati); la lettura del rapporto educativo in chiave psicologica, relativa cioè alle condizioni di una corretta comunicazione (il che è una bella cosa, ma non tocca la radice del problema, di natura etico-valoriale). Si possono introdurre le migliori riforme organizzativo-strutturali della scuola, ma se si dimentica che intorno al problema del rapporto insegnante-alunno si gioca una delle sfide decisive per la qualità (vera) dell'esperienza scolastica, non si va molto lontano.

risolve pienamente in una didattica, in un insieme di tecniche e nemmeno nella trasmissione di principi aridi. Essa presuppone e persino reclama proprio l'autorevolezza dell'educatore, la quale esige però, da parte degli adulti, un credito di fiducia che solo può far scattare l'attenzione dei giovani. Come annota e chiarisce anche Benedetto XVI nella nota *Lettera alla Diocesi di Roma*:

«L'educazione non può dunque fare a meno di quell'autorevolezza che rende credibile l'esercizio dell'autorità. Essa è frutto di esperienza e competenza, ma si acquista soprattutto con la coerenza della propria vita e con il coinvolgimento personale, espressione dell'amore vero. L'educatore è quindi un testimone della verità e del bene: certo, anch'egli è fragile e può mancare, ma cercherà sempre di nuovo di mettersi in sintonia con la sua missione». ³⁰

Per educare con successo ci vogliono dunque adulti che non abbiamo rinunciato per principio o di fatto a farsi carico degli altri, cioè che siano disposti a mettersi in gioco, dal momento che la trasmissione di ciò che è importante non avviene mai in modo asettico, ma sempre all'interno di un vissuto concreto. Romano Guardini scriveva:

«L'educatore deve aver ben chiaro al riguardo che la massima efficacia non viene da come egli parla, bensì da ciò che egli stesso è e fa. Questo crea l'atmosfera; e il fanciullo, che non riflette o riflette poco, è soprattutto ricettivo all'atmosfera. Si può dire che il primo fattore è ciò che l'educatore è; il secondo è ciò che l'educatore fa; solo il terzo, ciò che egli dice». ³¹

L'atmosfera diventa un *ambiente* educante, perciò è così necessario prestare attenzione, nell'educazione della persona, affinché tale ambiente sia, fin dall'inizio dell'esistenza umana ossia già nella famiglia e lungo tutta la vita della persona, un ambiente squisitamente umano, accogliente, promozionale, luogo di incontri e di condivisione dei valori, di ricerca comune della verità e della saggezza della vita, d'impegno per il bene comune e,

³⁰ BENEDETTO XVI, *La crisi dell'educazione deriva dalla mancanza di fiducia nella vita*. Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente della formazione delle nuove generazioni (21.01.2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV (2008) 1, LEV, Città del Vaticano 2009, p. 119.

³¹ R. GUARDINI, *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 36. Per un approfondimento della figura e del ruolo dell'educatore rimando al Dossier: *L'educatore. Dalla demotivazione alla responsabilità*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 48 (3/2010) 345-408.

innanzitutto, un *humus* naturale e appropriato perché ognuno diventi realmente ciò che è e deve essere. Infatti, come esprime bene Kierkegaard:

«Con l'educazione uno diventa ciò ch'è considerato essenzialmente di essere [...]. L'educazione comincia col considerare colui che dev'essere educato come uno che è *katà dýnamin* cioè ch'egli deve diventare, e guardando a lui sotto questo punto di vista essa tira fuori questo da lui».³²

5. Per concludere: scommettiamo sulla relazione nell'educazione!

Le riflessioni condotte fin qui mi spingono a concludere che, in quest'epoca caratterizzata dall'indifferenza, da un individualismo trionfante e, insieme, da un isolamento dell'essere umano, occorre rivalutare decisamente la categoria della relazione in sé e, in modo particolare, nel discorso e nella prassi educativa.

Oggi viviamo in un mondo in cui sempre di più, anche rispetto al passato, si rompono i rapporti con le cose con cui abbiamo a che fare, si sezionano gli ambiti che vogliamo conoscere, si privilegia il dettaglio isolato. Oggi è senso comune una mentalità che parte dall'individuazione e dall'analisi, allo scopo di controllare ciò che è stato separato dal suo proprio contesto. L'uomo stesso corre il rischio di diventare vittima della sindrome da isolamento e da controllo, e la realtà del mondo virtuale – dove egli cerca di raccordarsi ad altri individui, isolati come lui, che fanno uso dei suoi stessi strumenti di connessione – ne può essere un'esemplificazione tangibile.

Rispetto a tale situazione credo sia necessario un cambiamento di rotta. Bisogna mutare mentalità e, per farlo, bisogna ripartire proprio dalla relazione.

«In principio era la relazione»³³ è la tesi che può riassumere questa idea. Ciò vale anche nell'ambito di ciò che più propriamente caratterizza l'essere umano, il suo pensare e il suo agire. Pensiero e azione, teoria e prassi non possono essere artificialmente separate, tanto meno pensando e operando nell'ambito dell'educazione. Infatti, la categoria della relazione

³² KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, cit., p. 63.

³³ M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993, p. 72.

ripercorre, penetra e illumina il discorso e la prassi educativa su tutti i livelli essenziali che li compongono: antropologico, teleologico, metodologico, come pure quello riguardante strettamente la qualità del rapporto educativo stesso.

Infine, l'applicazione corretta della categoria della relazione nell'educazione fa emergere il *proprium* dell'essere umano, ossia la sua capacità e necessità di coinvolgimento personale e attivo nella responsabilità del pensiero, nell'elaborazione delle teorie e nella ricerca di motivazioni etiche per viverle, nella scelta di essere consapevoli e convinti costruttori delle relazioni d'incontro tra le persone, le culture e le religioni.

LA RELAZIONE IN ECONOMIA

STEFANO ZAMAGNI

PATH 10 (2011) 91-103

In questo scritto mi propongo di dare conto del perché non è bene che le relazioni interpersonali continuino a restare fuori dal nucleo duro della scienza economica e quindi del perché bene farebbe l'economia ad accogliere – come la *Caritas in veritate* invita a fare – un diverso paradigma ermeneutico: quello relazionale. È veramente paradossale che una disciplina come l'economia che da sempre, fin dai suoi albori disciplinari, si è occupata in maniera essenziale dello studio dei rapporti tra uomini che vivono in società (si pensi all'attività di produzione di beni e servizi, alle scelte di consumo, agli scambi di mercato, all'assetto istituzionale e così via) non abbia mai avvertito la necessità – salvo la breve parentesi dell'economia civile – di fare i conti con l'intersoggettività. C'è senza dubbio anche lo studio dei rapporti tra uomo e natura nell'agenda dell'economista, ma non si potrà certo sostenere che la cifra del discorso economico stia in questo tipo di studio. A meno di ridurre l'economia a una sorta di ingegneria sociale; che si voglia cioè portarla fuori del campo delle *moral sciences*.

Una precisazione è subito opportuna, a scanso di equivoci. È necessario distinguere tra interazioni sociali e relazioni interpersonali: mentre in queste ultime, l'identità personale dei soggetti coinvolti è costitutiva della relazione stessa, le interazioni sociali – si pensi a quanto accade, oggi, nella vasta letteratura sul capitale sociale – possono essere anonime e impersonali. Che l'uomo sia un animale sociale è un'affermazione che nessuno ha mai posto in dubbio. Ma la socievolezza della natura umana, intesa come orientamento positivo verso altri esseri umani, è altra cosa. Come noto, l'interazione sociale non necessariamente postula, né genera, la socialità, e

dunque che se tutto ciò che interessa è lo studio dei meccanismi del mercato non v'è alcun bisogno di assumere che gli agenti abbiano motivazioni socialmente orientate. Perché si possa spiegare *come* funziona il mercato è sufficiente presupporre un'unica disposizione negli agenti economici, quella «a trafficare, barattare e scambiare una cosa per l'altra», come ha scritto A. Smith. E così è stato nella ricerca economica – salvo rare eccezioni – per oltre due secoli. Le familiari teorie dei contratti, dell'organizzazione d'impresa, dei prezzi e altre ancora non hanno alcun bisogno di scomodare la categoria di persona: basta l'individuo ben informato e razionale.

Oggi, però, si è arrivati al punto in cui anche il più "astratto" degli economisti deve ammettere che se si vogliono risolvere problemi affatto nuovi delle nostre società quali: l'aumento endemico delle disuguaglianze, lo scandalo della fame, l'emergere delle nuove patologie sociali, l'irrompere dei conflitti identitari che si aggiungono ai già noti conflitti di interesse, i paradossi della felicità, la sostenibilità dello sviluppo, ecc., non è più possibile che la ricerca si autoconfini in una sorta di limbo antropologico. Occorre prendere posizione a tale riguardo. Se è vero – come a me pare – che ogni teoria è uno sguardo sulla realtà, non si può fare teoria economica, in senso proprio, se non si sceglie il punto di osservazione dal quale scrutare la realtà. Diversamente, il discorso economico continuerà anche a dilatarsi e ad accrescere il proprio apparato tecnico-analitico, ma se non esce dalla sua autoreferenzialità sarà sempre meno capace di far presa sulla realtà e quindi di servire a qualcosa. Non si potrà certo negare che questo è il vero rischio cui va incontro, oggi, la disciplina. Per timore di esporsi nei confronti di una precisa opzione antropologica, non pochi economisti preferiscono rintanarsi nella sola analisi, dedicando crescenti risorse intellettuali all'impiego di sempre più raffinati strumenti logico-matematici. Ma mai potrà esserci un *trade-off* tra rigore formale del discorso economico – che tuttavia è indispensabile – e la sua capacità di spiegare, cioè di interpretare i fatti economici. Anche perché mai si dovrebbe dimenticare che la produzione di sapere economico, mentre concorre a plasmare o modificare le mappe cognitive degli attori economici, agisce anche sul loro apparato disposizionale e sul loro sistema motivazionale; ovvero sul loro carattere, come la recente enciclica di Benedetto XVI opportunamente sottolinea con forza.

1. La ripresa della categoria della relazionalità nel discorso economico

Per quali ragioni, da qualche tempo, entro la disciplina dell'economia politica si va avvertendo l'esigenza di fare i conti con la prospettiva relazionale al fine di superare le aporie dei paradigmi olistico e individualistico? Per la precisione, è di quest'ultimo che si deve parlare, dato che l'olismo metodologico già da anni è stato praticamente abbandonato. Infatti, la linea di pensiero Ricardo-Marx-Polanyi-Sraffa, che a quel paradigma si è affidata, ha cessato di costituire un'alternativa reale all'egemonia culturale della linea di pensiero neoclassica, nelle sue molteplici versioni.

Si badi che la relazionalità cui faccio riferimento non è quella dello scambio, ma quella della reciprocità. La prima ha natura strumentale: ogni volta che do inizio a un rapporto di scambio è evidente che entro in relazione con qualcuno, ma questi è solo strumento per il mio fine. La seconda, invece, è quella che guarda alla potenza del "tra" come suggerisce Buber (1972) e che in economia è catturata dalla nozione di bene relazionale (Zamagni, 2005).

Una delle ragioni principali che oggi obbligano, per così dire, l'economista ad accogliere assunti comportamentali più ricchi di quello dell'*homo oeconomicus*, aprendolo così all'approccio relazionale, è la presa d'atto che l'ipotesi cosiddetta di additività non è confermata nella realtà; anzi, è sistematicamente contraddetta. Si tratta di questo. L'assunto fondamentale che sta alla base della teoria "ufficiale" del comportamento economico è che le motivazioni estrinseche – di tipo monetario o meno, comunque sempre strumentali – si sommino, rafforzandole, alle motivazioni intrinseche, quelle cioè che dicono dell'identità personale dell'attore. Con una tale mossa, all'apparenza innocua, la scienza economica *mainstream* ha sempre potuto limitarsi a considerare le sole motivazioni estrinseche, delegando, a seconda delle circostanze, alla filosofia morale, alla psicologia o alla sociologia lo studio delle motivazioni intrinseche. Non sarebbe dunque afferente la critica di chi sostenesse che quella di *homo oeconomicus* è una rappresentazione povera del comportamento umano perché esclude le motivazioni intrinseche. Infatti, nessun teorico serio del *mainstream* negherà mai la rilevanza a fini esplicativi, dei valori etici, delle credenze religiose e, più in generale, delle motivazioni intrinseche degli agenti economici. Affermerà invece che, poiché le motivazioni estrinseche (la massimizzazione del profitto per l'imprenditore e dell'utilità per il consumatore), si aggiungono, rafforzandole,

a quelle intrinseche, ciò di cui l'economista deve occuparsi è di esaltare le motivazioni estrinseche, aumentandone l'efficacia. Di qui l'insistenza della ricerca per individuare quegli schemi di incentivo maggiormente efficaci nel dirigere la scelta del soggetto in una direzione piuttosto che in un'altra (Zamagni, 2005 b).

Ebbene, la scoperta dell'insostenibilità dell'assunto di additività a causa dei pervasivi fenomeni di *crowding out* (spiazzamento) e di *crowding in* tra i due tipi di motivazioni mette in forse le fondamenta di un edificio che per tanto tempo si era ritenuto molto solido. R. Titmuss (1970), il celebre sociologo inglese, è stato il primo a portare all'attenzione degli scienziati sociali il fatto che la promessa di un pagamento per la donazione di sangue diminuiva il numero delle donazioni e riduceva la qualità del sangue donato. Oggi, la letteratura empirica e teorica sull'effetto di spiazzamento è immensa. Mentre rinvio ad alcune rassegne per i dettagli (Frey, 1997; Deci, 1999; Janssen e Mendys, 2004), quel che qui preme richiamare è la spiegazione del fenomeno: l'impiego di incentivi economici non solamente riduce l'autodeterminazione e l'insieme delle possibilità di espressione – ricevendo l'incentivo, la persona intrinsecamente motivata si vede ridotte le possibilità di manifestare comportamenti coerenti con il suo sistema di valori – ma mina alla base il sentimento di autostima (la *self-esteem*, di cui parlava A. Smith): ricevere un pagamento per un'azione che il soggetto avrebbe comunque compiuto diminuisce la considerazione sociale, cioè il *social reward*. Non solo, ma l'impiego degli incentivi nasconde sempre una relazione di potere, perché segnala che non vi sono buone ragioni per fare ciò che qualcuno è stato richiesto di fare, così che la sua decisione deve essere, in un certo senso, “comprata”. Se ne trae che, la via d'uscita dai problemi che derivano dall'abbandono dell'assunto di additività non può venirci dall'individualismo, perché esso stesso è il problema. Vediamo di chiarire.

Da un'angolatura diversa, Gui e Sugden (2005), dopo aver illustrato, sulla scorta dell'evidenza empirica, i numerosi nessi che legano tra loro sfera economica e mondo delle relazioni interpersonali, si chiedono se e fino a quel punto il paradigma dominante in economia è in grado di accogliere l'istanza della relazionalità. La risposta è netta: non solamente in misura troppo inadeguata, ma quel che è peggio in modo distorto. Non è difficile darsene conto. Cosa troviamo, infatti, al fondo della *received view*? Quella teoria della scelta razionale che ritiene di poter spiegare il

comportamento economico a partire unicamente dalle preferenze e credenze degli agenti. Come a dire che disposizioni, motivazioni e sentimenti morali sarebbero un inutile orpello, senza alcuna valenza esplicativa. Il che equivale ad affermare che la *rational choice* si occupa esclusivamente della dimensione cognitiva delle interazioni tra soggetti e non anche delle dimensioni affettiva e morale. Eppure, come la teoria dei giochi evolutivi e l'economia comportamentale vanno evidenziando ormai da qualche tempo, la componente affettiva del processo decisionale – si pensi a quegli stati emotivi che si esprimono in segnali che, mentre sono difficilmente controllabili dall'agente, sono invece chiaramente riconoscibili dagli altri partner con cui l'agente interagisce – è qualcosa che non può essere sottovalutato. La verità è che le relazioni interpersonali attivano meccanismi di trasmissione dell'informazione che la teoria della scelta razionale si preclude di prendere in considerazione. E ancora, il fatto che sul mercato operino soggetti il cui comportamento non è di tipo autointeressato vanifica non poche delle conclusioni cui giunge la *rational choice*, dato che essa assume che *tutti* gli agenti siano autointeressati.

E come si fa a essere certi che esistano, in realtà, soggetti pro-sociali? Direi che uno dei test più convincenti è il fatto che le imprese fanno donazioni, praticano la filantropia. Perché, infatti, un imprenditore autointeressato dovrebbe comportarsi come se non lo fosse? Perché sa che ciò è gradito ai suoi clienti – che pure non sono i beneficiari di quelle donazioni – e così facendo sa di poter accrescere il suo capitale reputazionale che – mai lo si dimentichi – è un bene posizionale. Se i clienti fossero tutti autointeressati – come la teoria economica tradizionale pervicacemente continua a supporre – ciò non potrebbe accadere.

Conviene sgombrare il campo da una possibile obiezione. Anche la teoria della scelta razionale – si dirà – riconosce che vi sono soggetti altruisti e altri che sono avversi all'ingiustizia. È questa la posizione di G. Becker e della florida linea di pensiero che lui ha inaugurato. Ma un tale allargamento della teoria tradizionale non porta molto lontano e ciò per l'ovvia ragione che esso si limita a dilatare l'ordinamento preferenziale dei soggetti o, tutt'al più, a cambiare la forma della loro funzione di preferenza. Il sistema motivazionale dei soggetti, tuttavia, resta pur sempre autointeressato, anche se si tratta di un "auto-interesse illuminato". La vera sfida che la *rational choice* non può accogliere è lo studio delle interazioni tra persone

a livello delle loro strutture motivazionali e disposizionali. Infatti, è bensì vero che le relazioni sono agite dagli individui, ma esse possiedono una loro autonomia, tanto è vero che sempre più spesso gli individui entrano in conflitto con le relazioni e non solo con altri individui. Cos'è razionale nella relazione? Cosa vuol dire studiare l'economia come trama di relazioni intersoggettive?

Quale allora la via da percorrere per cercare di superare l'anchilosante riduzionismo della "teoria economica ricevuta"? Differenziate e non convergenti sono le risposte degli studiosi. Su un punto, però, vi è consenso: è urgente abbandonare l'ipotesi di omogeneità motivazionale di tutti gli agenti. Non si tratta – si badi – di negare cittadinanza all'ipotesi di *homo oeconomicus*, perché è vero che nella realtà vi sono soggetti *asociali* che né "danneggiano" né "aiutano" gli altri. Si tratta piuttosto di riconoscere che il mondo economico è popolato anche da altri soggetti: *antisociali* taluni (l'invidioso, per esempio, pur di arrecare danno o infliggere sofferenza a qualcuno è disposto a sostenere costi specifici, sapendo che non ne trarrà alcun vantaggio materiale; oppure il malevolo, che gode delle disgrazie altrui); *prosocali* talaltri (si pensi ai consumatori, in numero sempre crescente, che sostengono il commercio equo e solidale e la finanza etica; si pensi anche a quegli imprenditori, anch'essi in aumento, che vanno attuando nelle loro imprese il *democratic stakeholding* come espressione concreta di responsabilità sociale dell'impresa). L'atto prosociale – si badi – è tale non perché risulta nell'interesse pubblico, ma perché è compiuto in vista dell'interesse pubblico.

Cosa comporta l'accoglimento dell'ipotesi di eterogeneità motivazionale degli agenti economici? In primo luogo, che a monte dei problemi di cui si occupa da tempo la teoria della scelta razionale si pone un problema di scelta delle disposizioni da parte delle persone. E poiché le disposizioni rispondono – com'è noto – al mutamento dell'assetto istituzionale, il problema diviene allora quello di disegnare istituzioni che operino come meccanismi di selezione dei gruppi portatori di sistemi motivazionali diversi e non già come meccanismi di incentivo a favore di un gruppo o l'altro di soggetti, come oggi stoltamente avviene.

La seconda implicazione è che non è più possibile tenere la categoria della relazionalità fuori del campo di studio dell'economia. Il fatto che gli esseri umani vivono anche nella dimensione dei simboli porta ineso-

rabilmente all'idea di relazionalità e alla nozione di bene relazionale. È la persona in relazione l'elemento mancante alla "teoria economica ricevuta", la quale pare non realizzare che ciò che riguarda le persone non va cercato solo nelle persone stesse – come fa la *new social economics* di Durlauf, Murphy, Kline e altri – ma tra di loro. Una scienza economica che assumesse che *tutti* gli agenti sono esseri asociali e che si disinteressasse di considerare che la persona *qua* persona conta, sarebbe una scienza molto povera e alla fine poco utile. In altro modo, occorre riconoscere che pure la *new social economics* – di sicuro interesse, soprattutto per la raffinatezza delle tecniche di analisi – dà risposte tardive e spesso banali (cioè scontate) perché parte dall'assunto di un *homo oeconomicus* che, alla maniera dei funghi di cui parla Hobbes nel *De Cive*, entra in scena già formato: l'io è prima della relazione, che pertanto acquista un valore solo strumentale. È per tale ragione che questa letteratura non riesce a dar conto della nozione di reciprocità, la quale viene sistematicamente interpretata come un caso speciale di scambio di equivalenti, quello in cui i soggetti perseguono l'auto-interesse illuminato. Il fatto è che, una volta espulsa dal discorso economico la gratuità – che è il *primum movens* dell'azione reciprocante – è ovvio che non vi sia altro da fare che pensare alla gratuità come a una forma di altruismo oppure di emozione morale (il cosiddetto *sense of fairness*).

È alla cultura della modernità che si deve questa scelta riduzionista, una scelta in forza della quale all'economia basterebbero i contratti e gli incentivi (e, naturalmente, un ben definito assetto istituzionale). In tal modo, si rinuncia a comprendere che la gratuità oppone sempre la sua logica di sovrabbondanza alla logica di equivalenza tipica del contratto. La "relazione di reciprocità riconoscente" (Vigna, 2002) è ciò che manca all'economia, oggi. La quale ha necessità di pensare un soggetto capace di coniugare libertà di scelta e relazione, perché se è vero che la sola relazione finirebbe con il dar luogo a un equivoco comunitarismo, è del pari vero che la sola libertà di scelta riproporrebbe tutti i limiti dell'individualismo assiologico.

Una seconda circostanza ha contribuito non poco a riammettere nell'universo del discorso economico il principio di reciprocità: un principio questo che neppure si riesce a concettualizzare all'interno del paradigma individualista, tanto è vero che nelle letterature in argomento esso viene sistematicamente interpretato come caso speciale del principio dello scambio di equivalenti. Si tratta del cosiddetto paradosso della felicità, noto

anche come paradosso di Easterlin, dal nome dello studioso americano che per primo ne diffuse la conoscenza alla fine degli anni Settanta del secolo scorso. Già Pascal aveva ricordato: «Tutti gli uomini cercano di essere felici, senza eccezioni, e tutti tendono a questo fine, sebbene diversi siano i mezzi che usano [...] Ecco, questo è il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, finanche di quelli che s'impiccano» (*Pensieri*, n. 425). Ora, fintanto che la teoria economica ha potuto far credere che “essere” felici fosse la stessa cosa che “avere” la felicità, essa è riuscita a contrabbandare l'utilità per la felicità e dunque a persuadere che massimizzare l'utilità fosse operazione non solo razionale, ma anche ragionevole, espressione cioè di saggezza.

I nodi sono giunti al pettine quando si è scoperto, per via empirica e non già per via deduttiva, che la relazione tra reddito *pro capite* – quale indicatore sintetico, sia pur rozzo, del livello di utilità – e benessere soggettivo è rappresentabile mediante una curva a forma di «U» rovesciata (una parabola con la concavità verso l'alto): oltre un certo livello, l'aumento del reddito *pro capite* diminuisce il benessere soggettivo. Non intendo qui soffermarmi sulle spiegazioni – e sono tante oramai – del paradosso in questione, da quelle psicologiche, basate sugli effetti di *treadmill*, a quelle economiche, centrate sulle esternalità posizionali, a quelle sociologiche, focalizzate sulla nozione di bene relazionale. La letteratura è assai ampia e rinvio per tutti a Bruni (2004), che opportunamente non manca di annotare come già Aristotele aveva associato la vita buona (*eudaimonia*) alla vita di relazione e cioè alla disponibilità di beni relazionali (amicizia, amore, impegno civile, fiducia, ecc.).

Altrove mi sono occupato delle caratteristiche peculiari del bene relazionale e del suo significato nelle nostre società avanzate (Zamagni, 2005). Qui desidero aggiungere che la ragione principale per la quale il paradigma individualista mai riuscirà a trattare in modo adeguato la categoria dei beni relazionali è che, per tali beni, è il rapporto in sé a costituire il bene e dunque la relazione intersoggettiva non esiste indipendentemente dal bene che si produce e si consuma al tempo stesso. Ciò significa che la conoscenza dell'identità dell'altro con cui mi rapporto è indispensabile perché si abbia il bene relazionale. Al contrario, il presupposto della relazione di scambio di equivalenti – che è la sola relazione, oltre a quella di filantropia, di cui può trattare l'approccio individualista – è che sia *sempre* possibile sostituire colui o coloro dai quali dipende il mio star bene. (Posso sempre cambiare

macellaio tutte le volte in cui non sono soddisfatto di quello abituale. Ma non posso certo sostituire il soggetto che mi fornisce un servizio personale con altro soggetto senza registrare una variazione del mio indice di felicità). Come Wicksteed (1910) aveva lucidamente compreso, è il non tuismo (*non-tuism*) più ancora che il *self-interest*, il fondamento primo del mercato capitalistico, perché gli affari si fanno al meglio con coloro di cui non si conosce l'identità personale! Nella prospettiva relazionale, invece, il rapporto con l'altro presuppone un movimento di riconoscimento e di accoglienza: si tratta di accogliere una presenza che, nella sua umanità è a me comune e nella sua alterità è da me distinta. Compito non facile, certo – «l'inferno sono gli altri», diceva a proposito J.P. Sartre – ma indispensabile se si vuole superare la grave scarsità di beni relazionali, tipica della nostra società. L'individualismo è un'ottima guida per l'utilità che dipende da beni e servizi che possono essere fruiti anche in isolamento; ma un cattivo maestro per la felicità, dato che bisogna *essere* almeno in due per sperimentare la felicità. Proprio come ci rammenta il testo biblico: «Non è *bene* che l'uomo sia solo».

Ciò significa che ho bisogno dell'altro per scoprire che vale la pena che io mi conservi; anzi che fiorisca nel senso dell'*eudaimonia* aristotelica. Ma anche l'altro ha bisogno di essere da me riconosciuto come qualcuno che è bene che fiorisca. Poiché abbiamo bisogno del medesimo riconoscimento, io agirò nei confronti dell'altro come davanti a uno specchio. La realizzazione del sé è il risultato di tale interazione. La risorsa originale che posso mettere a disposizione di chi mi sta di fronte è la capacità di riconoscere il valore dell'altro all'esistenza, una risorsa che non può essere prodotta se non viene condivisa. È importante prendere atto di ciò che implica il riconoscimento dell'altro: non solo del suo *diritto* a esistere ma anche della *necessità* che esista perché possa esistere io, in relazione con lui. Riconoscere l'altro come fine in sé e riconoscerlo come mezzo rispetto al fine della propria realizzazione tornano così a essere unificati. Con il che viene risolto il dualismo riduzionista fra una moralità, di marca kantiana, che esige che l'altro venga visto come fine in sé e basta e una teoria della razionalità strumentale che invece vede nell'altro il mezzo per il proprio fine. Il bene dell'autorealizzazione è raggiunto quando il riconoscimento reciproco tra persone è assicurato. Si badi – a scanso di equivoci – che il fatto che il riconoscimento dell'altro porti con sé il riconoscimento reciproco di

cui io pure abbisogno non rende tale disposizione meramente strumentale. Infatti, il sé è costituito anche dal riconoscimento che l'altro gli conferisce. Alla luce di ciò, la stessa relazione mezzi-fini si svuota di significato, perché la capacità che un soggetto ha di calcolare i mezzi richiesti per conseguire un determinato fine dipende dalla relazione di reciproco riconoscimento che si è instaurata tra quel soggetto e gli altri. È questo uno dei grandi messaggi che ci viene dalla *Caritas in veritate*. Un modo semplice, ma efficace, di cogliere le proprietà della categoria di relazione è quello di comparare tra loro le tre principali modalità di rapporto interpersonale: informazione, comunicazione, relazione.

- L'*informazione* è un rapporto unidirezionale, da *A* a *B*. Quando *A* trasferisce un messaggio a *B*, non c'è ritorno. L'eventuale ascolto avviene in un tempo successivo e la responsabilità dell'informazione ricade su *A*, perché è questi che decide unilateralmente di trasferire l'informazione e le modalità di trasmissione. *B* non ha la possibilità di intervenire. Può solo decidere se accettare o meno l'informazione e poi cosa farne.
- La *comunicazione*, invece, è un rapporto bidirezionale, dove il termine chiave è quello di ascolto. Prima di decidersi a comunicare, *A* si chiede cosa ne pensa *B*; deve dunque "ascoltarlo". Nella comunicazione c'è reciprocità, perché anche *B* deve ricevere gratificazione dalla partecipazione al processo comunicativo. Comunicare è più impegnativo che informare; si tratta, infatti, di mettere qualcosa in comune con qualcuno.
- Nella *relazione*, infine, né *A* né *B* detengono alcun potere, dal momento che esso si alterna continuamente tra i due soggetti. La relazione postula dunque il dialogo, che non è mera conversazione, poiché nel dialogo ciascun partecipante deve impegnarsi eticamente a tener conto del punto di vista dell'altro, il che non accade nella comunicazione e tanto meno nella informazione.

2. Per concludere

Il motivo conduttore dell'itinerario che ho cercato di percorrere in questo breve saggio può essere ben sintetizzato riferendosi al mito intellettuale che ha caratterizzato la modernità. Si tratta del mito dell'«uno»: una

scienza, una verità, un discorso, una legge. Donde la conseguenza per la quale all'unità del sapere si può arrivare solamente rendendo mute le voci alternative, come se unità volesse significare uniformità. È vero, invece, che il progresso autentico – anche quello della conoscenza – è sempre figlio della varietà di approcci e di punti di vista; ed è altrettanto vero che la logica dell'«uno» è qualcosa di profondamente diverso dalla logica dell'unità, la quale – per essere tale – ha un bisogno costitutivo della pluralità delle posizioni in gioco.

La via del riduzionismo imboccata dalla scienza economica, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, ha finito con il disarmare il pensiero critico, con i risultati di cui si è dato conto, in parte, in questo scritto. C'è, in ciò, una precisa responsabilità da parte della professione: per troppo tempo si è fatto credere a generazioni di studiosi che il rigore scientifico postulasse l'asetticità; che la ricerca per essere scientifica dovesse liberarsi da ogni riferimento di valore. Il risultato lo si è visto: l'individualismo assiologico – che è esso stesso un assunto preanalitico, un giudizio di valore, per di più molto forte – ha acquisito lo *status* di assunto “naturale” che, in quanto tale, non necessita di giustificazione alcuna, per un verso, e si costituisce come *benchmark* rispetto al quale ogni altra ipotesi sulla natura dell'uomo “deve” confrontarsi, per l'altro verso. Non ci si deve allora meravigliare se solamente all'individualismo viene concesso, ancor oggi, il privilegio della naturalità nella scienza economica ufficiale.

Non penso si possa continuare a lungo su questa via. Certo, nessuno si nasconde le difficoltà e le insidie insite nel progetto che queste pagine hanno cercato di abbozzare. Immaginare che le novità e i cambiamenti necessari non rechino con sé tassi, anche elevati, di conflittualità sarebbe ingenuo. Ma si tratta di un compito irrinunciabile se si vuole superare, da un lato, l'afflizione rappresentata dal piagnisteo sulla scarsa rilevanza pratica della teoria economica, un piagnisteo che giova solo a chi ha interesse a diffondere scetticismo, e dall'altro, l'ottimismo disincantato di chi vede nella ripresa del razionalismo individualista in economia una sorta di marcia trionfale verso la piena comprensione dei fatti del mondo sociale.

Sono dell'idea che il pendolo di Foucault stia tornando a privilegiare il rapporto tra economia e filosofia e si può capire il perché: nelle fasi di accelerata transizione – com'è quella attuale – le scienze fisico-matematiche non hanno molto da offrire al discorso economico. Esse sono bensì capaci

di dare risposte, ma non di porre le domande giuste, ed è di queste ultime che oggi l'economia ha soprattutto bisogno. In primo luogo, della domanda sull'uomo. Mi spiego così la vigorosa recente ripresa del dibattito in economia sui temi dell'etica e su quelli qui sollevati. E mi spiego anche il disorientamento che è percepibile tra non pochi economisti i quali sembrano rimpiangere la perdita di antiche certezze, quelle certezze che solo le teorie generali dell'economia sono in grado di dare. È da parecchi anni ormai che la scienza economica non riesce più a produrre una qualche teoria generale, ma solamente "teorizzazioni locali". Forse è giunto il momento in cui occorre cominciare a cercare davvero, raccogliendo così l'invito di Benedetto XVI che chiude la sua ultima enciclica, *Caritas in veritate*, riconoscendo che il mondo oggi soffre della carenza di pensiero (e non di risorse). Senza però dimenticare che non è tanto di pensiero calcolante ciò di cui il mondo oggi soffre la scarsità, quanto piuttosto di pensiero pensante, quello che dà il senso, la direzione del cammino.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham J. (1789 [1823]), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, T. Payne, London.
- Bruni L., Zamagni S. (2004), *Economia civile*, Il Mulino, Bologna.
- Buber M. (1972), *Il problema dell'uomo*, Pàtron, Bologna.
- Deci E. (1999), *Meta-analytical review of experiments examining the effects of extrinsic rewards on intrinsic motivation*, in «Psychological Bulletin» 125, 627-668.
- Durlauf S., Young H.P. (2001) (edd.), *Social dynamics*, MIT Press, Cambridge.
- Frey B. (1997), *Not just for the money*, E. Elgar, Cheltenham.
- Gui B., Sudgen R. (edd.) (2005), *Economics and Social Interaction. Accounting for Interpersonale Relations*, CUP, Cambridge.
- Hobbes T. (1642), *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1999.
- Hobbes T. (1651), *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Andrew Craok, London.

- Janssen M., Mendys E. (2004), *The price of a price: on the crowding out and in of Social norms*, in «Journal of Economic Behaviour and Organization» 55, 377-395.
- Palmieri G. (1788), *Riflessioni sulla pubblica felicità relativamente al Regno di Napoli*, Pirotta e Maspero, Milano.
- Sacco P., Zamagni S. (edd.) (2002), *Complessità relazionale e comportamento economico*, Il Mulino, Bologna.
- Titmuss R. (1970), *The Gift Relationship*, Allen & Unwin, London.
- Todorov, T. (1998), *La vita in comune*, Nuova Pratiche Editrice, Milano.
- Vigna C. (2002), *Aporetica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, in C. Vigna (ed.), *Etica trascendentale e intersoggettiva*, Vita e Pensiero, Milano.
- Wicksteed P.H. (1910), *The Commonsense of Political Economy*, Macmillan, London.
- Zamagni S. (2005), *L'economia civile e I beni relazionali*, in R. Viale (ed.), *Le nuove economie*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Zamagni S. (2005 b), *La svolta antropologica in economia*, in «La società degli individui» 24, 81-90.

MATEMATICA E RELAZIONE

GIANDOMENICO BOFFI

PATH 10 (2011) 105-108

Parte I

I.1. Il concetto di relazione è molto presente in tutta la matematica. Non solo perché le relazioni d'ordine e le relazioni d'equivalenza sono importantissime. Oppure perché le fondamentali nozioni di funzione e di operazione sono riconducibili al concetto di relazione. Ma anche e soprattutto perché quelli che alcuni vedono come i protagonisti della matematica contemporanea, e cioè gli insiemi, sono di fatto insiemi dotati di una "struttura" e tale struttura viene espressa con relazioni o loro derivati. Quasi a dirci che non ci interessano i meri agglomerati di elementi, ognuno dei quali è del tutto indifferente agli altri, ma piuttosto ci premono insiemi di elementi interagenti fra di loro. Ad esempio, l'interesse dei numeri interi relativi $0, 1, -1, 2, -2, 3, -3$ ecc. risiede nella circostanza che possiamo sommarli e moltiplicarli, che alcuni si scompongono in funzione di altri e alcuni no, che ognuno di essi è imparentato con infiniti altri (i suoi multipli e sottomultipli), e così via. Il resto della Parte I illustra brevemente quanto sopra.

I.2. In termini matematici, il concetto di relazione è molto generale. Presi due insiemi (non vuoti) A e B , si chiama «relazione tra A e B » ogni insieme C incluso nel prodotto $A \times B$ ($A \times B$ è l'insieme di tutte le coppie ordinate $[a, b]$ con a un elemento di A e b un elemento di B). Ad esempio, se A è un insieme di esseri umani di sesso maschile e B un insieme di donne, $A \times B$ è l'insieme di tutte le corrispondenti coppie (*uomo, donna*). Se prendessimo dentro $A \times B$ l'insieme C delle coppie (*uomo, donna*) tali che *uomo* è marito di *donna*, allora diremmo che la relazione C

è la relazione di «coniugio». La relazione di coniugio C potrebbe godere o meno di certe proprietà: la proprietà di «monogamia» sarebbe goduta se la presenza simultanea di (a,b) e (a,b') in C implicasse sempre $b=b'$.

I.3. Nel caso particolare in cui B è una seconda copia di A , e quindi una relazione C è un insieme incluso in $A \times A$ (= tutte le coppie formate da elementi di A), può accadere che C verifichi tre importanti proprietà, chiamate riflessiva, simmetrica e transitiva, la cui definizione omettiamo. Allora si dice che C è una «relazione d'equivalenza», perché si dimostra che, in virtù delle tre proprietà, A può essere ripartito come unione disgiunta di insiemi A_1, A_2, A_3, \dots con la caratteristica che, se prendo x in A_i e y in A_j con $j \neq i$, allora la coppia (x, y) non è mai in C , mentre invece, se prendo due qualunque elementi u e v dentro un singolo A_i , allora la coppia (u, v) è invariabilmente in C (e anche la coppia (v, u)). Ad esempio, se A è l'insieme dei miei studenti e C l'insieme di tutte le coppie di studenti aventi lo stesso anno di nascita, allora A_1 conterrà tutti e soli gli studenti nati in uno stesso anno, A_2 conterrà tutti e soli gli studenti nati in uno stesso anno, ma diverso da quello di A_1 , e così via. Gli studenti in un singolo A_i sono quindi equivalenti rispetto all'anno di nascita (che hanno in comune). Non c'è bisogno di aggiungere che le relazioni di equivalenza possono modellare tante situazioni della realtà.

I.4. Anche le cosiddette «relazioni d'ordine» possono modellare tante situazioni reali. Si tratta degli insiemi C inclusi in $A \times A$ e verificanti le proprietà riflessiva e transitiva di cui sopra, unitamente a una terza proprietà chiamata anti-simmetrica (la cui definizione omettiamo). Esempi di relazioni d'ordine sono fornite da tutti i casi in cui gli elementi di un insieme A sono disposti in fila (lettere di un alfabeto, parole di un dizionario, ecc.), ma ci sono anche esempi di altro genere.

I.5. Tornando al caso generale di C incluso in $A \times B$, la relazione C è chiamata «una funzione da A a B » se verifica le seguenti due proprietà: (1) per ogni a in A , esiste in C una coppia (a, b) per qualche b in B ; (2) se C contiene (a, b) e (a, b') , con lo stesso a , allora necessariamente $b=b'$. Tutte le funzioni che si incontrano a scuola, nelle scienze, nell'ingegneria, nell'economia, etc. sono di questo tipo.

I.6. Nel caso speciale in cui A coincide con il prodotto $B \times B$, una funzione C da $B \times B$ a B si chiama «operazione (binaria) su B ». Ad esempio, è di questo gene-

re la funzione che associa a ogni coppia di numeri interi relativi la loro somma. Tutte le principali operazioni tra numeri, tra matrici, tra funzioni, ecc. rientrano in questa fattispecie.

I.7. Se un insieme X è incluso in un altro insieme Y , si dice che X è un sottoinsieme di Y . Supponiamo che in I.6. l'insieme B sia l'insieme costituito da tutti i sottoinsiemi di un dato insieme non vuoto D . Allora una particolare operazione su B è quella che associa a ogni coppia di sottoinsiemi di D l'ulteriore sottoinsieme dato dalla loro intersezione (oppure dalla loro unione). Le operazioni di unione e intersezione di sottoinsiemi sono utilissime nei più svariati campi teorici e applicativi, dall'algebra di Boole (che presiede al calcolo nei nostri elaboratori elettronici) alla topologia generale (quel ramo della geometria in cui può mancare il modo di misurare la distanza tra i punti, ma ciò non di meno si può parlare di vicinanza o lontananza tra di essi).

Parte II

II.1. Per confrontare tra di loro due insiemi X e Y dotati di struttura analoga, in matematica si fa ricorso a particolari funzioni da X a Y , dette «morfismi», che sono caratterizzate dal fatto di risultare compatibili con la struttura in gioco. Lo studio di tutti i morfismi da X a Y consente talvolta di dare interessanti informazioni sulle proprietà di X e di Y . Esiste persino un ramo della matematica, rilevante per l'informatica teorica, chiamato teoria delle categorie, in cui si studiano astrattamente degli oggetti e dei morfismi di collegamento tra di essi, formulando sugli uni e sugli altri alcune, poche, ipotesi generalissime. La relazionalità matematica che qui compare è in un certo senso di un livello superiore a quella della Parte I, perché è la rete di relazioni tra gli oggetti, espressa dai morfismi, a recare le informazioni.

II.2. Un ulteriore livello di relazionalità matematica si incontra riflettendo sulla natura stessa degli enti matematici. Tale natura è alquanto controversa, non essendo facile accettare l'idea di un mondo immateriale dove vivano, ad esempio, i numeri interi relativi. Ma è anche vero che non occorre accettare un'idea del genere, per utilizzare tali numeri. Infatti quel che caratterizza, diciamo, il -3 è il fatto che, addizionandolo a 3 , si ottiene

0, e pertanto, ad esempio, la sottrazione $4-7$ non può che avere risultato -3 , in quanto $4-7$ diverso da -3 darebbe $3+4-7$ diverso da $3-3$, cioè $7-7$ diverso da 0 : un assurdo. Accade insomma come per gli scacchi, dove ogni pezzo è caratterizzato dalle mosse che può compiere. Un ente matematico è individuato dalla trama di relazioni con gli altri enti matematici.

II.3. Naturalmente chi assegna ad un ente matematico il suo ruolo nel gioco è la comunità degli specialisti, cioè la comunità dei matematici o comunque di chi elabora matematica a un livello professionale. E qui ci si imbatte in un'altra idea non facile da accettare: l'idea che in tempi e luoghi diversissimi gli esseri umani abbiano potuto concordare sui ruoli degli enti matematici. Ad esempio, i teoremi di Euclide, dopo oltre duemila anni, sono ritenuti validi ancora oggi, e non solo dai matematici appartenenti a tradizioni culturali in qualche modo debitorie dell'antico mondo greco, ma da quelli di ogni parte del pianeta. Ci si imbatte cioè in un diverso tipo di relazionalità associato alla matematica: la relazionalità di esseri umani che elaborano insieme un pensiero, stabile nel tempo e nello spazio, sebbene sia continuamente oggetto di perfezionamento e di revisione, come hanno mostrato anche le vicende del programma hilbertiano di inizio Novecento. Insomma, l'unità relazionale del genere umano si manifesta singolarmente nel fare matematica, un fare del quale non si hanno evidenze in altre specie animali.

II.4. Un vero e proprio mistero, secondo molti scienziati di ieri e di oggi, è l'esistenza di una forte sintonia tra la matematica inventata dalla nostra mente e il mondo esterno, non certo inventato da noi. Tale sintonia è ad esempio testimoniata in maniera eloquente dall'efficacia dell'utilizzo della matematica nella fisica, sia classica che contemporanea. Varie spiegazioni di tale sintonia sono state avanzate in chiave cognitivista o facendo ricorso alla teoria dell'evoluzione biologica, ma nessuna di esse pare particolarmente convincente. Si può quindi proporre con una certa plausibilità l'ipotesi che riconduce la sintonia all'esistenza di un creatore dal quale provengano sia il cosmo che l'intelligenza umana. In tale ipotesi si può allora riconoscere dentro la matematica un riflesso particolarmente significativo della nostra relazione con Dio.

IL RITUALE SACRAMENTORUM
EDITO DA SAN FRANCESCO DI SALES NEL 1612.
TRA TEOLOGIA, PASTORALE E SPIRITUALITÀ

MANLIO SODI - MORAND WIRTH¹

PATH 9 (2010) 109-136

Tra le varie tipologie di “fonti” che il teologo incontra e con le quali talvolta si deve confrontare, ci sono anche quelle liturgiche. Per “fonte liturgica” si intendono quei documenti della tradizione che certificano espressioni diversificate attraverso cui il popolo cristiano ha espresso la propria fede nella liturgia. Dagli antichi Sacramentari ai Lezionari, ai Pontificali, agli *Ordines*, ai *Missalia*, ecc. il capitolo della tradizione liturgica racchiude un’amplessissima documentazione.

La conoscenza dei contenuti di tale *traditio* permette di cogliere aspetti teologici, pastorali e spirituali... la cui *lectio* può risultare feconda di elementi per una maggiore conoscenza della tradizione e per una riflessione che può coinvolgere ambiti diversificati come la teologia liturgica,² l’azione pastorale, la predicazione, la spiritualità vissuta del popolo di Dio. Ed è in questo orizzonte che si pongono le pagine che seguono.

¹ Viene qui ripresa parte dell’*Introduzione* all’edizione anastatica del *Rituale*, apparsa nella collana «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» [= MSIL] della Libreria Editrice Vaticana [= LEV]: cf. M. SODI - M. WIRTH (edd.), *Rituale Sacramentorum Francisci de Sales Episcopi Gebennensis iussu editum anno 1612*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendici = MSIL 58, LEV, Città del Vaticano 2010, pp. XXXII + 462; l’opera è stata realizzata in collaborazione con M. ROBILLOT, e si apre con la *Préface* di S.E. Mons. Y. BOIVINEAU, vescovo di Annecy.

² Cf. M. SODI, *Lex orandi e metodo teologico. La teologia liturgica fra tradizione e innovazione*, in «Path» 3/1 (2004) 83-109, e anche in ID. (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* = Itineraria 1, LEV, Città del Vaticano 2008, pp. 201-227.

Nell'introduzione all'edizione del *Rituale Romanum – Editio princeps* 1614³ – si afferma:

«Tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, in attesa di una edizione “ufficiale” continuano a essere stampati Rituali di vario genere, soprattutto a cura delle Chiese locali.⁴ Non va trascurato, inoltre, il capitolo relativo ai Rituali monastici, il cui studio può rivelare aspetti interessanti circa l'adattamento della liturgia, soprattutto se questo approfondimento include l'esame dei *Missalia* e dei *Breviaria* ad uso monastico».

A titolo esemplificativo venivano lì richiamati tre Rituali – due precedenti la data di pubblicazione dell'*editio princeps* del 1614 e uno successivo – per un confronto con il testo che poco dopo avrebbe dovuto costituire uno strumento di unità nella celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali nella Chiesa di rito romano. A proposito del presente Rituale si legge:

«Il *primo testo* è tipico della Chiesa locale di Ginevra e ha questo *incipit*: *Rituale Sacramentorum ad praescriptum sanctae Romanae Ecclesiae, jussu Reverendissimi Patris Francisci de Sales, Episcopi et Principis Gebennensis editum. In quo non tantum ritus, sed etiam canones ac regulae Sacramentorum rite administrandorum, aliaque plurima documenta ad munus pastorale recte obeundum, continentur. Lugduni, apud Joannem Charvet, 1612. Cum privilegio Regis.*⁵

Segnaliamo questa edizione come uno dei tanti esempi di Chiese locali che predispongono un *Rituale* proprio. Nello specifico, è lo stesso vescovo, san

³ Cf. M. SODI - J.J. FLORES ARCAS (edd.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendici = Monumenta Liturgica Concilii Tridentini [= MLCT] 5, LEV, Città del Vaticano 2004, pp. LXXVI + 442. Nell'ampia *Introduzione* è delineata la storia del *Rituale* con la sua variegata evoluzione.

⁴ Un censimento completo delle opere liturgiche edite nel sec. XVII non esiste ancora; nel frattempo eloquenti sono gli schedari delle Biblioteche; utile, comunque, anche la consultazione dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico (Ministero per i Beni e le Attività culturali) nel settore Libro antico/Rituale che per i primi 20 anni del 1600 segnala, però, solo 10 titoli; molto più aggiornato il lavoro di G. ZANON, *Catalogo dei Rituali liturgici italiani dall'inizio della stampa al 1614*, in «*Studia Patavina*» 31/3 (1984) 497-564, soprattutto le pp. 545-551 (dal 1600 al 1614).

⁵ L'opera, stampata a Lione nel 1612, *apud Joannem Charvet*, è conservata nell'Archivio Capitolare della Cattedrale di Annecy. Tra le attività editoriali di Jean Charvet – che ha lavorato dal 1612 al 1634 in rue Mercière, davanti Saint Antoine – figura in primo luogo il presente *Rituale*. Di Francesco di Sales pubblicherà anche l'*Advertissement aux Confesseurs* edito nel 1620, in -12°: cf. BIBLIOTHECA BIBLIOGRAPHICA AURELIANA, *Répertoire bibliographique des livres imprimés en France*, vol. XXII, Ed. Valentin Koerner, Baden-Baden & Bouxwiller 1997, pp. 113-114.

Francesco di Sales, che stila la *Praefatio ad Parochos* (8 febbraio 1612), l'*Appendix* al *Calendarium*, il formulario per la predicazione domenicale, l'elenco delle feste di precetto e di devozione, i casi riservati al vescovo e l'esorcismo per gli sposi (contro l'impotenza) [...]».⁶

Quanto anticipato ha visto finalmente la luce nell'edizione che si apre con pagine che hanno l'obiettivo di contestualizzare l'opera in modo da facilitarne lo studio e la conoscenza in vista di ulteriori approfondimenti secondo questa linea: il percorso formativo di Francesco di Sales (I) e la presentazione della sua opera pastorale come vescovo di Ginevra ma "in esilio" ad Annecy (II); la storia del *Rituale* e delle sue principali caratteristiche (III); importanza dell'edizione (IV) e prospettive per ulteriori approfondimenti in ambito teologico-pastorale e spirituale (V).

1. La formazione del futuro vescovo Francesco di Sales (1567-1602)

Nella *Praefatio ad parochos*, il *Rituale* si apre con l'autopresentazione di colui che lo pubblica e lo impone a tutti i suoi parroci: *Franciscus de Sales, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopus et Princeps Gebennensis*. Per capire questo *Rituale* e la sua originalità, è necessaria una breve presentazione del personaggio e del periodo storico in cui è vissuto.

Francesco di Sales è nato in un'epoca segnata dalla recente invenzione dell'arte "divina" della stampa, dagli echi dell'umanesimo rinascimentale e delle scoperte del "nuovo mondo", e – in particolare – dalle origini della Riforma protestante e della Controriforma cattolica.⁷

⁶ Cf. testi in latino e francese in *Œuvres de Saint François de Sales* [...], vol. XXIII, Monastère de la Visitation, Annecy 1928: *Opuscules – II: Administration épiscopale*, XV: *Quelques pièces du Rituel 1612*, pp. 349-379. Nella prima nota di p. 349 si legge che i *Canones* relativi all'amministrazione dei sacramenti e ai funerali dipendono in larga misura da un *Pastorale* pubblicato dall'arcivescovo di Malines ad Anversa nel 1589, dal titolo: *Pastorale, Canones et Ritus ecclesiasticos qui ad Sacramentorum administrationem aliaque Pastoralia officia rite obeunda pertinent, complectens, jussu et auctoritate Reverendissimi et Illustrissimi Domini, Domini Joannis Hauchini, Mechliniensis Archiepiscopi, pro uniformi Pastoralium officiorum exercitio in hanc formam redactum, et in lucem emissum*. Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, archi-typographi Regii, MDLXXXIX (l'opera è segnalata presente nella Biblioteca pubblica di Lione, cote 317368).

⁷ Cf. il capitolo *Educazione e umanesimo nel secolo XVI*, in M. WIRTH, *Francesco di Sales e l'educazione. Formazione umana e umanesimo integrale*, LAS, Roma 2006, pp. 27-48; le informazioni sulla vita di Francesco di Sales sono tratte principalmente da questo volume.

Nato il 21 agosto 1567 – quattro anni dopo la chiusura del Concilio di Trento (1545-1563) – da François de Boisy e Françoise de Sionnaz, nel castello di Sales, parrocchia di Thorens, nell'antica diocesi di Ginevra e nell'antico ducato di Savoia, Francesco fu battezzato subito dopo la nascita, essendo in pericolo di vita. La cerimonia completa avvenne nella chiesa parrocchiale di Thorens il 28 agosto, giorno di sant'Agostino. I suoi patroni di battesimo furono san Francesco d'Assisi e san Bonaventura. Era il primogenito di tredici figli, di cui otto sopravvissero. La sua prima educazione umana e cristiana avvenne in famiglia e nella parrocchia.

Nei collegi di La Roche e di Annecy (1573-1578) Francesco ricevette la sua prima istruzione di tipo umanistico, nello spirito della Controriforma cattolica. L'evento religioso più importante per il fanciullo fu la prima comunione, la cui data precisa è controversa (a sette anni, a dieci, oppure – come di solito in quell'epoca – a undici anni?). La prima comunione era allora seguita a poche ore di distanza dalla Confermazione, che gli fu conferita da mons. Angelo Giustiniani, vescovo di Ginevra, ma residente ad Annecy.

Secondo gli studi più recenti,⁸ all'età di undici anni fu mandato a Parigi, nel collegio dei Gesuiti, dove studiò lettere, filosofia e teologia fino all'età di ventun anni (1578-1588). Ma prima di lasciare la Savoia e di partire per la capitale francese, il ragazzo aveva voluto ricevere la tonsura ecclesiastica, segno evidente del suo desiderio di consacrazione a Dio.⁹ A Parigi conobbe almeno due crisi di gioventù. Lo studio degli autori classici pagani, che gli piaceva, non appagava il suo cuore, che fu soddisfatto soltanto quando scoprì il mistero dell'amore divino nella Bibbia, specialmente nel Cantico dei Cantici. Una crisi di disperazione esistenziale lo colpì a diciannove anni, sotto l'influsso delle idee sulla predestinazione: fu salvato grazie a un atto eroico di abbandono alla misericordia di Dio e con il ricorso alla Madonna.

Nel 1588 fu mandato dal padre a studiare diritto all'Università di Padova. Continuò però ad approfondire la teologia e i Padri della Chiesa, e a curare la propria formazione spirituale con l'aiuto del padre gesuita Anto-

⁸ Cf. E.-J. LAJEUNIE, *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, vol. I, éd. Guy Victor, Paris 1966, p. 121.

⁹ Il rito della tonsura costituiva il primo ingresso nell'itinerario presbiterale; cf. descrizione del rito e testi in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596)* = MLCT 1, LEV, Città del Vaticano 1997, nn. 33-45 (*De clerico faciendo*). Facciamo riferimento all'edizione ufficiale del *Pontificale* che, pur apparsa poco dopo, costituisce il punto di riferimento per una documentazione ufficiale.

nio Possevino. S'interessò anche di botanica e di medicina. Concluse i suoi studi con un brillante dottorato *in utroque jure* il 5 settembre 1591. Fece un pellegrinaggio al santuario mariano di Loreto e quindi tornò in Savoia nel febbraio del 1592.

Il dramma della giovinezza di Francesco fu l'opposizione del padre al suo progetto di vita ecclesiastica. Quando tornò da Padova, il signore di Boisy aveva previsto tutto per un figlio così dotato: un titolo nobiliare, una fidanzata e una biblioteca di diritto. Il padre cedette soltanto il 9 maggio 1593 quando, con un ricorso a Roma, Francesco fu nominato prevosto della cattedrale, cioè secondo personaggio della diocesi dopo il vescovo.

Il 10 maggio, veste l'abito ecclesiastico. Il giorno dopo si presenta al vicario della diocesi. Il 12 maggio prende possesso del suo incarico nella cattedrale d'Annecy e fa visita al vescovo, mons. Claude de Granier (1579-1602). Il 13 maggio presiede per la prima volta la recita dell'Ufficio divino in cattedrale. Il 9 giugno, mons. de Granier gli conferisce i quattro ordini minori,¹⁰ e due giorni dopo lo promuove al suddiaconato.¹¹ Incomincia quindi per lui un'intensa attività pastorale. Il 24 giugno, festa di san Giovanni Battista, predicò per la prima volta in pubblico. Un'iniziativa ardita per un suddiacono fu la fondazione ad Annecy di una *Confraternita dei penitenti della Santa Croce*.¹² Francesco venne ordinato diacono il 18 settembre e presbitero tre mesi più tardi, il 18 dicembre 1593.¹³ Celebrò la sua prima messa il 21 dicembre e predicò a Natale.

¹⁰ Si tratta dell'ostiariato, del lettorato, dell'esorcistato e dell'accollitato; cf. *Pontificale Romanum*, cit., nn. 46-73 (*De minoribus ordinibus*).

¹¹ Secondo l'ordinamento liturgico del tempo, il suddiaconato costituiva il primo vero ingresso nel sacramento dell'Ordine: cf. *Pontificale Romanum*, cit., nn. 75-88 (*De ordinatione subdiaconi*). Nella riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II è stato abolito da Paolo VI con Lettera apostolica *Ministeria quaedam* "motu proprio data" il 15 agosto 1972.

¹² Si trattava di un'Associazione destinata a riunire non solamente degli ecclesiastici, ma soprattutto dei laici, uomini e donne. Egli stesso ne redasse gli Statuti, che il vescovo confermò e approvò. Costituita il 1° settembre 1593, iniziò le sue attività il giorno 14 dello stesso mese. Gli appartenenti furono, fin dall'inizio, numerosi e, tra i primi iscritti, Francesco ebbe la gioia di annoverare suo padre e qualche tempo dopo il fratello Louis. Gli Statuti prevedevano non soltanto celebrazioni, preghiere e processioni, ma anche visite ai malati e ai prigionieri. All'inizio non mancò qualche malcontento specialmente tra i religiosi, ma ci si rese ben presto conto che la testimonianza degli associati era convincente.

¹³ Per il rito cf. *Pontificale Romanum*, cit., nn. 89-104 (*De ordinatione diaconi*); e nn. 105-135 (*De ordinatione presbyteri*).

Il suo insediamento ufficiale come prevosto della cattedrale di Annecy avvenne sul finire del mese di dicembre. In quell'occasione pronunciò un'arringa che impressionò il vescovo e gli altri membri del Capitolo in quanto il tema affrontato era di scottante attualità: recuperare l'antica sede della diocesi, Ginevra (dal sec. IV). Tutti si trovarono d'accordo: occorreva riconquistare Ginevra, la città di Calvino (1509-1564) che aveva messo fuori legge il cattolicesimo.¹⁴ Ma come? Con quali armi?

«È per mezzo della carità che dobbiamo smantellare le mura di Ginevra, per mezzo della carità invaderla, per mezzo della carità recuperarla».¹⁵

Francesco avrebbe potuto contentarsi di «far regnare la disciplina dei canonici e l'esatta osservanza degli statuti»,¹⁶ e invece si lanciò in un lavoro pastorale sempre più intenso: confessioni, predicazioni ad Annecy e nei paesi, visite ai malati e ai prigionieri. In caso di bisogno impiegava le sue conoscenze giuridiche a beneficio degli altri, appianava contese e discuteva con gli Ugonotti.¹⁷

Nel 1594 fu mandato dal vescovo nello Chablais, vicino a Ginevra, per esplorare il territorio allo scopo di riconquistare al cattolicesimo quella provincia, divenuta calvinista da sessant'anni. Usava il metodo "salesiano" della carità e della dolcezza, il dialogo paziente ma anche la controversia apologetica. Contro le accuse di idolatria, a proposito dell'adorazione della croce, scrisse il libro dal titolo: *Difesa dello stendardo della santa croce*.¹⁸ Distribu-

¹⁴ Cf. G. TOURN, *Calvino Giovanni*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di Omiletica*, LDC - Velar, Leumann (To) - Gorle (Bg) 2002, pp. 216-218 (con bibl.).

¹⁵ *Œuvres de saint François de Sales [...]*, vol. VII, Monastère de la Visitation, Annecy 1896, p. 107.

¹⁶ Cf. F. TROCHU, *Saint François de Sales, évêque et prince de Genève, fondateur de la Visitation Sainte-Marie, docteur de l'Eglise (1567-1622)*, vol. I, E. Vitte, Lyon-Paris 1946, p. 280.

¹⁷ Circa la figura di Francesco come predicatore cf. J. STRUÛ, *Francesco di Sales*, in SODI - TRIACCA (edd.), *Dizionario di Omiletica*, cit., pp. 580-585 (con bibl.).

¹⁸ Si tratta di uno scritto di circostanza, pubblicato nel 1600, steso in occasione della contestazione protestante dell'«adorazione» della croce praticata dai cattolici. Si tratta della risposta a un *Breve trattato della virtù della croce* del ministro protestante Antoine de La Faye. Francesco di Sales difende le immagini e i segni religiosi visibili, necessari nei rapporti tra Dio e l'uomo. L'affermazione centrale è che l'«adorazione» della croce di Cristo non è idolatria, perché il cattolico non adora la pietra e il legno, ma onorando la croce adora il Crocifisso, che ha voluto servirsi di questo strumento di supplizio per compiere la redenzione. L'opera tratta non solamente «dell'onore e virtù della vera croce» (*Libro I*), e «dell'onore e virtù dell'immagine della croce» (*Libro II*), ma anche «dell'onore e virtù del segno della croce»

iva volantini per esporre la dottrina cattolica, i quali, riuniti in un volume chiamato *Controversie*,¹⁹ faranno di lui un precursore del giornalismo, tanto da essere proclamato da Pio XI patrono dei giornalisti cattolici (1923).²⁰ La missione dello Chablais iniziata nel gennaio del 1595, ebbe un successo quasi inaspettato poiché dopo quattro anni, la quasi totalità della popolazione entrò a far parte della Chiesa cattolica. Già da quel momento Francesco veniva interpellato per essere vescovo.

2. Vescovo di Ginevra, “in esilio” ad Annecy

Nel 1599 si reca a Roma per mandato del vescovo Claude de Granier ed è presentato a Clemente VIII.²¹ Accetterà di essere consacrato vescovo

(*Libro III*), e «della qualità dell'onore dovuto alla croce» (*Libro IV*). Francesco di Sales userà in quest'opera un tono piuttosto mordace contro quel ministro ginevrino.

¹⁹ «Avendo dedicato un po' di tempo a predicare la parola di Dio nella vostra città, senza essere stato ascoltato da voi se non raramente, poco alla volta e di nascosto, per non lasciare niente di intentato da parte mia, ho incominciato a mettere per iscritto alcune ragioni principali, che ho scelto perlopiù nelle mie prediche e trattato precedentemente a viva voce in difesa della fede della Chiesa» (*Controversie*, p. 1). Nell'indirizzarsi ai «signori di Thonon», Francesco di Sales ha messo in bella luce le quattro «comodità» della comunicazione scritta: 1. Porta l'informazione a casa. 2. Facilita il confronto pubblico e il dibattito delle opinioni con «l'avversario». 3. È vero che «le parole pronunciate con la bocca sono vive, mentre scritte sulla carta sono morte»; tuttavia lo scritto «si lascia maneggiare, offre più tempo alla riflessione rispetto alla voce, e consente di pensarci su più profondamente». 4. La comunicazione scritta è un mezzo efficace per combattere contro la disinformazione, perché fa conoscere con esattezza il pensiero dell'autore e consente di verificare se il pensiero di un personaggio corrisponde o no alla dottrina che pretende di difendere (cf. *ibid.*, pp. 2-3).

²⁰ Il 26 gennaio 1923 in occasione del III centenario della morte di san Francesco di Sales, Pio XI lo commemorò con l'enciclica *Rerum omnium*, proclamandolo «patrono dei giornalisti» e di «tutti quei cattolici, che con la pubblicazione o di giornali o di altri scritti illustrano, promuovono e difendono la dottrina cristiana» (*Enchiridion delle Encicliche*, vol. 5, nn. 63-73: qui n. 71). Si ricorda, infatti, che il santo, non soddisfatto della risposta che avevano le sue prediche dal pulpito, si ingegnò a pubblicare fogli volanti che poi affiggeva ai muri o faceva scivolare sotto le porte delle case.

²¹ È sotto il pontificato di Clemente VIII (1592-1605) che vedranno la luce due libri liturgici frutto degli sviluppi della riforma tridentina: il *Pontificale Romanum* (1595-1596), e il *Caeremoniale Episcoporum* (1600) apparsi come primo e quarto volume della collana MLCT, rispettivamente nel 1997 e nel 2000. Degno di nota fu l'auspicio di Clemente VIII formulato al momento dell'innalzamento di Francesco alla dignità episcopale: «Va', o figliolo, e bevi l'acqua della tua cisterna e i rivoli del tuo pozzo; siano portate fuori le tue fonti, e nelle piazze distribuisci le tue acque» (cit. da Pio IX, Lettera *Dives in misericordia*, cf. nota 23).

soltanto dopo la morte del predecessore; la celebrazione ebbe luogo nella piccola chiesa parrocchiale di Thorens l'8 dicembre 1602.²²

Nello svolgimento del suo ministero non si contenterà di attuare i compiti amministrativi della sua vasta diocesi, ma allargherà la sua preoccupazione ai problemi riguardanti la riforma, la formazione e l'educazione dell'intero suo "popolo", e tutto ciò fino alla sua morte, avvenuta a Lione il 28 dicembre 1622.²³ Si considerava inoltre legittimo sovrano temporale di Ginevra passata sotto il controllo dei cittadini protestanti della città.

Francesco di Sales era animato in maniera incontestabile, come dichiara A. Ravier, da una «mistica dell'azione cristiana».²⁴ È vero che ha adottato, con conoscenza di causa, la "politica ecclesiastica" che gli imponeva il suo tempo, e che mirava a tre grandi obiettivi: riconquistare Ginevra, ristabilire l'unità della fede nella diocesi e applicare la riforma del Concilio di Trento. Ma la sua mistica lo guidava soprattutto verso le più alte mete dello spirito. A tale scopo ha abbracciato «la croce della sollecitudine e di faticosi lavori che un buon pastore deve soffrire per custodire, aumentare, nutrire, perfezionare e correggere il suo gregge».²⁵

Fece la visita pastorale di tutte le parrocchie della sua vasta diocesi.²⁶ Si dedicò alla selezione e alla formazione del clero, specialmente nella preparazione di predicatori e di confessori. Si fece catechista dei bambini e dei

²² Per la conoscenza del rito cf. *Pontificale Romanum*, cit., nn. 136-191 (*De consecratione electi in episcopum*).

²³ Il trasporto della sua salma ad Annecy è all'origine della data odierna della festa liturgica (24 gennaio). La canonizzazione avvenne il 19 aprile 1665 sotto il pontificato di Alessandro VII (1655-1667); Clemente IX (1667-1669) approvò l'antifona in suo onore: «Il Signore riempì san Francesco dello spirito d'intelligenza, ed egli somministrò la fluida acqua della dottrina al popolo di Dio». Benedetto XIV (1740-1758) lo definì «sapientissimo direttore di anime»; mentre Pio IX (1846-1878) lo proclamò dottore della Chiesa con Lettera apostolica *Dives in misericordia* del 16 novembre 1877 (confermando quanto già stabilito il 19 luglio dello stesso anno circa le indicazioni per la liturgia). A conclusione del IV centenario della nascita, Paolo VI (1963-1978) lo riconobbe come *Doctor divini amoris* nella Lettera apostolica *Sabaudiae gemma* del 29 gennaio 1967.

²⁴ SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Œuvres*. Préface et chronologie, textes présentés et annotés par A. RAVIER avec la collaboration de R. DEVOS = Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969, p. IX.

²⁵ *Œuvres de saint François de Sales* [...], vol. VIII, Monastère de la Visitation, Annecy 1897, pp. 416-417.

²⁶ Per la visita pastorale nelle parrocchie cf. quanto previsto dal *Pontificale Romanum*, cit., nn. 1454-1489 (*Ordo ad visitandas Parochias*).

ragazzi in un'epoca in cui nulla si faceva per loro. Si preoccupò della formazione della gioventù nei collegi. Nel 1606 fondò con l'amico Antoine Favre l'*Accademia Florimontana* («Perché le muse fioriscono sulle montagne della Savoia») per l'*élite* culturale.²⁷

Scrisse moltissime lettere di direzione spirituale, il cui frutto più rinomato fu l'*Introduzione alla vita devota (Filotea)*, uscita nel 1609. Nel 1610 iniziò con Giovanna di Chantal la fondazione dell'ordine della Visitazione.

3. All'origine del *Rituale*

La pubblicazione del *Rituale*, scrive Francesco di Sales nella sua *Praefatio ad parochos*, è stata la conclusione *rei tot annis expetitae*.²⁸ Nel prezioso

²⁷ Un'accademia era una sorta di società di saggi e di letterati. Nate in Italia sul finire del sec. XIV, le accademie avevano conosciuto una grande diffusione, a tale punto che alla fine del sec. XV in Italia se ne contava un centinaio. Tra esse si distinguevano l'*Accademia platonica* di Firenze, animata da Marsilio Ficino, il cui influsso è riconoscibile nell'autore del *Teotimo*. A Torino esisteva l'*Accademia «papiiana»*, di cui Antoine Favre aveva fatto parte. Né va dimenticato che i calvinisti di Ginevra avevano la loro, e ciò dovette pesare molto allorché si trattò di creare una "rivale" cattolica. Abbiamo poche informazioni sull'*Accademia florimontana*, dato che i registri non ci sono pervenuti. Tuttavia, ci sono rimasti gli Statuti, nella forma in cui sono riprodotti nella biografia scritta dal nipote, Charles-Auguste de Sales. L'Accademia aveva il suo emblema: un arancio, albero ammirato da Francesco di Sales, perché è carico di fiori e di frutti in quasi tutte le stagioni (*flores fructusque perennes*). Il programma delle riunioni aveva dell'enciclopedico, atteso il fatto che secondo gli Statuti «le lezioni saranno o di teologia o di politica o di filosofia o di retorica o di cosmografia o di geometria o di aritmetica». Ad ogni modo, un'attenzione particolare era riservata alle lettere e alla bellezza formale. L'emulazione era incoraggiata: «Tutti gareggeranno a chi fa meglio». L'Accademia era composta di scienziati e maestri riconosciuti, ma erano previsti anche corsi pubblici come una piccola università popolare. Si intuisce che lo scopo dei due fondatori era quello di riunire l'*élite* intellettuale della Savoia e di porre le lettere e le scienze al servizio della fede e della pietà, secondo l'ideale dell'umanesimo cristiano. Nel 1610, tre anni dopo gli inizi, Antoine Favre fu nominato presidente del Senato di Savoia e partì per Chambéry. Il vescovo, da parte sua, non poteva certo mantenere da solo l'*Accademia florimontana*, che declinò e scomparve. Tuttavia, se la sua esistenza fu effimera, il suo influsso fu duraturo. L'obiettivo culturale che l'aveva fatta nascere sarà ripreso dai Barnabiti, giunti al collegio d'Annecy nel 1614. Il progetto originario sarà ripreso e rilanciato nel 1851 da un gruppo di notabili savoirdi anche attraverso «La Revue savoisiennne» che viene pubblicata ogni mese.

²⁸ Cf. V. VIGUERA, *San Francisco de Sales, amable y paciente director de almas*, Ed. Palabra, Madrid 2008⁴, cap. XX: *El Ritual de 1612*, pp. 197-204.

studio sulla liturgia dell'antica diocesi di Ginevra, P.-M. Lafrasse presenta vari Rituali a stampa secondo questo ordine di pubblicazione:²⁹

– I. Tra il 1498 e il 1508 (la data non è sicura) appare un *Manuale ad usum Gebennensem*.³⁰ Si tratta di un esemplare unico, conservato nella Biblioteca di Ginevra (coll. Bd, 42); in -8°, rilegato, costituito di 48 fogli non numerati; stampato in rosso e nero, carattere gotico, in una sola colonna, senza incisioni; unico ornamento sono le iniziali in rosso. Mancando il primo foglio, non conosciamo con esattezza né il titolo, né il luogo, né la data di stampa. Unico indizio sono le lettere «J. B.» che chiudono l'opera: «Finit Manuale ad usum Gebennensem. J. B.». Si tratta delle iniziali di Jean Belot, stampatore di Messali a Ginevra in quegli stessi anni.

– II. Nel 1612 appare il *Rituale* pubblicato per ordine di Francesco di Sales.

– III. Nel 1628 Jean-François de Sales «vescovo e principe di Ginevra» pubblica, al seguito dell'edizione del 1612, un *Rituale* (ristampato quattro anni dopo) che riflette nella prima parte *in toto* l'edizione romana del 1614: *Rituel Romain pour bien et duement administrer les sacrements de l'Église et faire les autres fonctions ecclésiastiques. Par commandement de nostre S. Père le Pape Paul V [...]. A Lyon, chez Vincent de Coeursillys, rue Tupin M. DC. XXXII*. L'opera si apre con la traduzione in francese del testo di Francesco di Sales. Le rubriche sono in francese; la riforma del canto gregoriano segue l'uso della cattedrale di Ginevra; si tratta di un'opera di 480 pagine (di cui 8 iniziali non numerate) e altre 144 di supplementi (100 il primo e 44 il secondo che fu aggiunto nella seconda edizione). Dagli incontri sinodali di Francesco di Sales con il suo clero si sa che egli voleva adottare subito il *Rituale* del 1614; la soluzione avvenne con questa edizione del 1628 in cui il fratello e successore porta a compimento il desiderio iniziale (*Romanum accipimus*: Lettera ai Curati della diocesi, 20 agosto 1628).

– IV. L'accoglienza del precedente Rituale deve aver provocato qualche problema. Sta di fatto che nel 1643 Giusto Guerini (Juste Guérin) «vescovo e principe di Ginevra» al seguito di richieste fatte in incontri sinodali ordina la pubblicazione di un *Rituale* più ridotto, di 296 pagine, solo in nero, dal titolo: *Rituale Ecclesiae et Dioecesis Gebennensis. In quo ritus administrationis Sacramentorum, ex Rituali Romano; reliqua ad Pastorale munus necessaria, ex antiquo Gebennensi praescribuntur [...]. Annecii, Ex typographia Andreae Leyrat M. DC. XLIII*. In questo modo si manteneva la fedeltà al *Rituale Romanum* ma non si tralasciava il contenuto essenziale dato da Francesco di

²⁹ Cf. P.-M. LAFRASSE, *Études sur la liturgie de l'ancien diocèse de Genève*, in «Mémoires de l'Académie Salésienne» XXVI (1903) 48-49.

³⁰ Cf. *specimen* della prima carta nell'*Appendice I* dell'edizione del *Rituale*, pp. 441-442.

Sales perché rispettoso dei bisogni e delle usanze della diocesi. La lettera dedicatoria con cui si apre l'edizione porta la data del luglio 1641.

– V. Nel 1674 il vescovo Jean d'Arenthon d'Alex pubblica un nuovo libro con ricche e utili aggiunte: *Rituale Romanum, Pauli V Pontificis Maximi jussu editum. Ad usum Dioecesis Genevensis, impensis Cleri typis excusum. Rumi-liaci. Apud Joannem Franciscum Rubellin, eiusdem Dioecesis Typographum M. DC. LXXIV*. Stampato solo in nero, il volume consta di 440 pagine che contengono il *Rituale* di Paolo V, con l'aggiunta di 258 pagine di Appendice diocesana. La ricchezza del *Rituale* è determinata anche da questi elementi: la serie cronologica dei vescovi di Ginevra; nozioni sul computo ecclesiastico; calendario romano con l'aggiunta delle feste proprie della diocesi; feste di precetto e feste di devozione; giorni di digiuno obbligatorio; benedizioni non presenti nel *Rituale Romanum*; esorcismi; cerimonie del fidanzamento; una benedizione per le seconde nozze; l'ordinamento per la messa parrocchiale; indicazioni per l'adattamento del *prosne*;³¹ formule per annunciare le feste; indicazione di casi riservati; preghiere per la santificazione dei vari momenti della giornata; avvisi ai Curati, per il Seminario e le piccole scuole primarie tenute dai Curati o dai loro Vicari.³²

– VI. Nel 1747 J.-B. Burdet cura la riproduzione esatta del precedente *Rituale*, con l'aggiornamento della cronologia dei vescovi.

Nell'orizzonte di ciò che è stato pubblicato tra la fine del sec. XV e l'inizio del XVII, nella tradizione della diocesi ma anche della Chiesa di rito romano, Francesco di Sales intraprende l'opera partendo da Angelo Giustiniani, che chiama *incomparabilis doctrinae et ingenii virum*, anche perché era intervenuto al Concilio di Trento in qualità di «primo dottore» dei frati francescani osservanti. Primo vescovo di Ginevra (1568-1579) stabilitosi ad Annecy, Giustiniani si impegnò con grande zelo alla difesa della dottrina e della pratica sacramentale della Chiesa, ma non fu in grado, durante i dodici anni del suo episcopato, *externum ecclesiasticae disciplinae Sacramentorumque splendorem penitus restituere*.

Il concreto progetto di pubblicare un nuovo *Rituale* per la diocesi di Ginevra – spiega Francesco di Sales – era dovuto al successore di Angelo

³¹ Il termine *prosne*, oggi *prône*, indica predica, discorso spirituale che il parroco fa durante la messa domenicale; l'origine sembra provenire dal latino popolare *protyrum*, forse perché si compiva davanti alla porta (dal greco *protyra*).

³² Nel 1690 apparve un estratto di questo *Rituale*, e successivamente ancora un altro nel 1733.

Giustiniani e suo immediato predecessore Claude de Granier, il quale voleva unificare tutti i rituali esistenti secondo l'uso romano. Scrive Francesco nella *Prefazione* a proposito del suo predecessore:

«Ac quidem, in his quae in eum finem animo conceperat, non ultimo loco reponendam existimo novam Ritualis, ad normam sanctae Romanae Ecclesiae, exactam editionem. Nam quamvis multa extent Ritualium exemplaria, quorum inscriptio rituum Ecclesiae Romanae ordinem ac seriem lectori pollicetur, vix tamen ulla invenies quae inscriptioni penitus respondeant, idque praestent quod illa promisit. Quare merito operae pretium fore censebat optimus Antistes, si Ritualementum librum edendum curaret, quem ad ipsissimum Romani Ritualis exemplar conformatum, omnes in hac dioecesi unanimiter et solum haberent, ac proinde, in tanta rituum varietate, unicam rituum celebrandorum rationem sequerentur».³³

Impedito dalle molte preoccupazioni, mons. de Granier non poté occuparsi dell'edizione del *Rituale* unificato secondo l'uso romano. Spettò al suo successore portare a compimento il progetto:

«Propterea Nos, qui nobiscum foelicissime actum iri credimus si tanti Patris, non solum in munere quod gessit subeundo, sed etiam in eodem obeundo successores et imitatores fuerimus, Ritualementum hunc librum tandem aliquando, quod ipse multum optaverat, vobis expectantibus exhibemus».³⁴

Francesco di Sales proseguì nella *Prefazione* indicando il modo con cui è stata realizzata l'opera. Egli non ha lavorato da solo, ma *aliquot Ecclesiae Nostrae cathedralis doctis, piisque hominibus adhibitis*.³⁵ Si è servito anzitutto del *Rituale* romano per l'amministrazione dei sacramenti (*ex solo quidem Romano omnia quae ad ritum administrandorum Sacramentorum spectant adamussim excerptissimus*), di Rituali vari esistenti (*variarumque provinciarum Ritualibus libris in medium allatis*), in particolare dell'antico *Rituale* di Ginevra, edito alla fine del XIV o all'inizio del XV secolo.³⁶ Per illustrare il metodo ecco un'immagine tipicamente "salesiana": *Ex diversis floribus, mellificium in alveolum nostrum congregissimus*.³⁷

³³ Testo nell'edizione del *Rituale*, pp. 7-8, n. 6*.

³⁴ *Ibid.*, p. 8, n. 6*.

³⁵ *Ibid.*, p. 8, n. 7*.

³⁶ Sull'antico *Rituale* di Ginevra vedi *Œuvres de saint François de Sales* [...], vol. XXIII, cit., p. 295, nota 1. Inoltre cf. *Appendice I* dell'edizione del *Rituale*, pp. 441-442.

³⁷ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, p. 9, n. 7*.

Ciononostante il nuovo *Rituale* ha la sua originalità, che si manifesta specialmente in sei elementi: la *Praefatio*, l'Appendice al Calendario, l'Esorcismo per gli sposati, il Formulario per la predica, le Feste comandate e quelle di devozione, i Casi riservati al vescovo. È interessante ricercare la mano del vescovo di Sales in queste diverse parti del *Rituale*.

3.1. *Una Praefatio molto combattiva*

Di fronte alle critiche degli eretici contro i sacramenti e di fronte ai loro sarcasmi contro i riti antichi della Chiesa, Francesco di Sales nella *Praefatio ad parochos* assume fin dall'inizio una tonalità apologetica.³⁸ Egli paragona il loro tentativo allo strattagemma di Oloferne, narrato nel libro di Giuditta, il quale privò dell'approvvigionamento di acqua gli assediati di Betulia (cf. Gdt 7,6-11). Così coloro che combattono la Chiesa hanno soppresso cinque dei sette sacramenti: la Penitenza, l'Ordine, la Confermazione, il Matrimonio e l'Estrema Unzione. Inoltre, *per summam sive impietatem sive impudentiam*, hanno tolto al Battesimo la remissione efficace dei peccati e all'Eucaristia la presenza vivificante del Corpo del Signore.³⁹

Tuttavia l'autore della *Prefazione* non si accontenta di difendere la dottrina cattolica dei sacramenti dagli attacchi dell'esterno, ma ne illustra l'aspetto positivo. Infatti, esiste una grande differenza tra la Betulia ai tempi di Giuditta e la Chiesa cattolica, di cui è figura. Mentre le sorgenti dell'acqua erano situate fuori della città di Betulia, «Ecclesia, non extra muros, sed in medio sui Sanctum habet Spiritum, fortem illum videlicet aquarum viventium fontem, qui inde per Sacramenta in animos fidelium defluit».⁴⁰ In tal modo sono privati dell'acqua della grazia non gli assediati, ma gli assediati, cioè gli eretici.

Per quanto riguarda i riti, spesso qualificati dagli oppositori come carichi di superstizioni o come azioni magiche, Francesco di Sales prende posizione a favore della loro *religiosa solemnitate* e della *rerum sacramentalium sanctitate*.⁴¹ Il loro numero e la loro varietà non è un ostacolo, ma una ricchezza, poiché *veluti fimbriis aureis circumamicta, in suorum administratione*

³⁸ Cf. testo completo nell'edizione del *Rituale*, pp. 3-10, nn. 1*-9*.

³⁹ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, pp. 3-4, n. 2*.

⁴⁰ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, p. 4, n. 3*.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 5, n. 4*.

*Sacramentorum, gratissima varietate fulget splendetque Mater Ecclesia.*⁴² Nella sua difesa e illustrazione della dottrina cattolica, il nostro autore non si dilunga in argomentazioni teologiche: si accontenta di affermazioni di principi, basandosi soprattutto sulle deliberazioni del Concilio di Trento.

Ciò che è stato scritto nella *Praefatio* è perfettamente illustrato dall'incisione che orna la copertina del *Rituale*: una donna che rappresenta la Chiesa, tiene in una mano i libri buoni – tra cui probabilmente il *Rituale*, di cui si può leggere: *Nullum par pretium* –, e dall'altra getta nel fuoco – in forma di *autodafé*⁴³ – i libri cattivi. Sullo sfondo si intravede la città di Ginevra.

3.2. Appendice al Calendario: Ufficio proprio della diocesi di Ginevra⁴⁴

Scriva Francesco di Sales nella *Prefazione*: nel comporre il *Rituale*, *Calendarium etiam adjecimus, in quo festa et Officia notavimus quae in hac dioecesi, tum antiquo more, tum novissimis synodalibus Constitutionibus, stabilita sunt et admissa.*⁴⁵ Ed ecco le feste proprie della diocesi:

- 11 febbraio: festa dei santi Vittore e Orso, martiri della Legione Tebea,⁴⁶ uccisi in odio della fede nella vicina Agaune (oggi in Svizzera), sotto la guida di san Maurizio;
- 22 aprile: si ricorda sant'Anselmo († 1109), originario della vicina diocesi di Aosta, diventato arcivescovo di Canterbury in Inghilterra;
- 4 maggio: festa della santa Sindone *quae diu in hac provincia asservata, magnam apud omnes semper habuit venerationem;*⁴⁷ infatti, la Sindone fu acquistata dai

⁴² Cf. *ibid.*, p. 4, n. 3*.

⁴³ Il termine *autodafé* indica una cerimonia pubblica, tipica della tradizione dell'Inquisizione spagnola, in cui veniva eseguita, *coram populo*, la penitenza o condanna decretata. Il nome deriva dal portoghese *auto de fé*, cioè *atto di fede*. Un *autodafé* prevedeva: una messa, preghiere, una processione pubblica dei colpevoli e la lettura della loro sentenza.

⁴⁴ Cf. testo completo nell'edizione del *Rituale*, pp. 23-26, nn. 22*-33*.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 9, n. 7*.

⁴⁶ Secondo Eucherio, vescovo di Lione (c. 434-450), questa Legione era composta interamente da cristiani e venne spostata da Tebe in Grecia alla Gallia per assistere l'imperatore Massimiano (250-310). Quando Massimiano ordinò di reprimere alcuni Galli cristiani la Legione si rifiutò e venne decimata. Seguirono altri ordini che la Legione rifiutò ancora di eseguire, sotto l'incoraggiamento di san Maurizio che ne era il comandante; venne quindi ordinata una seconda decimazione e infine l'intera Legione venne sterminata. Il luogo del massacro fu *Agaunum* oggi San Maurizio in Vallese, sede dell'omonima abbazia.

⁴⁷ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, p. 23, n. 26*.

conti di Savoia nel 1452 e conservata a Chambéry fino al suo trasferimento a Torino nel 1578;

- 8 maggio: festa di san Pietro, vescovo di Tarentaise;⁴⁸
- 6 giugno: festa di san Claudio († 696 o 699), che fu arcivescovo di Besançon, e le cui reliquie sono conservate nel vicino monastero di Saint-Oyend; Francesco di Sales e Giovanna di Chantal vi fecero un famoso pellegrinaggio nel 1604;⁴⁹
- 15 giugno: festa di san Bernardo († 1153); nato a Menthon sul lago di Annecy, diventò arcidiacono di Aosta; fece costruire degli ospizi per i viaggiatori sul Grande e sul Piccolo san Bernardo;
- 26 giugno: festa di sant'Antelmo († 1178), che fu prevosto della cattedrale di Ginevra prima di diventare vescovo della vicina diocesi di Belley;
- 2 luglio: festa della Visitazione della Beata Vergine Maria,⁵⁰ che Francesco di Sales scelse come patrona dell'Ordine da lui fondato insieme a Giovanna di Chantal;
- 28 luglio: festa dei santi martiri Nazario e Celso (sec. I); secondo la tradizione, san Nazario andando dall'Italia a Treviri si fermò a Ginevra dove convertì alla fede il giovane Celso, che divenne suo compagno di martirio;⁵¹
- 1 agosto: festa di san Pietro in Vincoli, patrono della chiesa cattedrale di Ginevra;

⁴⁸ Si tratta del beato Innocenzo V, della Savoia, che è stato pontefice dal 22 gennaio al 22 giugno 1276, e il cui culto fu confermato il 14 marzo 1898.

⁴⁹ La devozione a san Claudio si comprende anche da questo passaggio del *Sermone di vestizione* tenuto nell'omonima festa (6 giugno 1617): «Sarebbe meglio essere innalzati a delle dignità contro la nostra volontà (e senza confronti ci sarebbe più umiltà nell'accettarle), che rifiutarle per nostra scelta e volontà, ritenendoci indegni. Ne vediamo oggi un esempio nel grande san Claudio, del quale celebriamo la festa. Dopo aver dato esempio di rara virtù al clero, poiché era canonico di Besançon, per comune consenso venne eletto arcivescovo di quella città; e nonostante che la sua umiltà lo rendesse consapevole di essere indegno, accettò ugualmente, perché così comandava il Superiore, lo ordinava il Papa, e il comune consenso del popolo gli dimostrava che quella era la volontà di Dio» (*Sermons*, vol. III, p. 87). Circa il pellegrinaggio: il 25 agosto 1604, presso la tomba di san Claudio, la baronessa di Chantal affidò la direzione della sua anima al vescovo Francesco di Sales. Era la realizzazione di una visione, nella quale le era stato detto che «sarebbe entrata nel riposo dei figli di Dio soltanto per la porta di san Claudio». La fondazione della Visitazione ebbe luogo il 6 giugno 1610, giorno di san Claudio.

⁵⁰ La festa originariamente stabilita al 2 luglio, fu poi spostata al 31 maggio (*In Visitatione Beatae Mariae Virginis*) in occasione della riforma liturgica promossa dal Vaticano II.

⁵¹ Ricordiamo che il figlio primogenito di Giovanna di Chantal si chiamava Celso Benigno.

- 2 agosto: festa dei santi martiri Maccabei, ai quali è dedicata una cappella nella cattedrale di san Pietro in Ginevra;
- 16 agosto: festa di san Teodulo, vescovo della vicina città di Sion, nel Vallese (adesso Svizzera); è famoso per i suoi miracoli;⁵²
- 6 settembre: festa di san Grato, vescovo di Aosta (sec. V);
- 22 settembre: festa di san Maurizio e compagni, martiri della Legione Tebea, *quorum sanguine his omnibus locis propemodum conspersis, harum provinciarum tutelares apud Deum intercessores jam olim a majoribus nostris magna religione habiti sunt*;⁵³
- 8 ottobre: dedicazione della chiesa cattedrale di san Pietro in Ginevra; è celebrata con un'“ottava”;⁵⁴
- 26 ottobre: *revelatio* di san Maurizio e compagni.⁵⁵

Alla fine del Calendario è prescritto l'Ufficio – con grado *semiduplex* – del Santissimo Sacramento per ogni giovedì, eccetto nei tempi indicati.⁵⁶

3.3. *L'esorcismo matrimoniale*⁵⁷

Per capire questo esorcismo, bisogna ricordare una credenza popolare molto diffusa in quell'epoca. Per provocare l'impotenza maschile – e di conseguenza la sterilità di una coppia –, si usava fare un nodo con una cordicella. Questo fenomeno veniva designato con l'espressione pudica «annodamento

⁵² San Teodulo o Teodoro II, fu il primo vescovo della nuova diocesi di Sion nel cantone Vallese, dopo che san Sigismondo re di Borgogna († 524) ebbe trasferito la sede della diocesi di Martigny a Sion, nuovo capoluogo del Vallese. San Teodulo suggerì al re Sigismondo, insieme ai vescovi vicini riuniti in Concilio ad Agauno il 30 aprile 515, di fondare la celebre abbazia di San Maurizio, in onore dei martiri della Legione Tebea, uccisi in quei luoghi. Morì in un anno imprecisato del VI sec.; le sue più antiche immagini sono quelle del reliquiario della cattedrale di Sion, mentre altri quadri sono nei Musei di Ginevra e di Zurigo.

⁵³ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, p. 25, n. 30*. «Seduni in Gallia, in loco Agauno, natalis sanctorum martyrum Thebaeorum, Mauritii, Exuperij, Candidi, Victoris, Innocentij, & Vitalis, cum socijs eiusdem legionis, qui sub Maximiano pro Christo necati, gloriosa passione mundum illustrarunt»: M. SODI - R. FUSCO (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio princeps (1584)* = MLCT 6, LEV, Città del Vaticano 2005, p. 325, n. 2063.

⁵⁴ La celebrazione dell'*ottava* appartiene al dispositivo rubricale tipico della riforma tridentina e rimasto in uso fino alla vigilia del Concilio Vaticano II.

⁵⁵ Si tratta dell'invenzione e traslazione delle reliquie.

⁵⁶ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, p. 26, n. 33*.

⁵⁷ Cf. testo completo nell'edizione del *Rituale*, pp. 400-402, nn. 901-909.

del gancio» che attaccava le braghe al farsetto.⁵⁸ Evidentemente questa pratica, alla quale si attribuiva un'efficacia magica, proveniva da uno spirito di malignità, di invidia o dal desiderio di nuocere a qualcuno. In questo caso si poteva benissimo pensare che il maleficio fosse un'opera diabolica.

La Chiesa ha preso sul serio questo problema, rispondendo con un esorcismo appropriato. Quello che è riportato nel *Rituale* è stato composto dallo stesso Francesco di Sales, secondo la dichiarazione di due Canonici al processo di canonizzazione, i quali hanno anche precisato che il vescovo lo recitava spesso, che celebrava la messa per quelli che ne soffrivano e che aveva una grazia speciale per liberarli.

L'esorcismo comprende varie invocazioni, una dossologia, la recita dei Sal 127 e 1 e di alcuni versetti salmici, e soprattutto due orazioni rivolte al Signore Gesù Cristo. Nella prima, dopo aver ricordato l'istituzione divina del Matrimonio, l'esorcismo viene espresso nei termini seguenti:

«Tu, per merita et preces beatissimae Virginis Mariae, Matris tuae, et omnium Sanctorum et Sanctarum tuarum, digneris hos, quos matrimonialiter conjunxisti, bene † dicere, ac plene liberare ab omni ligamento, fascino et maleficio Satanae, et dare foecunditatem et gratiam, ut libere possint uti matrimonio suo ad generandum, concipiendum, portandum, pariendum et nutriendum proles gratas Deo et hominibus. In nomine Pa † tris, et Fi † lii et Spiritus † Sancti. Amen» (n. 903).

La seconda orazione è più specifica in quanto prevede di nominare gli sposi che chiedono di essere liberati:

«Domine Iesu Christe, fili Dei vivi, qui uterum beatae Virginis Mariae mirabiliter foecundasti, ut de Spiritu sancto conciperet, portaret, pareret, ac nutrirer te Deum ac Dominum salvatorem nostrum, suppliciter invocamus per clementiam tuam, ut his famulis tuis N. & N. foecunditatem donare digneris, ut generare, concipere, portare, parere, ac nutrire tibi valeant prolem in vitam aeternam [...]» (n. 906).

3.4. Il formulario per la predica domenicale⁵⁹

Questo formulario, scritto in lingua francese, costituisce certamente la parte più originale del *Rituale*; comprende i *summa capita religionis Christianae*

⁵⁸ Su questo maleficio molto diffuso, cf. J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Une cité assiégée, Fayard, Paris 1978, pp. 54-60.

⁵⁹ Cf. testo completo nell'edizione del *Rituale*, pp. 425-435, nn. 937-968.

nae, che i parroci dovevano leggere ogni domenica ai fedeli. La *Praefatio* ci informa che era già stato pubblicato per ordine di mons. de Granier e che l'autore ha voluto farlo inserire nel *Rituale*, dopo averlo rivisto e corretto, perché i parroci l'avessero più facilmente a disposizione. Secondo un collaboratore del vescovo, questo formulario – «d'un admirable artifice» – conteneva tutta la dottrina cristiana.⁶⁰

Dopo il segno della croce e un'introduzione sul valore della preghiera fatta in chiesa durante la domenica e i giorni festivi, e sul significato del santissimo Sacrificio della Messa, si recita con spirito di umiltà e di contrizione il *Confiteor*. Dopodiché si chiede a Dio aiuto e soccorso per tutte le necessità: per i presenti, per i superiori spirituali e temporali, per gli infedeli, gli scismatici e i cristiani erranti, per tutti i poveri e i bisognosi, per le donne incinte, per i malati della parrocchia, per avere il pane quotidiano, per i fedeli defunti. A tutte queste intenzioni si recita il *Pater noster* e l'*Ave Maria*. Segue la professione della vera fede nella Chiesa cattolica recitando il *Credo*, seguito da una formula di benedizione.⁶¹ Poi si dicono i comandamenti di Dio e quelli della Chiesa, perché la fede senza le opere è morta. Seguono alcune raccomandazioni particolari riguardanti i giorni di digiuno, la pubblicazione dei matrimoni, le minacce contro i ladri. Si conclude con il comandamento dell'amore e la benedizione.

Sono aggiunti ancora alcuni punti: la possibilità di un inizio diverso del formulario per le feste solenni, il decreto del Concilio di Trento sui matrimoni clandestini (deve essere ricordato la seconda domenica dopo l'Epifania), un'istruzione sul modo di battezzare in caso di emergenza (da farsi a ogni festa della Santissima Trinità), e l'avvertimento sul dovere del digiuno quaresimale (da farsi nella domenica della *Quinquagesima*).

3.5. *Le feste di precetto e di devozione*⁶²

Oltre al Calendario proprio diocesano destinato ai *clerici* per la recita dell'Ufficio, il *Rituale* contiene anche una lista delle feste di precetto e di devozione per la diocesi di Ginevra.

⁶⁰ Cf. *Œuvres de saint François de Sales* [...], vol. XXIII, cit., p. 365, nota 1.

⁶¹ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, pp. 430-431, nn. 946-949.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 436-438, nn. 969-970.

– Si nota l'abbondanza delle *feste di precetto*. Oltre alla domenica, alle feste mobili di Pasqua, Ascensione, Pentecoste, *Corpus Domini*, e alle feste della dedicazione e del patrono della chiesa e a quelle “preccettate” dal vescovo, se ne contano ventidue in tutto l'anno: in onore di Nostro Signore (Circoncisione, 1 gennaio; «I Re» cioè l'Epifania, 6 gennaio; Natività, 25 dicembre), della Beata Vergine (Purificazione, 2 febbraio; Annunciazione, 25 marzo; Assunzione, 15 agosto; Natività, 8 settembre), dell'arcangelo san Michele (29 settembre), del Precursore (Natività di san Giovanni Battista, 24 giugno), degli apostoli (Mattia, 24 febbraio; Giacomo e Filippo, 1 maggio; Pietro e Paolo, 29 giugno; Giacomo, 25 luglio; Bartolomeo, 24 agosto; Matteo, 21 settembre; Simone e Giuda, 28 ottobre; Andrea, 30 novembre; Tommaso, 21 dicembre; Giovanni apostolo ed evangelista, 27 dicembre) e di Tutti i santi (1 novembre), del diacono san Lorenzo (10 agosto) e di santo Stefano protomartire (26 dicembre).

– Tra le ventiquattro *feste di devozione* care al vescovo di Ginevra e alla sua diocesi, ricordiamo le seguenti, tra cui alcune già segnalate a proposito dell'Ufficio proprio della diocesi: santo Sudario o Sindone (4 maggio); san Claudio (6 giugno); san Bernardo di Menthon (15 giugno); Visitazione (2 luglio); santa Maria Maddalena (22 luglio); san Pietro in Vincoli (1 agosto); san Grato (6 settembre); Esaltazione della Santa Croce (14 settembre); san Maurizio (22 settembre); Concezione di Nostra Signora (8 dicembre); gli Innocenti (28 dicembre).

3.6. *I casi riservati al vescovo*⁶³

Sono riservati al vescovo di Ginevra dieci casi ritenuti gravi: l'incendio volontario di case, raccolti e altre cose di importanza maggiore; l'omicidio volontariamente perpetrato; il parricidio, non solo di coloro che uccidono i genitori, ma anche che li mutilano o li feriscono gravemente; il peccato contro natura, come la bestialità e la sodomia; l'incesto, non soltanto nei casi di consanguineità o affinità, ma anche di parentela spirituale, come tra padrino e madrina; l'adulterio pubblico; l'usura pubblica; il sortilegio e il maleficio, specialmente di quelli che per “legatura” o simili incantesimi impediscono la consumazione del matrimonio; il sacrilegio che consiste nel furto di un

⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 438-439, n. 971.

oggetto sacro notevole in un luogo sacro; il sacrilegio della fornicazione con monache, o con qualsiasi persona in un luogo sacro.

Inoltre i parroci devono sapere che nessuno di loro può assolvere dalle scomuniche riservate al vescovo, sia dal diritto sia dalla persona, né commutare i voti, né dispensare da essi, né assolvere qualcuno dal consumo di cibi proibiti nel tempo quaresimale, senza il permesso e la facoltà.

4. L'edizione del *Rituale*

L'edizione del *Rituale* di san Francesco di Sales avviene in un periodo di preparazione immediata del *Rituale Romanum* che apparirà come *editio princeps* nel 1614. Nelle pagine precedenti sono state ricordate le tappe che hanno caratterizzato la storia del *Rituale* proprio della diocesi di Ginevra. La Costituzione di Paolo V *Apostolicae Sedi* (17 giugno 1614) si limitava a consigliare l'uso del nuovo *Rituale* (*hortamur*). Era una novità, se si pensa che i precedenti libri liturgici post-tridentini erano stati imposti come unico modello.⁶⁴ Sarà la Congregazione dei Riti, successivamente, a modificare l'orientamento originario, fino a che tutte le diocesi finirono per adottare il *Rituale Romanum* la cui ultima *editio typica* apparirà nel contesto della riforma liturgica «piana».⁶⁵

Il *Rituale* si apre con la *Praefatio ad Parochos*, datata 8 febbraio 1612. La stampa con il *Privilège du Roy* è datata 4 maggio 1612: si trattava di una protezione “commerciale” accordata per sei anni.

4.1. Due edizioni “diversificate”

Siamo a conoscenza di due diverse edizioni del *Rituale* del 1612: una per la diocesi di Ginevra e un'altra per chiunque ne domandasse l'uso. La prima – *ad usum Ecclesiae et dioecesis Gebennensis* – ha come caratteristica il titolo che fa riferimento a Ginevra e l'incisione con l'*autodafé*. La seconda è senza riferimento alla diocesi di Ginevra, e possiede un'incisione che raffigura il bat-

⁶⁴ Sulla questione cf. quanto già evidenziato nell'edizione anastatica del *Rituale* del 1614, cit., pp. LII-LVII.

⁶⁵ Cf. M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Rituale Romanum. Editio typica (1952)*. Edizione anastatica e Introduzione = Monumenta Liturgica Piana 2, LEV, Città del Vaticano 2008, pp. XIII + 970.

tesimo di N.S. Gesù Cristo.⁶⁶ Questa edizione era probabilmente destinata a quella parte della diocesi che apparteneva al Regno di Francia; e ciò è confermato dal ricordo del re, della regina, ecc. nella preghiera del *Prosne*.⁶⁷

4.2. *Struttura del Rituale*

Per osservare la struttura generale del *Rituale* è necessario ricorrere all'elenco dei titoli raccolti nella *Tabula*⁶⁸ e che possono essere ordinati secondo la successione di queste sezioni per facilitare la comprensione dei contenuti:

– *Parte introduttiva*. Elementi di vario genere caratterizzano le pagine introduttive: alla *Praefatio ad Parochos* (nn. 1*-9*) di cui si è già trattato sopra, segue immediatamente il *Calendarium* (nn. 10*-22*) con l'*Appendix* (nn. 22*-33*) in cui si indicano, mese per mese, le celebrazioni proprie che si svolgono nella chiesa cattedrale e in tutta la diocesi. La *Tabula litterarum Dominicalium...* (nn. 34*-35*) e quella relativa all'*Aurei numeri et Epactarum...* sono accompagnate da varie annotazioni esplicative, come pure dalle indicazioni per trovare *locus Solis et Lunae* (nn. 36*-54*). A una sommaria cronologia del mondo – con qualche discrepanza rispetto ai calcoli del Baronio (cf. n. 55*) – segue la presentazione dell'anno liturgico e l'elenco delle *festae mobilia* (nn. 56*-65*) con la *Tabella temporaria festorum mobilium* (nn. 66*-67*). La parte introduttiva si conclude con la *Tabula* in cui sono indicizzate tutte le sezioni del *Rituale*. Il *Privilège du Roy* completa questa prima sezione.

– *Parte sacramentale*. La disposizione delle parti segue una logica pastorale della successione dei sacramenti e dei sacramentali. Data l'indole del *Rituale*, la parte celebrativa è accompagnata, quando risulta necessario, da sezioni dispositive (*canones*) in modo da assicurare la correttezza della celebrazione e la validità dell'azione liturgica.

- *Benedizione dell'acqua* e relativi due canoni con le indicazioni per l'aspersione domenicale (nn. 1-19).

⁶⁶ Nell'edizione del *Rituale* è riprodotta l'incisione con il frontespizio completo: cf. p. XXIV.

⁶⁷ Altre preziose informazioni (in lingua francese) sono racchiuse nell'*Appendice II* dell'edizione del *Rituale* (pp. 443-450) ad opera dello stesso M. ROBILLOT.

⁶⁸ Cf. testo nell'edizione del *Rituale*, nelle pp. 42-46, nn. 68*-72*.

- Ai quattro canoni generali per l'amministrazione dei sacramenti (nn. 20-25) segue immediatamente tutto ciò che è necessario per preparare e celebrare il sacramento del *Battesimo* con indicazioni particolari per i padrini, per coloro che sono in pericolo di vita, per i *masculi* e le *puellae*. Interessante l'antica consuetudine della Chiesa di Ginevra di andare all'altare maggiore con il padrino o la madrina che portano in braccio chi è stato battezzato, per recitarvi il Prologo del Vangelo di san Giovanni (nn. 26-108).
- Il contenuto relativo al sacramento della *Confermazione* è racchiuso nel dispositivo di sei canoni che il parroco deve spiegare *gregi sibi commissio* (nn. 109-116).
- L'ampio capitolo del sacramento della *Penitenza* è introdotto da otto canoni e da numerosi altri ancora che caratterizzano l'insieme dei testi eucologici e il dispositivo rubricale (nn. 117-143). La sezione è completata dal *de servandis in excommunicatione maiori* (nn. 144-152).
- Il sacramento dell'*Eucaristia* è introdotto da ben 11 canoni, prima di presentare l'*ordo Communionis* (nn. 153-182). Circa l'età per la prima comunione dei fanciulli, il can. 4 afferma: *Communiter aetas huic rei apta esse solet ab anno decimo usque ad decimumquartum* (n. 158). Il *Domine non sum dignus* può essere recitato anche in francese (n. 172). Una sezione a sé è costituita dal *modus administrandi infirmis venerabile sacramentum Eucharistiae* (nn. 183-208).
- Il complesso capitolo relativo al sacramento dell'*Estrema Unzione* è caratterizzato da vari canoni. Attenzioni specifiche sono richiamate in ordine alla preparazione dell'ammalato ad accogliere la *sacra unctio* e a predisporlo *ad bene in Domino moriendum*, con il testo in lingua francese; a tutto questo segue quanto concerne la *commendatio animae morientis* fino al *subvenite sancti Dei* con l'affidamento dell'anima alla *miserericordiosissima pietas Dei* (nn. 209-303).
- Anche per le *Esequie* canoni e testi si alternano offrendo un amplissimo materiale che scandisce tutti i momenti di preghiera nella casa, nella chiesa e al cimitero. Una sezione a sé è costituita dalle *exequiae sacerdotum*; un'altra dalle *exequiae puerorum*, cui fa seguito ciò che riguarda le *exequiae episcoporum et principum*; tutta la sezione si completa con le indicazioni per l'*officium anniversarium pro defunctis* (nn. 304-450).
- Segue il dispositivo che concerne il sacramento del *Matrimonio*; l'invito al rispetto per le consuetudini dei luoghi è seguito dal testo di 9 canoni completati da una *excommunicatio contra maleficos ante celebrationem Matrimonij à pastore publicanda*; segue quanto concerne la *benedictio annuli* e un

canone *de secundis nuptiis*. In parte collegata al sacramento del Matrimonio è la *benedictio mulieris post partum* con cui si conclude questa sezione (nn. 451-492).

– *Parte benedizionale*. Dopo quanto concerne la celebrazione di alcuni sacramenti e sacramentali, il *Rituale* presenta l'insieme delle benedizioni proprie del presbitero. Il loro elenco denota i bisogni dei fedeli che invocano nella preghiera della Chiesa la risposta ad attese di vario genere: benedizione dell'acqua alla vigilia dell'Epifania (nn. 493-545);⁶⁹ della campana (nn. 546-588); del fonte nel Sabato santo e nella vigilia di Pentecoste (nn. 589-617); delle palme (nn. 618-654); di un luogo o della casa (nn. 655-657); del pane (nn. 658-660); delle uova (nn. 661-663); dell'agnello o del capretto o delle carni nel giorno di Pasqua (nn. 664-667); dell'uva o dei fichi o di altri frutti (nn. 668-670); benedizione comune per qualunque cosa (nn. 671-673); delle candele (nn. 674-676); del fuoco (nn. 677-679); della croce (nn. 680-682); dell'immagine di Dio, della B.V. Maria o dei santi (nn. 683-685); di una nuova abitazione (nn. 686-688); della camera nuziale (nn. 689-691); di una nuova nave (nn. 692-694); di un vessillo militare o bellico (nn. 695-700); di un vessillo ecclesiastico (nn. 701-703); di bisacce e bastoni per i pellegrini, e del cilicio (nn. 704-710); degli indumenti sacerdotali in genere (nn. 711-715); delle tovaglie e della biancheria per gli altari (nn. 716-718); dei corporali (nn. 719-723); del tabernacolo o del vasetto per conservare l'Eucaristia (nn. 724-726); della veste battesimale e crismale (nn. 727-729); del vino in onore di qualche santo (nn. 730-731); del lenzuolo per gli ammalati (nn. 732-734); dei semi e delle messi (nn. 735-737); e del forno per la calce o rafurno⁷⁰ (nn. 738-747).

– *Parte processionale*. Un settore del *Rituale* è dedicato anche alle processioni. Apre la serie quella *in die purificationis Beatae Mariae* (nn. 748-755), cui segue quella *in Litaniiis Maioribus* (nn. 756-774) e *Minoribus* (nn. 775-780). Indicazioni e soprattutto testi per altre processioni: *ad petendam pluviam* (nn. 781-786); *pro postulanda serenitatem* (nn. 787-792); *in tempore*

⁶⁹ Questa benedizione sarà approvata ufficialmente dalla Congregazione dei Riti il 6 dicembre 1890 (la pubblicazione del decreto è avvenuta il 9 settembre 1892).

⁷⁰ Il *rafurno* è il forno per la calce; deriva dall'antico francese *rafour* = forno per cuocere la calce o i mattoni, ecc., e dal basso latino *rafurnus*, *raffurnum*, termine ibrido dal celtico **ratis* = calcare, calce, e dal latino *furnus* = forno [per fondere i minerali], *fornax* [*calcaria*] = fornace [per la calce].

tribulationum (nn. 793-797); *pro gratiarum actione* (nn. 798-806). Una particolare attenzione è riservata alla processione *in festo Sanctissimi Corporis Christi* con numerose antifone (musica con notazione gregoriana) e gli inni: *Pange lingua, Sacris solemnis, Verbum supernum prodiens, Vexilla regis prodeunt, Iesu nostra redemptio* (nn. 807-823). Completa la sezione delle processioni quella che si compie *ab inventione S. Crucis, usque ad Exaltationem pro eiusdem incolunitate parochiae, pro fructibus terrae* (nn. 824-829).

– *Due momenti di preghiera* sono qui collocati e richiedono una specifica attenzione: si tratta delle *stationes pro defunctis* e della *benedictio panis charitatis*.

- *Stationes pro defunctis* (nn. 830-833). Ogni domenica, prima della celebrazione della messa solenne si compiono delle *stationes* in suffragio dei defunti, cominciando davanti all'altare maggiore e così di seguito per tornare di nuovo davanti all'altare. Prima di indossare la casula per l'Eucaristia il sacerdote deve dire ad alta voce (e in lingua volgare): «Da parte del reverendissimo monsignore il nostro Vescovo, si ordina a tutti gli scomunicati, i maghi e gli incantatori di uscire dalla chiesa e dai confini del cimitero nel tempo della celebrazione del divin sacrificio» (n. 833).
- *Benedictio panis charitatis* (nn. 834-837). È una benedizione che si fa ogni domenica, prima della distribuzione del pane della carità spezzato in pagnotte: *in frusta concisus universo populo*.

– *La sezione degli Esorcismi* (nn. 838-909) è notevolmente articolata. Essa si apre con 8 canoni che introducono l'*exorcismus obsessis*, cui seguono i vari testi con gli scongiuri (*adiurationes*). Di seguito si pongono le invocazioni *ad expellendas nubium tempestates* (nn. 868-871); l'esorcismo delle abitazioni *a daemonio vexatae* (nn. 872-891); l'esorcismo *contra pestem et afflictionem animalium* (nn. 892-900); e l'esorcismo *pro impeditis in matrimonio à daemone, vel maleficis* già sopra illustrato (nn. 901-909).

– *Parte conclusiva*. Vari elementi ancora completano la sezione conclusiva del *Rituale*. Sono di genere diverso, pertanto per una prima presentazione sia sufficiente il loro elenco: Sette salmi penitenziali (nn. 910-918); Litanie con preghiere varie secondo le necessità (nn. 919-935); Passione di N.S. Gesù Cristo secondo san Giovanni (n. 936); Formulario del *prosne* con i comandi e le parole da rivolgere al popolo nelle domeniche e nelle feste solenni e in circostanze particolari (nn. 937-968); Elenco delle feste “comandate” e di devozione dal 1 gennaio al 31 dicembre (nn. 969-970); Casi riservati al vesco-

vo di Ginevra: se ne elencano 10 (n. 971); Modalità per accogliere gli eretici nella Chiesa, con la formula di assoluzione (nn. 972-979).

4.3. *Per una visione d'insieme*

Lo studio accurato del *Rituale* è ora reso possibile a partire dall'edizione realizzata per conoscere un aspetto della poliedrica personalità di san Francesco di Sales, e per dare un contributo al variegato panorama dei Rituali che tra il sec. XVI e XVII continuano a svolgere un servizio alle Chiese locali.

La conoscenza di questi Rituali permette di verificare come l'elaborazione del *Rituale Romanum* sia stata complessa; e si comprende anche perché la pubblicazione dell'*editio princeps* (1614) non sia stata imposta a tutta la Chiesa. I Rituali costituivano infatti la risposta a una preghiera relativa a sacramenti e sacramentali in cui le disposizioni e le tradizioni locali s'intrecciavano in modo da far vivere l'evento liturgico o devozionale secondo lo specifico della *pietas popularis* e secondo la normativa che ogni diocesi poteva istituire.

È in tale ottica che lo studio di un *Rituale* rivela dati di notevole interesse per conoscere la vita della comunità ecclesiale nello specifico delle situazioni locali, ambientali ed ecclesiali in cui essa si è trovata al tempo di san Francesco di Sales. Ed è alla luce della situazione specifica della diocesi di Ginevra (Annecy) che si comprende anche la disposizione dei contenuti del *Rituale*. Le parti in cui abbiamo cercato di indicizzare i singoli "capitoli" non sono sempre omogenee; certamente rispondono a un bisogno immediato che non trova una linearità di distribuzione dei testi; e questo soprattutto se uno si accosta al presente *Rituale* con la *mens* dei libri liturgici moderni nei quali la disposizione degli elementi risulta essere più organica.

5. Conclusione: prospettive teologico-pastorali e spirituali

Alla luce di quanto già emerso con la pubblicazione dei sei libri liturgici dei «Monumenta Liturgica Concilii Tridentini»,⁷¹ e nella prospettiva di quanto apparso nei cinque volumi della collana «Monumenta Liturgica Piana» che

⁷¹ Oltre al *Rituale Romanum* (1614) già segnalato all'inizio, sono da ricordare il *Breviarium* (1568), il *Missale* (1570), il *Martyrologium* (1584), il *Pontificale* (1595-1596), e il *Caeremoniale Episcoporum* (1600).

conclude l'arco di tale riforma (1568-1962),⁷² è possibile accostare un'opera come il *Rituale* di san Francesco di Sales per stabilire confronti con il resto del panorama liturgico. Solo con l'interazione tra vari libri liturgici è possibile verificare i testi, il loro eventuale adattamento, l'uso della Scrittura principalmente con riferimento ai salmi, le indicazioni canoniche e pastorali, ecc.

Un aspetto da non trascurare è la notazione musicale, molto frequente, che denota un uso prolungato e condiviso, segno di *unitas* tra le varie Chiese locali e quella di Roma che esprimerà la sua linea di canto nell'edizione del *Rituale* del 1614.⁷³

Quello che maggiormente interessa di fronte a una fonte liturgica come il *Rituale* di san Francesco di Sales è costituito dalla puntualizzazione di alcuni principi su cui si basa il valore e la capacità educativa propria del libro liturgico.⁷⁴ In sintesi possiamo individuare questi ambiti:

– *teologico*: nel libro liturgico *lex credendi* e *lex orandi* raggiungono una sintesi tale che non trova uguali in nessun altro ambito della vita della Chiesa; la fede annunciata costituisce l'oggetto della preghiera in modo da permeare il vissuto quotidiano. Nel *Rituale* emerge il tema centrale della "grazia" che raggiunge i fedeli attraverso il ministero della Chiesa: la celebrazione dei sacramenti, la sottolineatura dei comandamenti... Anche se tutto si muove nel contesto di una teologia apologetica qual è quella in cui vive e opera san Francesco di Sales, l'essenza della linea sacramentaria è quella che scaturisce sia da una celebrazione corretta, sia dai contenuti di fede racchiusi nei testi eucologici. L'esame di questi testi, ma anche del contesto che li circonda, permette di avere una panoramica sufficientemente completa circa la visione sacramentaria del tempo come una realtà che avvolge la vita del credente, dall'inizio fino all'ultimo respiro.

– *liturgico*: il libro liturgico educa a celebrare bene per vivere meglio ciò che si celebra; è uno strumento dunque destinato a mediare il mistero nella vita attraverso la celebrazione. La garanzia di tutto ciò è data dal fatto che il libro attua i criteri e i dati teologici della riforma tridentina, permettendo un più facile incontro dei fedeli con il mistero. In questa linea il *Rituale* va accostato

⁷² Oltre al *Rituale* (1952) sopra citato, sono da ricordare il *Missale* (1962), il *Pontificale* (1961-1962), il *Breviarium* (1961), e soprattutto l'ultimo volume dal titolo: *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia (1568-1962)*, LEV, Città del Vaticano 2010.

⁷³ Al riguardo è doveroso segnalare che nello stesso anno appare il così detto «Graduale medico»: cf. G. BAROFFIO - M. SODI - E.J. KIM (edd), *Graduale del Tempore...* e *Graduale de Sanctis...* = MSIL 10 e 11, LEV, Città del Vaticano 2001.

⁷⁴ Per una panoramica completa sul libro liturgico cf. «Rivista Liturgica» 95/5 (2008) sotto il titolo: *La liturgia di rito romano e i suoi libri*.

in tutti i suoi elementi, a cominciare dall'insieme del dispositivo canonico-rubricale che precede e accompagna tutti i capitoli relativi alle singole celebrazioni. Nell'insieme emerge l'attenzione alla persona e alla sua capacità di comprendere ciò che si compie valorizzando, ogni volta che è possibile, la lingua volgare.

– *pastorale*: ogni libro liturgico presenta il significato delle formule e dei riti attraverso interventi particolari; è da qui, infatti, che la catechesi attinge i propri valori per contribuire a fare della liturgia una vita. La stessa azione pastorale trova nel libro liturgico gli obiettivi e le strategie essenziali per il loro conseguimento. Ciò scaturisce dal fatto che il libro liturgico non solo è pervaso di afflato pastorale, ma anche dal fatto che si presenta come una scuola di creatività nel manifestare attenzione alle diverse circostanze del tempo e della vita. In questa linea, si comprende quanto il *Rituale* di san Francesco di Sales predisponesse per facilitare i parroci nella predicazione,⁷⁵ per rispondere ai bisogni più urgenti o più ordinari dei fedeli attraverso le “benedizioni”, la valorizzazione delle feste durante l'anno, l'educazione alla preghiera, l'esortazione alla carità e all'amore di Dio...

– *ecclesiale*: la capacità pedagogico-educativa del libro liturgico si presenta con le categorie di universalità, cattolicità, costante linearità, adattabilità a ogni situazione... Il libro liturgico risulta così uno strumento che s'impone all'attenzione del complesso mondo dell'animazione pastorale come segno e fonte di unità, pur nella diversità che caratterizza tanto le singole Chiese locali come ogni assemblea liturgica. Ed è in questa ottica che anche il *Rituale* di san Francesco di Sales s'impone non solo nell'ambito della diocesi, ma anche per tutte quelle comunità che intendono avvalersi di un simile libro che lascia trasparire saggezza pastorale quale riflesso di una spiritualità ecclesiale fondata soprattutto sul ruolo della grazia che scaturisce dall'esperienza diretta dei sacramenti, dei sacramentali, della preghiera e dell'esortazione a vivere secondo i comandamenti.

– *spirituale*: infine, il riferimento alla città di Betulia usato da san Francesco di Sales per evidenziare che la Chiesa possiede al suo interno la presenza dello Spirito Santo costituisce l'emblema e quasi la sintesi di quanto racchiuso nel *Rituale*. Le acque che sgorgano dalla fonte sono costituite dalla parola di Dio, dall'abbondante uso dei salmi, e dai sacramenti: sono queste che irrigano sia la città stessa come pure tutto ciò che ruota attorno ad essa,

⁷⁵ Pio IX, *Dives in misericordia*, cit. definisce san Francesco di Sales «restauratore e maestro della sacra eloquenza». Per verificare la situazione della predicazione al tempo del santo cf. i quattro contributi: *Predicazione e Predicabili: nel Quattro-Cinquecento* (R. RUSCONI); *Predicazione e Predicabili: nel Sei-Settecento* (F. ONNIS), in SODI - TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, cit., s.v.

riconfermando l'*extra Ecclesiam nulla salus!* I fedeli che si accostano a queste sorgenti riflettono nella propria vita e beneficiano di quell'azione dello Spirito vivo e operante nei santi misteri; da qui pertanto una spiritualità – sia per il fedele che per il ministro – profondamente sacramentale e dunque ecclesiale.

In conclusione, l'elemento che maggiormente emerge è costituito dall'animo pastorale di san Francesco di Sales, che traspare nelle parti specifiche da lui predisposte; e l'adattamento dei testi alla situazione locale con il frequente uso della lingua viva. Il *Rituale* – in questa linea – risulta davvero un libro che favorisce la partecipazione del popolo all'azione liturgica, secondo le possibilità del tempo.

La dimensione pastorale – evidenziata anche dall'invito *libenter et unanimiter utamini* – è comunque strettamente connessa al rapporto tra *lex orandi* e *lex credendi*, come traspare nelle parole finali: *non tantum eadem fide, sed etiam uno eodemque ore ac vultu in Ecclesiis benedicemus Deo Domino*. La comunione di fede che si esprime e si vive nella celebrazione liturgica trova una manifestazione nelle parole (*ore*) e nell'atteggiamento (*vultu*); ed è per questo che il vescovo scrive: *mandamus et praecipimus* di usare il *Rituale*.

TEOLOGIA ACCADEMICA IN POLONIA ALLE SOGLIE DEL XXI SECOLO

CZESLAW RYCHLICKI

PATH 9 (2010) 137-145

L'anno 1989 è stato decisivo non soltanto per quanto riguarda la vita socio-politica dell'Europa, ma anche sul piano culturale e religioso. La pacifica trasformazione politica, iniziata dal movimento sociale di *Solidarność* in Polonia all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, ha cambiato il volto di tutta l'Europa. Molti paesi sono usciti fortunatamente dall'egemonia totalitaria del sistema comunista iniziando la marcia verso le trasformazioni derivanti dalla liberazione.

Questa svolta ha portato dei frutti nel sistema della libera formazione universitaria. Nella regione Centro-Orientale dell'Europa la Polonia – storicamente il paese con più solida tradizione cattolica – manifestava il forte bisogno di mantenere i valori umanistici e cristiani nella vita socio-politica. Il periodo di quasi mezzo secolo di antagonismo tra l'ideologia laica e il cristianesimo determinava ora chiaramente il bisogno di consolidare i valori salvaguardati e il ritorno della società ai valori smarriti, come solido fondamento non solo per un giusto funzionamento della pastorale, ma anche per un armonioso sviluppo della nazione.

1. L'organizzazione delle Facoltà di Teologia

Fino all'anno 1989 c'erano in Polonia tre centri universitari di formazione teologica: Lublín, Kraków e Warszawa, oltre alle tre Pontificie Facoltà di Teologia: Warszawa, Wrocław, Poznań. A Lublín funzionava – unica nel blocco comunista – l'Università Cattolica; a Kraków la Pontificia Accademia di Teologia (= PAT) (1981); a Warszawa l'Accademia di Teologia Cattolica, fondata nel 1954 dal Ministero dell'educazione.

Dopo i cambiamenti del 1989 ha avuto luogo una notevole decentrazione degli studi delle discipline ecclesiastiche. Nel 1999 l'Accademia di Teologia Cattolica di Warszawa si è trasformata in *Università «Stefan Wyszyński»*. La Pontificia Facoltà di Teologia di Poznań (esistente dal 1974), con autorizzazione della Congregazione per l'educazione cattolica (26 giugno 1998), è stata annessa all'Università «Adam Mickiewicz» sempre a Poznań.

In virtù degli accordi giuridici intercorsi fra Stato e Chiesa sono state erette nuove Facoltà teologiche presso le Università statali. Attualmente in Polonia ce ne sono undici: una presso l'Università Cattolica a Lublín, tre Facoltà Pontificie della Pontificia Accademia di Teologia a Kraków, Wrocław, Warszawa, e altre sette presso le Università statali: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (= UKSW) di Warszawa, Opole, Poznań, Olsztyn, Katowice, Toruń, Szczecin. Dal 1999 esiste pure una Cattedra di Teologia Cattolica presso l'Università di Białystok. In tutte le Facoltà di Teologia ci sono 294 Cattedre, così distribuite:

- Facoltà di Teologia a Lublín: 57;
- Facoltà di Teologia dell'UKSW (Warszawa): 63;
- Facoltà di Teologia della PAT (Kraków): 56;
- Pontificia Facoltà di Teologia a Wrocław: 23;
- Pontificia Facoltà di Teologia a Warszawa: 14;
- Facoltà di Teologia a Poznań: 13;
- Facoltà di Teologia a Opole: 17;
- Facoltà di Teologia a Olsztyn: 17;
- Facoltà di Teologia a Katowice: 9;
- Facoltà di Teologia a Toruń: 12;
- Facoltà di Teologia a Szczecin: 12;
- Cattedra di Teologia Cattolica presso l'Università di Białystok: 1.

I docenti presso le Facoltà di Teologia sono 1166, secondo il rispettivo grado e titolo scientifico:

- con il titolo scientifico di *Professore*: 238;
- con il titolo scientifico di *Dottore abilitato*: 235;
- con il titolo scientifico di *Dottore*: 693.

2. Lo stato giuridico degli studi nelle Facoltà di Teologia

Lo stato giuridico degli studi nelle scuole superiori erette e guidate dalla Chiesa Cattolica, tra cui le Università, le Facoltà autonome e i

Seminari maggiori, incluso il modo e la sfera del riconoscimento da parte dello Stato dei gradi e dei titoli scientifici concessi dalle scuole soprannominate, viene regolato dalla Convenzione tra il Governo della Repubblica Polacca e la Conferenza episcopale polacca, firmata il 1° luglio 1999¹. In virtù di tale Convenzione le seguenti scuole ecclesiastiche superiori hanno personalità giuridica e il diritto di conferire i gradi accademici, riconosciuti dallo Stato:

- Università Cattolica di Lublin;
- Pontificia Accademia di Teologia di Kraków;
- Pontificia Facoltà Teologica di Breslavia (Wrocław);
- Pontificia Facoltà Teologica di Warszawa²;
- Scuola Superiore di Filosofia e di Scienze Pedagogiche “Ignatianum” di Kraków.

Lo Stato riconosce il titolo accademico (“magister”) concesso ai laureati delle scuole superiori ecclesiastiche, che adempiono le esigenze delle discipline degli studi, determinate dalla legge sull’insegnamento superiore³.

Un’importante nota della Convenzione riguarda anche il regolamento giuridico degli studi nei Seminari maggiori:

«Gli alunni dei Seminari maggiori, dove si effettuano gli studi della durata di un sessennio in conformità con il diritto ecclesiale, possono ottenere il grado accademico nella materia “Teologia”, conforme alla Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*, in base alle convenzioni sulla collaborazione delle scuole superiori ecclesiastiche e statali, nelle quali si trovano le Facoltà di Teologia, che godono il diritto dello Stato di condurre gli studi al magistero in Teologia»⁴.

In conformità a questa norma tutti i Seminari diocesani e religiosi collaborano con le Facoltà di Teologia in base a convenzioni e affiliazioni. Dopo gli studi compiuti gli studenti ricevono il titolo di “magister in Teologia”, avendo adempiuto le norme riguardanti l’educazione superiore.

¹ Cf. Dz. U. Nr 63, poz. 727.

² *Papieski Wydział Teologiczny* (= PWT) a Warszawa si divide a due Sezioni: 1) la Sezione «San Giovanni Battista» e 2) la Sezione «San Andrea Bobola» o «Bobolanum». Ciascuna di esse gode di personalità giuridica propria.

³ Cf. Dz. U. Nr 63, poz. 727, § 6,1.

⁴ *Ibid.*, § 7.2.

Per quanto riguarda i *gradi scientifici* (*Dottore* e *Dottore abilitato*) e il titolo di *Professore*, vige la Legge dello Stato del 14 marzo del 2003, con alcune singolarità procedurali per l'Università Cattolica di Lublin e le Pontificie Facoltà di Teologia. I gradi di *Dottore* e *Dottore abilitato* sono conferiti dalle Facoltà autorizzate a questo scopo⁵. Il conferimento del grado di *Dottore* diventa valido dal momento della votazione positiva del Consiglio di Facoltà⁶. Il conferimento del grado di *Dottore abilitato* diventa valido dopo la ratifica da parte della Commissione centrale per i gradi e i titoli⁷. Una qualche differenza procedurale, riguardante il solo atto esecutivo, interessa il titolo scientifico di *Professore*. In conformità alla Legge del 14 marzo 2003 il titolo di *Professore* è conferito dal Presidente della Repubblica su istanza della Commissione Centrale⁸. Però la Legge riguardante l'educazione superiore, del 12 settembre 1990 (confermata dal Concordato), stabiliva che:

«Nell'Università Cattolica di Lublin il titolo scientifico di *Professore* è conferito dal Senato accademico, dopo che è stato compiuto tutto il procedimento previo presso la Facoltà e la Commissione Centrale»⁹.

Il Rettore Magnifico dell'Università comunica la notizia del conferimento del titolo al Presidente della Repubblica¹⁰. Il titolo scientifico conferito dal Senato dell'Università Cattolica di Lublin corrisponde al titolo descritto dalla Legge¹¹. Riguardo alle Facoltà Pontificie la Legge dichiara:

«L'ordine e la sfera del riconoscimento dei gradi scientifici e del titolo di *Professore* conferiti dalle scuole superiori e dalle Facoltà pontificie è regolato dalla Convenzione tra il Governo della Repubblica Polacca e la Conferenza episcopale polacca»¹².

⁵ «Ustawa o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki» (14 marzo 2003), Dz. U. Nr 65, poz. 595, r. 2, art. 5,1.

⁶ *Ibid.*, art. 15,1.

⁷ *Ibid.*, art. 19,1.

⁸ *Ibid.*, art. 25.

⁹ «Ustawa z dnia 12 września 1990 r. O szkolnictwie wyższym» (Dz. U. Nr 65, poz. 386, art. 38, 1).

¹⁰ *Ibid.*, art. 38, 2.

¹¹ *Ibid.*, art. 38, 3.

¹² *Ibid.*, art. 39.

A quella Convenzione si richiama l'altra Convenzione tra il Governo della Polonia e la Conferenza episcopale, quella del 1° luglio 1999¹³. Accettate reciprocamente, le norme sono rispettate anche dopo la Convenzione del 14 settembre del 2003.

Un altro capitolo, a proposito dello stato giuridico, riguarda le Facoltà di Teologia presso le Università statali. Quelle Facoltà vengono erette sulla base della Convenzione internazionale tra la Repubblica di Polonia e la Santa Sede. Le Facoltà di Teologia, anche nelle Università statali, rimangono quali Facoltà di scienze ecclesiastiche¹⁴. Perciò esse sono soggette alle norme di Stato in materia di studi superiori e alle norme ecclesiastiche contenute nella Costituzione *Sapientia Christiana*.

In conformità alla norma di quel documento che «Università e Facoltà ecclesiastiche sono dette quelle che, canonicamente erette o approvate dalla Sede Apostolica, coltivano ed insegnano la dottrina sacra e le scienze ad essa collegate...», è l'altra norma che solo quelle Università e Facoltà hanno il «diritto di conferire i gradi accademici per autorità della Santa Sede»¹⁵. La norma così evidente viene dalla *natura* e dalla *finalità* delle Università e delle Facoltà ecclesiastiche, e allude a una specifica identità delle scienze ecclesiastiche, e soprattutto della teologia, come pure a una loro essenziale differenza dalle altre discipline umanistiche. La Conferenza episcopale polacca¹⁶, aiutata dal suo Consiglio scientifico¹⁷, ha il mandato di vigilare sull'osservanza di questa regola. Ai compiti di tale Consiglio appartiene

«la cura del giusto funzionamento delle Università e delle Facoltà ecclesiastiche presso le Università statali nelle condizioni prescritte dalla legge di Stato, salvando l'identità ecclesiale della Teologia»¹⁸.

È suo dovere anche aiutare la Conferenza episcopale e i vescovi titolari nel realizzare loro compiti riguardanti un giusto dislocamento delle Università e Facoltà ecclesiastiche (cf. CIC can. 809) e la vigilanza sulla

¹³ Por. «Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski [...] z dnia» 1 lipca 1999 r. (Dz. U. Nr 63, poz. 727).

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana* (15 aprile 1979), art. 20. §2.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pars I, tit. I, art. 1, 2 i 6.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pars I, tit. I, art. 4.

¹⁷ Cf. Regulamin *Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski* (29 aprile 2000), § 1.

¹⁸ *Ibid.*, § 4. 2.

cattolicità della dottrina insegnata (cf. CIC can. 810, § 2)¹⁹. Conforme alla Costituzione *Sapientia Christiana*,

«il Gran Cancelliere rappresenta la Santa Sede presso l'Università o la Facoltà e così pure questa presso la Santa Sede, ne promuove la conservazione e il progresso, ne favorisce la comunione con la Chiesa sia particolare che universale»²⁰.

È di sua competenza anche comunicare la *Missione canonica* a coloro

«che insegnano discipline concernenti la fede e la morale [...]; essi, infatti, non insegnano per autorità propria, ma in forza della missione ricevuta dalla Chiesa. Gli altri docenti, invece, devono ricevere l'autorizzazione ad insegnare dal Gran Cancelliere o dal suo delegato» (*veniam docendi accipere debent*)²¹.

3. La missione delle Facoltà ecclesiastiche di fronte alla Chiesa e alla società

3.1. I docenti universitari e le loro ricerche scientifiche

La presenza della Chiesa nel mondo universitario si attualizza, in forma particolare, mediante i professori, sia nel ruolo di docenti, sia come ricercatori. Ciò che il Decreto *Apostolicam actuositatem* afferma generalmente sulla vocazione cristiana, come vocazione all'*apostolato*²², in modo singolare riguarda anche i docenti di Teologia. Essi,

«nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, [sono invitati] a ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca: altro è infatti il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono espresse, a condizione tuttavia di salvaguardarne il significato e il senso profondo»²³.

Quindi è necessario esprimere le stesse verità adottando un linguaggio moderno²⁴.

¹⁹ *Ibid.*, § 5, 1. 2. 3.

²⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Sapientia Christiana*, pars I, tit. II, art. 12.

²¹ *Ibid.*, tit. III, art. 27. § 1.

²² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

²³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 62; anche GIOVANNI XXIII, *Discorso per l'apertura del Concilio* (11 ottobre 1962): AAS 54 (1962), s. 792.

²⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis* (24 maggio 1990), n. 2.

«Questa testimonianza dell'insegnante cattolico non consiste certamente nel riversare tematiche confessionali sulle discipline insegnate, ma nell'aprire l'orizzonte alle domande ultime e fondamentali, nella generosità stimolante di una persona attiva alle richieste, spesso non formulate, di giovani menti alla ricerca di riferimenti e di certezze, d'orientamento e di scopi. Da ciò dipende la loro vita di domani nella società. A maggior ragione, la Chiesa e l'Università si aspettano dai professori preti, incaricati d'insegnamento nell'Università, una competenza d'alto livello e una sincera comunione ecclesiale»²⁵.

Nell'odierno contesto che vede una rottura tra cultura e fede come tra fede e vita quotidiana, il compito delle Facoltà cattoliche è «promuovere una sintesi rinnovata e vitale tra fede e cultura»²⁶. In questo dialogo

«l'Università Cattolica partecipa offrendo la ricca esperienza culturale della Chiesa. Inoltre, consapevole che la cultura umana è aperta alla rivelazione e alla trascendenza, l'Università Cattolica è il luogo privilegiato per un fruttuoso dialogo tra vangelo e cultura»²⁷.

In che modo quel assunto appare nel programma delle Facoltà cattoliche in Polonia alle soglie del XXI secolo?

I teologi polacchi assumono il dialogo attivo con la cultura tramite le ricerche personali e la collaborazione tra di loro nelle tredici sezioni delle diverse discipline teologiche, mediante simposi inter-disciplinari e inter-Facoltà. La problematica trattata include una vasta area di questioni etico-morali, di teologia sociale, di etica del lavoro e della professione, il problema della disoccupazione, per poter rispondere alle sfide del XXI secolo. Gli orientamenti fondamentali si ordinano attorno ai classici problemi della teologia come, ad esempio, la teologia del matrimonio e della famiglia, l'antropologia teologica e la teologia nel mondo delle trasformazioni sociali²⁸.

Il dialogo della Teologia con la cultura non può limitarsi solo alla dimensione teorica. Ma, attraverso persone capaci di intraprendere una seria riflessione sui problemi dell'uomo nel mondo, aiuta e sostiene anche una più larga e più profonda formazione culturale. Da una parte, il dialogo

²⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA - PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI - PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Presenza della Chiesa nell'Università e nella cultura universitaria* (22 maggio 1994), III, 2.

²⁶ *Ibid.*, II, 1.

²⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Ex corde Ecclesiae* (15 agosto 1990), n. 43.

²⁸ Cf. CZ. RYCHLICKI, *Prace badawczo-rozwojowe w kościelnych towarzystwach naukowych i w jednostkach wydziałów nauk kościelnych*, in «Collectanea Theologica» 4 (2003) 127-150.

spinge la Teologia a meglio comprendere gli aspetti umanistici e tecnici della vita e della globalizzazione in atto, dall'altra parte, il dialogo così inteso apre molti ambiti della vita alla formazione teologica, all'etica dei valori, indicando all'uomo contemporaneo un senso per l'esistenza.

«Esiste, infatti, un legame intrinseco e inseparabile tra l'evangelizzazione e la riflessione teologica, poiché quest'ultima, quale scienza con un proprio statuto e una propria metodologia, vive della fede della Chiesa ed è al servizio della sua missione»²⁹.

3.2. *Presenza apostolica dei laici nell'Università e nel mondo della cultura*

Le nuove Facoltà teologiche sono nate dal bisogno delle Università statali e della Chiesa. Il ritorno della Teologia nell'Università statale ha creato la possibilità di studiarla soprattutto da parte dei giovani laici. Molti di loro così hanno trovato l'opportunità di inserirsi più consapevolmente nella missione evangelizzatrice della Chiesa³⁰.

L'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* richiama l'attenzione sul fatto che l'apostolato dei laici nell'ambiente della cultura fa parte integrante della loro presenza nella vita pubblica³¹. Per poter realizzare con successo questo compito non basta solo predicare la buona novella, ma sotto l'influsso del vangelo bisogna cambiare i criteri di giudizio, lo stile di vita, particolarmente ciò che è in contrasto con il disegno divino di salvezza³². In quest'opera le Facoltà cattoliche offrono ai giovani un aiuto importante. La ricerca teologica guidata dalla luce della rivelazione, la formazione umana modellata nel contesto della fede, la preparazione alla professione basata sui valori etici e sulla stima per la persona umana, devono diventare un punto di riferimento in tutti i programmi didattico-educativi delle Facoltà ecclesiastiche.

Per quanto possibile le nostre Facoltà vogliono essere sensibili alle aspirazioni degli studenti nelle circostanze attuali della vita sociale. Perciò

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Postsinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 52.

³⁰ Cf. CZ. RYCHLICKI, *Miejsce i rola teologii w formacji chrześcijańskiej*, in «Teologia i Człowiek» 1 (2003).

³¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), n. 2.

³² Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 18 nn.

non si limitano a trasmettere la sola disciplina insegnata ma, con l'aiuto delle altre discipline, formano nuovi indirizzi di studi, come ad esempio la Sezione sociale-caritativa in alcune Facoltà.

In questo modo le Facoltà cattoliche in Polonia, fedeli alla storica tradizione universitaria, diventano «un centro di creatività e di irradiazione del sapere per il bene dell'umanità»³³.

³³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ex corde Ecclesiae*, n. 1.

OLTRE OGNI FRONTIERA. RAIMON PANIKKAR: FILOSOFO, TEOLOGO E MISTICO

GIANNI COLZANI

PATH 10 (2011) 147-168

Il 26 agosto 2010, nel suo ritiro di Taverter presso Barcellona, moriva Raimon Panikkar. Indiano per parte di padre ma spagnolo di madre, Panikkar studia scienze e filosofia a Barcellona, Bonn e Madrid ma si dedicherà poi – a Madrid e a Roma – alla teologia; nel 1946 conseguirà il dottorato in filosofia,¹ nel 1958 quello in scienze² e nel 1961 quello in teologia.³ Studierà induismo presso l'Università di Mysore e alla Bananas

* Questo lavoro ha un particolare interesse nel mondo italiano perché l'editrice Jaca Book ha iniziato la pubblicazione dell'*Opera Omnia* di R. Panikkar. Prevista in 12 volumi più una miscellanea e frammenti di diario, ne ha visto finora la pubblicazione dei primi cinque (2008-2010), di cui il primo in due tomi. Per i documenti conciliari e del magistero della Chiesa si utilizzano le sigle ordinarie.

¹ Discute la sua tesi di dottorato presso l'Università Complutense di Madrid con un lavoro su *El concepto de naturaleza*. Il lavoro, che gli varrà il premio «Menéndez Pelayo» nel 1942, verrà poi pubblicato: *El concepto de naturaleza. Analisis historico y metafisico de un concepto*, CSIC, Madrid 1951.

² Anche questo dottorato è conseguito a Madrid. La sua tesi, che aveva come titolo *Algunos problemas limítrofes entre ciencia y filosofía. Sobre el sentido de la ciencia*, sarà poi pubblicata con il titolo *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid 1961.

³ Discussa all'Università del Laterano di Roma, la sua tesi aveva come titolo *The Unknown Christ of Hinduism*. Con il medesimo titolo, il lavoro sarà stampato a Londra dalla casa editrice DLT nel 1964¹, 1968², 1977³. L'edizione italiana di Vita e Pensiero, Milano 1975 è fatta sulla seconda edizione inglese, alquanto diversa dal testo discusso come tesi; nel 1981 apparirà un'ulteriore edizione rivista e ampliata: *The Unknown Christ of Hinduism. Towards*

Hindu University di Varanasi; insegnerà filosofia a Madrid, sarà *visiting professor* alla Harvard Divinity School e professore di studi religiosi a Santa Barbara, in California. La sua attività di conferenziere e pubblicista avrà un'eco e una stima notevole e lo porterà a ricevere il dottorato *honoris causa* nel 2004 dall'Università di Tübingen, nel 2005 dall'Università di Urbino e nel 2008 da quella catalana di Girona. Queste brevi note bastano per dire la varietà delle esperienze e la complessità di questa figura di studioso, teologo e mistico. P. Schouten lo colloca, insieme a S.J. Samartha e M.M. Thomas tra i «tre grandi» del pensiero indiano della seconda metà del '900.⁴ Questo basta per indicarne lo spessore culturale e sociale.⁵

Nonostante un simile *curriculum*, non vi è unanimità nella valutazione della sua figura e del suo pensiero. S. Eastham lo presenta come «una specie di rebus, un enigma e un rompicapo, un ossimoro umano»⁶ mentre, al contrario, J. Ching lo vede come un uomo di frontiera, un personaggio che ha scelto di collocarsi sui luoghi di confine tra l'Occidente e l'Asia, tra l'induismo, il buddhismo e il cristianesimo, tra la filosofia, la scienza e la teologia, tra la profezia e la mistica.⁷

Per inquadrarne l'opera vorrei partire un po' da lontano, ma solo apparentemente; vorrei partire dal lavoro di E. Troeltsch del 1902 su *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*.⁸ Lo sfondo del lavoro era la filosofia idealista che sosteneva un'unità di finito e infinito, un'unità tra Dio e il mondo: negando così ogni trascendenza, Hegel finiva per considerare le realizzazioni storiche della religione come articolazioni particolari di una realtà costante e assoluta che invece, per la sensibilità storica di Troeltsch, altro non era che pura astrazione. Per Troeltsch, la religione andava vista storicamente come coscienza e spazio delle tensioni umane verso

an Ecumenical Christophany, DLT - Orbis Books - ATC, London - New York - Bangalore. Il testo sarà uno dei più tradotti del nostro autore.

⁴ J.P. SCHOUTEN, *Jesus as Guru. The image of Christ among Hindus and Christians in India*, Rodopi, Amsterdam - New York 2008, pp. 206-207.

⁵ R. PANIKKAR, *Vita e Parola. La mia opera*, Mondadori, Milano 2010.

⁶ S. EASTHAM, *Introduction*, in R. PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*, Orbis Books, New York - Maryknoll 1993, V.

⁷ J. CHING, *Presentation*, in R. PANIKKAR, *Invisible Harmony: Essays on Contemplation and Responsibility*. Edited by H-J. VARGAS, Fortress, Minneapolis 1995, cit. in EASTHAM, *Introduction*, cit.

⁸ E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni (1902-1912)*, Queriniana, Brescia 2006.

quell'assoluto su cui poggiano i valori; questi, per altro, non sarebbero un'incarnazione dell'Assoluto che, in quanto temporalmente incondizionato, non esiste in nessun punto della storia ma sarebbero accessibili solo attraverso la fede.

Ho citato questo lavoro perché darà origine a un breve dibattito tra il teologo F. Niebergall che, in un articolo, esprimeva una serie di critiche a questa visione, e lo stesso Troeltsch, che risponderà con lo scritto *Metodo storico e metodo dogmatico in teologia*.⁹ In questo lavoro Troeltsch affronta per la prima volta in modo sistematico la problematica dell'assolutezza del cristianesimo. Introducendo una diversa concezione dell'assoluto, chiede di ripensare l'alone negativo che circonda tutto ciò che è relativo: a suo modo di vedere, la storia non esclude il normativo ma esprime la ricchezza del particolare con tutta la vitalità che questa trascina con sé. Insieme di relativo e assoluto, combinazione di entrambi, la storia ha il suo fine ultimo nella visione d'insieme dalla quale ogni singolo momento trae valore; la stessa normatività dei valori e della fede, che pretende a una certa assolutezza, nasce dalla storia umana e non contro o al di fuori di essa. Pertanto nessuna elaborazione di valore può muovere dal fatto singolo, preso in sé: in esso vive e opera quell'assoluto che si può cogliere meglio in una complessiva visione del tutto.

1. Religiosità universale e cristianesimo: quale articolazione?

Ho voluto richiamare questo episodio perché, a mio parere, sta qui un primo punto decisivo della nostra problematica. L'intero dibattito si muove nell'ambito della convinzione che il cristianesimo condivide con le altre religioni il compito di mostrare la multiforme ricchezza dell'esperienza di Dio come esperienza vitale e salvifica: ne scaturisce la convinzione che il fatto cristiano vada compreso nell'ambito del religioso come una sua articolazione. È quanto, a mio parere, il teologo deve almeno discutere. Lo deve discutere perché, per la teologia, la fede cristiana non va collocata nel flusso generale dello sviluppo della religiosità umana ma risale alla rivelazione di Dio: non solo il cristianesimo non va compreso come semplice articolazione

⁹ E. TROELTSCH, *Metodo storico e metodo dogmatico in teologia*, in ID., *Scritti scelti*, a cura di F. GHIA, Utet, Torino 2005, pp. 458ss.

del religioso ma, al contrario, è il religioso che va compreso alla luce della rivelazione divina avvenuta in Gesù.

Questo è un punto nodale. La teologia cristiana delle religioni non cristiane si interroga sul compito e sul significato che le altre religioni hanno all'interno della rivelazione cristiana e, in questo lavoro, non può che partire dalla figura di Gesù. Non si tratta di riservare al cristianesimo un posto più o meno importante nella storia ma di riconoscere la singolarità dell'evento cristologico e giungere così non a considerare il cristianesimo all'interno del religioso ma il religioso all'interno dell'evento cristiano. Il cristianesimo non assume la verità del suo essere religione da una qualche area culturale, ma dalla forma concreta che l'esperienza religiosa ha assunto nella persona di Cristo:¹⁰ per sviluppare questo assunto non si potrà non tener conto degli elementi tipici della religiosità ebraica e, anche, della religiosità in generale ma occorrerà attenzione per integrarli nella concretezza dell'evento-Gesù.

Questa concreta strutturazione tra il "religioso" e il "cristiano" incide profondamente sul modo con cui la teologia cristiana ha pensato sia il rapporto tra rivelazione cristiana e storia sia quello tra cristianesimo e religioni. A testimonianza di questo, non è difficile richiamare la trattazione apologetica del *de vera religione* che indicava nel cristianesimo l'unica vera religione. Solo più tardi il recupero delle tesi patristiche della *praeparatio evangelica* (LG 16) e dei *semina Verbi*¹¹ e il loro ingresso nel magistero conciliare porterà a un profondo ripensamento delle religioni che la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* sancirà definitivamente.¹²

¹⁰ Cf. C. DOTOLO, *Religioni*, in G. CALABRESE - PH. GOIRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 1179-1192.

¹¹ Il termine *semina Verbi* è esplicitamente presente in AG 11 e 15 mentre vi si allude in forma di verbo in LG 17 e in AG 9: «Quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti particolari e nelle culture dei popoli».

¹² Il testo fondamentale resta NÆ 2 dove il concilio insegna che la Chiesa «nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini». Il rapporto con queste religioni è articolato dal concilio in modo preciso: LG 17 chiede che «ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità degli uomini». Altri testi modificheranno terminologicamente queste indicazioni: AG 9 parlerà di «sanare, elevare e perfezionare» e, anche, di «purificare dal male e restituire al suo

Panikkar non si accontenterà di questo e andrà oltre. Dal 25 al 28 novembre 1964, a concilio ancora in corso, si tiene a Bombay un Seminario sulle religioni non cristiane, tema della *Nostra Aetate* che sarà approvata l'anno dopo: Panikkar è uno dei quattro relatori.¹³ In quella relazione accetterà la tesi di K. Rahner sulle religioni come *Heilswege*, come «vie di salvezza», che il concilio non farà sua. L'argomentazione di Panikkar è che porre una discontinuità tra l'esperienza religiosa indiana e l'esperienza del Padre e del regno data in Gesù significa non riconoscere fino in fondo la verità dell'incarnazione; la logica dell'incarnazione impedisce di non tener conto dell'azione di Dio che precede l'annuncio del vangelo: l'incarnazione non è tanto discontinuità quanto, e soprattutto, conferma e completamento delle altre tradizioni religiose (Mt 5,17).

2. Pluralismo e pluralismi: legittimità di una distinzione

Una seconda osservazione è importante, se vogliamo delineare più a fondo la nostra questione: si riferisce al modo con cui i teologi pluralisti – e Panikkar è uno di questi – sviluppano l'incontro tra le religioni. Il pluralismo teologico cerca di rendere sia la ricchezza e varietà delle forme religiose sia la loro riconduzione ad un unico criterio interpretativo sostenendo che l'unicità della rivelazione non esclude la possibilità di strutture religiose di pari dignità, autonome nella loro comprensione del mistero santo di Dio. *Redemptoris Missio* (RM) al n. 5 riconosce questa come una reale possibilità, a patto che le diverse mediazioni religiose non siano autonome e indipendenti, ma siano partecipazione di quella di Cristo; *Dominus Iesus*, al n. 14, ribadisce questo insegnamento e invita i teologi ad approfondire questo campo. Grossomodo si può dire che il pluralismo religioso riconosce l'asimmetria delle diverse religioni e ne ricava una loro relatività nel senso che ogni religione è come una possibilità di portare uno sguardo su quella realtà divina che, per la sua infinità, le trascende tutte.

Lo strumento usato per affermare il valore e la relatività di ogni religione è la differenza tra la figura umana di Gesù e il Verbo divino: questi

autore» mentre AG 11 parlerà di «illuminare, liberare e riferire» queste ricchezze al dominio del Salvatore.

¹³ R. PANIKKAR, *Relation of Christian to their non-Christian Surroundings*, in «Indian Ecclesiastical Studies» 4 (1965) 303-348 (*Christian Revelation and Non-Christian Religions. Theological Seminar held on the occasion of Bombay Eucharistic Congress in India*).

autori sostengono che, se è corretto dire che Gesù è il Verbo, non si dovrebbe però sostenere che il Verbo è Gesù perché il Verbo si manifesta in Gesù ma non si esaurisce in lui. Vi è qui un problema di gnoseologia e una questione che investe l'obiettività della stessa rivelazione cristiana. In termini di gnoseologia, questo pensiero mantiene una distanza tra il mistero divino e la sua conoscenza ed espressione: la mantiene perché il mistero di Dio sarebbe al di là di ogni conoscenza e non commisurabile alla realtà umana. La ragione non raggiunge mai la sua insondabile altezza:

«Il Mistero divino rimane sempre e irrimediabilmente al di là della presa umana; nessuna tradizione religiosa può rivendicare a priori una conoscenza privilegiata del Mistero e tanto meno un monopolio di tale conoscenza. Ogni conoscenza umana dell'Assoluto è relativa».¹⁴

Evidentemente poi, queste prospettive si riverberano sul modo di pensare l'obiettività della rivelazione e il suo nesso con la figura di Gesù.

Affrontando questo tema nel modo in cui è presentato da J. Hick, G. D'Costa ha indagato i presupposti filosofici e cristologici di questa posizione e vi ha colto un fondarsi su postulati di gnoseologia kantiana che, in base alla distinzione tra fenomeno e noumeno, risolvono la tensione tra l'uno e il molteplice, tra l'universale e il particolare.¹⁵ Per D'Costa vi è qui l'abbandono del realismo gnoseologico e la condivisione del razionalismo moderno: ne consegue che il pluralismo teologico non supera la critica alla realtà di Dio propria della modernità. La realtà originaria di quell'esperienza in cui il divino si dà a conoscere finisce così per rimanere talmente misteriosa che la sua obiettiva verità è del tutto superiore a quanto l'umana intelligenza possa conoscere. La tesi di D'Costa raccoglie il pluralismo attorno a queste tre affermazioni:

«Tutte le religioni conducono alla stessa realtà divina; non vi è alcuna privilegiata automanifestazione del divino; infine, l'armonia arriverà se gli atteggiamenti propri di una specifica tradizione (esclusivista), che presumibilmente pretendono il monopolio della verità, saranno abbandonati a favore di atteggiamenti».

¹⁴ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 379-380.

¹⁵ G. D'COSTA, *John Hick's Theology of Religions*, University Press of America, London - New York 1987; ID., *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Books, New York - Maryknoll 2000: in particolare *Introduction*, pp. 1-15. In questo lavoro affronterà anche le religioni orientali ma per l'induismo si fermerà al pensiero filosofico di S. Radhakrishnan: pp. 53-71.

giamenti pluralistici che riconoscono che tutte le religioni mostrano la verità in modi diversi».¹⁶

Per quanto mi riguarda, io distinguerei tra pluralismo e pluralismo. In particolare non credo che chi si appoggia alla tradizione indiana vada confuso con le tesi di J. Hick e di P. Knitter. Nella tradizione indiana il mistero divino «rimane sempre al di là ed è più grande della comprensione di esso o perfino della somma totale di tali comprensioni»,¹⁷ ma questa prospettiva è piuttosto uno stato obiettivo da accettare che un problema epistemologico da risolvere. L'intera tradizione indiana mi sembra legata a questa sensibilità nella quale, tra l'altro, trova la base per una tolleranza che, altrimenti, correrebbe il rischio di presentarsi solo come acritica accoglienza. So bene che la teologia cattolica ha sempre rivendicato la conoscibilità naturale di Dio, ma io avvicinerei questo pensiero indiano a forme di apofatismo che la tradizione cattolica ha pur conosciuto anche se solo parzialmente valorizzato. Basta pensare a Gregorio di Nissa quando afferma che la vera conoscenza «consiste nel non vedere, perché quello che si cerca è al di sopra di ogni conoscenza, separato da ogni parte dall'incomprensibilità, come se fosse una tenebra».¹⁸ Interpretato secondo una sensibilità apofatica, l'orizzonte teologico del mondo indiano appare legittimo e un incontro tra la teologia occidentale e la teologia indiana sarebbe possibile e auspicabile anche se dovrebbe fermare l'attenzione sulle categorie di cui si serve e sui criteri del loro uso.

Nello stesso tempo in cui riconosco legittimità a questo pluralismo, non posso però fare a meno di esprimere alcune perplessità. Quando, confrontando il Dio uno e trino del cristianesimo e la concezione indiana di Brahman come *sat-cit-ananda* (verità-coscienza-beatitudine), Samartha pretende che, «nella migliore delle ipotesi, le due formulazioni possono essere soltanto simboliche, indicando il mistero, affermando il significato svelato ma serbandolo una residua profondità»,¹⁹ cosa intende dire esattamente? Cos'è questa «residua profondità» che resta al di là dell'evento-Gesù? In

¹⁶ D'Costa, *The Meeting of Religions*, cit., p. 19.

¹⁷ S.J. SAMARTHA, *La croce e l'arcobaleno. Cristo in una cultura multireligiosa*, in J. HICK - P. KNITTER (edd.), *L'unicità cristiana un mito? Per una lettura pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994, p. 172.

¹⁸ GREGORIO DI NISSA, Vita di Mosè, in ID., *Opere*, UTET, Torino 1992, p. 293.

¹⁹ SAMARTHA, *La croce e l'arcobaleno*, cit., p. 173.

ogni caso, cosa permette a Gesù di mantenere un significato perenne e universale? Certo, ha ragione Duquoc quando osserva che «rivelandosi in Gesù, Dio non ha assolutizzato una particolarità; [...] la particolarità originaria del cristianesimo esige che le differenze rimangano reali e non vengano abolite, quasi che la manifestazione in Gesù chiudesse la storia “religiosa”». ²⁰ Solo salvaguardando fino in fondo la cristologia, la sensibilità apofatica del mondo indiano sarebbe accettabile.

3. L'incontro tra luoghi e culture diverse e il nodo ermeneutico

In una visione pluralista, Panikkar ha un'originalità: è personalmente coinvolto in due culture: quella occidentale e quella indiana e la sua stessa biografia narra il suo sforzo di conoscenza di approfondimento di entrambe. Questo lo porta ad affrontare il nodo della comunicazione: com'è possibile passare da una cultura all'altra, rendere comunicativa una cultura, renderla aperta a chi è “altro”? È questo il nodo ermeneutico. Affrontandolo, Panikkar ricorre al simbolo e al mito e propone un'ermeneutica *diatopica*, ²¹ un'ermeneutica cioè che realizzi un canale di comunicazione tra “luoghi diversi” e non solo tra tempi diversi. Luoghi diversi sono luoghi che non condividono la stessa visione del mondo o le stesse categorie culturali, psicologiche, mentali e religiose; in un mondo globale come l'attuale, questo incontro è sempre più necessaio. Per Panikkar il simbolo e il mito sono il linguaggio di questa ermeneutica.

Secondo il nostro autore, là dove il mito è vissuto e inserito nei gangli della società, il mito è per definizione ciò che non è discutibile e di fronte al quale non si dà alcuna ermeneutica: una visione mitologica della storia è semplicemente la forma attraverso la quale il mito si sviluppa, si esprime illuminando una cultura e orientando una civiltà. All'interno della cultura che ne vive, il mito è sempre assunto acriticamente come espressione di quel significato e di quell'orizzonte nel quale ci si muove e si esiste; la narrazione del mito mira a convincere della verità che proclama, ma la sua

²⁰ CH. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Queriniana, Brescia 1985, p. 137.

²¹ R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000. Panikkar distingue tra un'ermeneutica morfologica, una diacronica e una diatopica: la prima mette a confronto affermazioni diverse, la seconda tempi diversi e la terza luoghi diversi.

proclamazione non va oltre i confini del mondo culturale e religioso nel quale è inserito. L'impossibilità che un mito sia messo in discussione cade nel momento in cui quel mito si incontra con un altro mito; se, ai miei occhi, il mito nel cui orizzonte vivo resta intoccabile, l'incontro con un'altra visione della vita mi porta a coglierne la problematicità.²²

Quasi sempre, questo incontro provoca una «crisi di credenze» che può dare origine sia all'indifferenza sia a forme di esclusivismo e di inclusivismo che – per Panikkar – altro non sarebbero che forme di ermeneutica diacronica, forme cioè che cercano di procedere a una riattualizzazione dei simboli e dei testi del mito secondo un processo che mira a neutralizzare o incorporare l'altro. In questa prospettiva non vi sarebbe un reale mutamento o una reale evoluzione in base all'incontro con l'altro: la propria tradizione rimarrebbe l'unica valida mentre le altre verrebbero rifiutate.

Il dialogo diatopico non può accontentarsi di tradurre le categorie o i lemmi di una lingua in un'altra perché, non raramente, anche parole che presentano la stessa realtà la indicano però secondo prospettive e orizzonti del tutto diversi. Una pura traduzione non sarebbe sufficiente. Il suggerimento di Panikkar è di procedere per «omeomorfismi», cioè attraverso nozioni «che giocano ruoli equivalenti, che assolvono equivalenti funzioni all'interno dei rispettivi sistemi. L'omeomorfismo è probabilmente una sorta di analogia funzionale-esistenziale».²³ Queste strutture servono per operare una comparazione; attraverso questo metodo nasce una teologia comparativa che non si muove solo a partire dalle scritture o dai Padri e dai teologi ma che confronta, dall'interno, le stesse tradizioni religiose. Opera in genere di autori che, per la loro storia, appartengono ad ambedue le tradizioni,²⁴ questa teologia «è il frutto del dialogo e non il preludio ad esso».²⁵

²² Un'indicazione dei diversi momenti del dialogo interreligioso secondo Panikkar si trova in D.J. KRIEGER, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*, Orbis Books, New York - Maryknoll 1991, pp. 45-75.

²³ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 2001, p. 106. Nozioni omeomorfe non sono né uguali né analoghe: non si collocano a un livello obiettivo ma funzionale ed esistenziale.

²⁴ Tra i cattolici si veda F.X. CLOONEY, *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, State University of New York Press, Albany 1993; ID., *Hindu God, Christian God. How Reason helps break down the Bondaries and Christian Through Comparative Theology to Solidarity*, Orbis Books, New York 2004.

²⁵ P.F. KNITTER, *Introduzione alle teologie delle religioni*, Queriniana, Brescia 2005, p. 402.

In questa linea, G. Soares Prabhu proporrà un'equivalenza omeomorfica tra la concezione evangelica del regno e quella indù del *dharma* e arriverà a parlare del *dharma* di Gesù;²⁶ da parte sua, Panikkar arriverà a dire che «la credenza in Kṛṣṇa non impedisce di riconoscere in Gesù una manifestazione di Dio in un particolare momento della storia».²⁷ Il senso, alquanto sconcertante dell'affermazione, è per altro semplice: per Panikkar «un cristiano non potrà mai comprendere pienamente l'induismo se, in un modo o in un altro, non si converte all'induismo; nemmeno un indù potrà mai comprendere pienamente il cristianesimo fino a che, in un modo o in un altro, non diventa cristiano».²⁸

Quello che si può dire, a questo proposito, è che l'insieme di queste indicazioni lascia trasparire la complessità e la fatica dell'incontro e del dialogo tra tradizioni diverse;²⁹ la difficoltà più grande resta comunque l'incapacità di cogliere la bontà e la verità dell'altro: al massimo si riconosce di lui quanto è integrabile nelle proprie tradizioni religiose. In questo caso, l'altro resta un semplice recettore passivo, un recettore della verità altrui a cui non può in alcun modo contribuire. Là invece dove i simboli e le strutture omeomorfe aprono un cammino, un orizzonte di incontro con l'altro, allora si ha un movimento che trasforma e unisce e che Panikkar indica come «dialogo dialogico». Solo a questo punto ha inizio un vero e proprio dialogo che non crolla sotto il peso di una «crisi delle credenze».

A livello religioso, il dialogo raggiunge uno dei suoi vertici quando le due concezioni si fronteggiano nell'interiorità di una stessa persona e, in essa, il dialogo suscita una meditazione religiosa autentica, perfino una crisi religiosa diventando una lunga e straordinaria meditazione. Per quanto queste figure siano poche, permettono di intuire il valore di un dialogo intrareligioso,³⁰ un dialogo tra uomini religiosi e non tra sistemi religiosi; in questo dialogo si aprono nuovi orizzonti, nuove prospettive dando così origine a una «mutua fecondazione» tra le diverse religioni. In ogni caso,

²⁶ G. SOARES-PRABHU, *The Dharma of Jesus: An Interpretation of the Sermon of the Mount*, in «Bible Bhashyam» 4 (1980/7) 358-381.

²⁷ PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 82.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ KRIEGER, *The New Universalism*, cit., p. 46 presenterà questo incontro come un rischio esistenziale.

³⁰ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, DLT - Orbis Books, London - New York 1981, p. 43. M., *Il dialogo intrareligioso*, cit.

là dove i rappresentanti di una tradizione non si riconoscessero nell'interpretazione data, allora occorrerebbe che il dialogo intrareligioso faccia un passo indietro e che la percezione dell'altro venga modificata fino a che l'altro non possa riconoscersi.

4. Il dialogo diatopico tra Oriente e Occidente secondo Panikkar

Su questo sfondo appare la possibilità di un dialogo tra Occidente e Oriente. Panikkar lo affronta, tra l'altro, nel suo volume *Tra Dio e il cosmo* dove afferma che «a partire da Galileo, non c'è una cosmologia, una visione del mondo capace di "sos-tenere" le verità cristiane e nemmeno le scoperte scientifiche. Giustamente la scienza moderna rifiuta di avere una cosmologia. Ma quando non si ha altro, si proiettano le descrizioni scientifiche in una visione della realtà che è l'estrapolazione non scientifica del mondo scientifico».³¹

In questa affermazione della mentalità scientifica, Panikkar coglie una dimensione della coscienza umana che vede l'uomo capace di riflettere sulle cose, su se stesso e sulla sua stessa riflessione; in un universo che segue le leggi che la mente umana scopre, la natura è dissacrata e lo stesso divino è posto all'interno della persona umana e del suo potere. Le differenti reazioni a cui questa nuova consapevolezza dà origine portano Panikkar a mettere a fuoco l'importanza di queste prese di coscienza; li chiamerà *kairós* o «momenti kairologici», termini con cui intende riconoscere e ribadire il valore qualitativo di questa consapevolezza. Con uno di quelle presentazioni storiche universali che gli appartengono ma sulle quali vi sarebbe molto da dire, Panikkar distinguerà tre tappe, tre diversi momenti kairologici: ad un primo momento ecumenico o primordiale, caratterizzato dal mito, segue un secondo momento che indica come economico e che è caratterizzato dalla mentalità scientifica e da un atteggiamento umanistico. Panikkar, però, auspicherà un terzo momento che chiamerà ecologico o innocente e che sarebbe caratterizzato dalla volontà di non nuocere, di non far violenza alla natura, di non violarla ma anzi di guardarla con amore e fiducia. Solo allora l'uomo ritroverà il suo giusto posto nell'insieme della realtà. Lo sfondo di queste concezioni rimanda alla visione del reale propria di questo autore: una visione globale, una visione della realtà come insie-

³¹ R. PANIKKAR, *Tra Dio e il cosmo*, Laterza, Roma - Bari 2006, pp. 172-173.

me, come tutto, che Panikkar indicherà come cosmoteandrica.³² Questa coscienza dell'insieme comprende una concezione triadica della realtà – io non direi trinitaria, anche se questo è il termine usato da Panikkar – dove Dio, l'uomo e il mondo vanno pensati nel quadro di una loro relazione dinamica e profonda che fa sì che, insieme, costituiscano l'indivisa totalità, una totalità che si oppone alla visione frammentata oggi dominante. Vi è qui uno sforzo di comprensione olistica del reale che, pur riconoscendo la pluralità del reale, insiste però sulle loro relazioni e mira a una nuova, diversa saggezza che indica come *ecosofia* o saggezza che scaturisce dal profondo legame con la terra. Va da sé che questa prospettiva richiede una profonda conversione nella comprensione dell'umano e degli esseri umani: si tratta di guardare il tutto nell'orizzonte di quel mistero ultimo del reale che è appunto il divino.

Se poi applichiamo anche a questo tema una logica comparativa omeomorfica e cerchiamo di confrontare le diverse visioni del reale dell'Occidente e dell'Oriente, appare allora chiaro che quanto emerge non è tanto un disvalore per ciò che la cultura occidentale ha realizzato di scientifico e di umano ma è piuttosto ciò che le manca: in particolare manca all'Occidente una visione armonica dell'insieme e una saggezza che guidi le persone ad adeguarvisi. Questa visione armonica è, per Panikkar, indissolubilmente unita al superamento di quella dicotomia tra soggetto e oggetto, tra uomo e mondo, tra cielo e terra: solo un pensiero advaitico, non duale, può incamminarsi su un sentiero in cui nessuna di queste realtà esiste senza l'altra.

Lo sviluppo di questa comparazione porterà Panikkar ad auspicare un dinamismo capace di cogliere la «danza del reale», capace di prendervi parte fino a vivere la dimensione cosmoteandrica come aspirazione alla pienezza della vita, come cammino verso una mistica partecipazione al tutto. Nella cosmoteandria non vi sono «né tre modi di una realtà monolitica indifferenziata né tre elementi di un sistema plurale»³³ ma vi è piuttosto l'espressione di un pensiero advaitico che evita il pensare per compartimenti stagni e orienta a una sintesi che vuol essere filosofica e teologica insieme, quasi mistica. Panikkar osserverà che «l'intera realtà costituisce un tutto relazionale di elementi relativamente inter-indipendenti che troviamo descritti in espressioni diverse, dal *sarvam sarvâtmakam* (tutto relazionato

³² R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaca Book, Milano 2004.

³³ *Ibid.*, p. 93.

con tutto) della *trika* dello shivaismo del Kashmir alla pericorese patristica, al buddhista *pratityasamutpada* (interdipendenza del tutto)». ³⁴

Il risultato sarà l'imporsi di una visione del mondo che il nostro indicherà come «secolarità sacra». Mentre l'Occidente ha identificato “religioso” e “sacro” separandoli dal “secolare”, Panikkar sostiene che le istituzioni religiose non hanno il monopolio del sacro e che vi è una secolarità che entra in rapporto con il divino allo stesso modo di ciò che è religioso: quando «il linguaggio secolare parla di questo mondo come di qualcosa di ultimo e definitivo, ci si rende conto che non lo può esprimere adeguatamente: ci si incontra con il mistero – in ultimi termini, con la mistica. [...] La realtà ha altre dimensioni – quelle cosmoteandriche». ³⁵

Anche la seconda parte del volume *La realtà cosmoteandrica* sarà dedicata a questo tema. Il suo sforzo per delineare questo nuovo volto del mondo, questo nuovo stile di vita chiede di pensare e vivere il mondo nella sua relazione con l'uomo e con Dio. Se la realtà non è solo pensiero, *logos*, ma anche e soprattutto amore, allora una teoria senza la prassi è inutile e una prassi senza intelligenza è cieca. Si tratta di dar vita a una nuova comprensione del senso stesso dell'esistenza. ³⁶ Da qui la sua critica di una visione meccanicistica della natura, uomo compreso, la sua condanna di una tecnologia che ha oggettivato Dio e che si è trasformata da strumento in fine; da qui la sua proposta di una nuova innocenza, ben diversa dalla ripresa di una concezione romantica della natura.

Al di là di una condivisione o meno di queste tesi, resta il fatto che Panikkar chiede una visione unificante del reale e che invoca non tanto una nuova politica dell'uomo verso la natura quanto piuttosto una conversione che riconosca il loro comune destino. Questa conversione dovrà essere radicale, dovrà essere una conversione della mente, del cuore e dello spirito.

³⁴ R. PANIKKAR, *Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, p. 59.

³⁵ R. PANIKKAR, *Mistica e pienezza di vita*, Jaca Book, Milano 2008, p. 296.

³⁶ Ne ricaverà una spiritualità che descriverà in nove momenti capaci di cogliere la relazione profonda che si dà tra vita, essere, parola, silenzio, vuoto, azione, mondo, uomo e divino.

5. Il dialogo interreligioso nella visione di Panikkar

In questo globale impegno va collocato il dialogo tra le religioni. Già Cantwell Smith scriveva che «la vita religiosa dell'umanità, se dev'essere vissuta, sarà vissuta d'ora in poi in un contesto di pluralismo religioso».³⁷ Questo è pacifico per Panikkar; per lui il dialogo è inerente alla vita e alla persona umana tanto da pensare l'intera realtà come costitutivamente aperta e come armonia globale. Mettendo a confronto il Dio uno e trino del cristianesimo e la concezione indiana di Brahman come *sat-cit-ananda* (verità-coscienza-beatitudine), Samartha aveva concluso che, nella migliore delle ipotesi, le due formulazioni possono essere soltanto simboliche: indicano cioè il mistero ma senza svelarlo.³⁸ Il pensiero di Panikkar è più ampio e più articolato.³⁹

Nello sforzo di comprendere e precisare la realtà dell'India e, con essa, la sua stessa personale situazione,⁴⁰ Panikkar formula tre diverse successive affermazioni. La prima riguarda la sua convinzione che la religione appartenga in modo profondo alla condizione umana: la persona non può avere una vera coscienza di se stesso se non nel rapporto con altre persone, con Dio e con la natura. Insomma la persona umana è naturalmente religiosa.⁴¹ La sua seconda convinzione è che ogni religione, quando è autentica, aiuta le persone ad appropriarsi e approfondire tutte e tre le dimensioni basi-

³⁷ W. CANTWELL SMITH, *The Faith of Other Men*, Harper & Row, New York 1962, p. 11.

³⁸ Si vedano in particolare R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001; R. PANIKKAR, *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, in HICK - KNITTER (edd.), *L'unicità cristiana*, cit.

³⁹ Si veda R. PANIKKAR, *L'incontro delle religioni del mondo contemporaneo*, Edizioni Internazionali Sociali, Roma 1963; ID., *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*, O.W. Barth, Weilheim 1963; ID., *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1964; ID., *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions-theologie*, Alber, Freiburg - München 1964; ID., *La presenza di Dio*, La Locusta, Vicenza 1970; ID., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1975; ID., *Il dialogo intrareligioso*, cit.; ID., *Trinità ed esperienza religiosa*, Cittadella, Assisi 1989; ID., *L'esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 1998; ID., *L'incontro indispensabile*, cit.; ID., *La pienezza dell'uomo: una cristofania*, Jaca Book, Milano 2003; ID., *L'esperienza della vita: la mistica*, Jaca Book, Milano 2005; ID., *Pluralismo e interculturalità. Culture e religioni in dialogo*, Jaca Book, Milano 2009.

⁴⁰ R. PANIKKAR, *Lettre sur l'Inde*, Casterman, Tournai 1963.

⁴¹ *Ibid.*, p. 83; R. PANIKKAR, *Worship and Secular Man*, Orbis Books, New York - Maryknoll 1973, p. 9; A. KAROKARAN, *Panikka's Theology of Religions*, in «Vidyajyoti Journal of Theological Reflection» 58 (1994) 665.

lari dell'esperienza umana: il rapporto cioè con Dio, l'uomo e il mondo. L'insieme di queste esperienze, infatti, introduce in quella totalità e sostiene quella liberazione che le persone vanno cercando nella religione. Infine – è questa la sua terza condizione – Panikkar ritiene che questa esperienza cosmoteandrica si esprime in parole e concetti che, per altro, non sono che povere indicazioni di quel mistero che è la realtà. Quasi un semplice misero borbottamento in proposito. Da qui la sua conclusione:

«Le religioni autentiche sono manifestazioni ed espressioni della realtà. Esse accolgono e proteggono quelle esperienze basilari che rappresentano la vera sostanza della realtà».⁴²

Il risultato di questa impostazione è che il nostro distinguerà tra «religione» e «religioni»; la «religione» è l'esperienza religiosa basilare che regge ogni mondo religioso mentre le «religioni» sono il modo, circoscritto geograficamente e culturalmente, attraverso le quali il religioso si esprime. Questa impostazione permette a Panikkar sia di giustificare la pluralità delle religioni, sia di vederle come fenomeni propri di una precisa cultura nella quale sviluppano e attualizzano l'esperienza cosmoteandrica. Ai suoi occhi sarebbe una forma di riduzionismo pretendere che solo il proprio contesto culturale-religioso sia in grado di esprimere se comunicare quello che, in realtà, rappresenta il fondo di ogni religione viva.⁴³ Su queste basi si deve porre il dialogo tra le religioni. In un mondo ormai globale, il dialogo è un modo nuovo di vivere e testimoniare il vangelo: è vivere il vangelo accogliendo l'altro; ormai indispensabile, questo dialogo ha il suo centro in una dinamica spirituale e in uno stile di vita prima e più che in un'esperienza culturale e intellettuale.⁴⁴

⁴² R. PANIKKAR, *Religious Pluralism*, in K. PATHIL (ed.), *An Indian Christian Perspective*, ISCPK, Delhi 1991, p. 114.

⁴³ Si veda PANIKKAR, *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, cit., pp. 186-224; in questo testo – pp. 186-192 – descrive i *Tre momenti kairológicos dell'autocoscienza critica* che rimandano all'esperienza religiosa del mondo semita, di quello occidentale e di quello indiano.

⁴⁴ Panikkar ricorda cinque modalità di incontro tra le religioni: isolamento e ignoranza; indifferenza e disprezzo; rifiuto e conquista; coesistenza e comunicazione; appropriazione e dialogo (PANIKKAR, *L'incontro indispensabile*, cit., p. 18). Knitter, invece, distinguerà quattro modelli: quello della sostituzione, quello del compimento, quello della reciprocità e quello dell'accettazione (KNITTER, *Introduzione alle teologie*, cit.); mentre i primi tre corrispondono, più o meno, a quelli che si suole chiamare esclusivismo, inclusivismo e pluralismo, la vera novità sta nel quarto che è una forma esasperata di pluralismo.

Panikkar non nasconde la complessità della situazione attuale e la sua incidenza sul modo di porre il problema del dialogo; in pratica richiama una dimensione che riguarda le persone: queste devono lasciarsi alle spalle ogni forma di indifferenza e di individualismo religioso. Vi è poi una dimensione che riguarda le tradizioni religiose: queste devono evitare di chiudersi nell'ambito della propria ortodossia e devono trovare il coraggio di una trasformazione creativa che può nascere soltanto da una mutua fecondazione. Infine, vi è una dimensione storica nella quale le religioni si misurano con i problemi dell'umanità odierna: il passaggio da un'ecologismo a un'ecosofia è solo il primo passo di un cammino complesso che deve investire l'intero stile di vita dell'umanità per fondarne uno nuovo su una autentica spiritualità.

«Il dialogo non è semplice discussione. Proviene da una sorgente più profonda e più interna della stimolazione che riceviamo dagli altri. Questa sorgente può essere chiamata silenzio, o forse l'umana sete per la verità».⁴⁵

La sua radice mi sembra avere due fondamenti. Il primo è una viva autocoscienza della propria persona, il che comporta un'apertura alla totalità della vita e a quel triplice aspetto che rappresenta il cuore della concezione di Panikkar. Fa parte di questa autocoscienza un'esperienza della vita ricca di domande, un'interiorità profonda che le sa illuminare con la sapienza dell'intelligenza e la profondità dell'amore e un'attenzione viva per la realtà delle persone e per l'evoluzione della cultura e dei comportamenti. A me sembra che solo un'autentica interiorità religiosa possa reggere una simile antropologia che chiede umiltà e coraggio, semplicità e profondità. Il secondo fondamento è una visione della complessità della realtà. Panikkar ne ricava una comprensione della verità come «sempre relazionale»:⁴⁶ se ogni persona è soggetto di un'autonoma autocomprensione, sarà la relazione tra i diversi soggetti a permettere di cogliere i limiti di ciascuno e di ovviarvi con l'apporto di tutti. In questa visione non vi è, di per sé, alcun relativismo ma piuttosto la convinzione che la verità intera è il termine di un cammino che chiede l'apporto di tutti. A me sembra di vedere in questo una profonda sintonia con i testi di Gv 14,26 e Gv 16,13 dove il πάντα del

⁴⁵ PANIKKAR, *L'incontro indispensabile*, cit., p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

c. 14 e la *αλήθεια πάντα* del c. 16 sono l'opera sinfonica dello Spirito, della Chiesa e del credente.

Panikkar descrive poi una concezione del dialogo che descrive come aperto e interiore, come mitico e linguistico, come politico e religioso, come integrale e continuo. Più di un punto meriterebbe attenzione; qui basti ricordare che ne viene una prospettiva che demolisce il nazionalismo religioso e purifica le religioni stesse, che verte su Dio ma coinvolge il cosmo e tutta la realtà, che evidenzia la nostra inadeguatezza ma chiede la pazienza del confronto. Un punto che attira la mia attenzione è quello che, spiegando il dialogo, mette in campo tra i due dialoganti anche un terzo elemento che indica così:

«Il terzo invisibile *partner* non è necessariamente un'autosussistente, immutabile Essenza o un onnisciente "Dio". I dialoganti non dovrebbero essere vincolati a fondamenti platonici o teistici. Ma questo terzo elemento di dialogo è sempre presente: lo Spirito che soffia dove, quando e come vuole».⁴⁷

6. Il punto dibattuto: la cristologia di Panikkar

Queste osservazioni, e altre simili, pongono a mio parere la questione della cristologia di Panikkar. In che rapporti sta questo Spirito con Gesù? E cosa bisogna pensare della vicenda storica dello stesso Gesù? Che ne è della sua coscienza di una relazione unica e singolare con l'*Abbá* che sta nei cieli? Pongo queste domande perché, per me, Gesù non è un tema tra i tanti da introdurre negli argomenti del dialogo, ma è il fondamento stesso e della fede e del dialogo ed è la ragione ultima di ogni autentico cammino umano.

La problematica "Gesù", che manca nel lavoro *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, è invece affrontata direttamente nel già ricordato contributo su *Il Giordano, il Tevere e il Gange*.⁴⁸ Panikkar pone l'interrogativo di fondo: «C'è qualcosa di specificamente universale nel fatto cristia-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁸ Su questo tema, occorre guardare R. PANIKKAR, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality*, in L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, New York - Maryknoll 1987, pp. 118-153; PANIKKAR, *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, cit., pp. 186-224; ID., *The Pluralism of Truth*, in «World Faiths Insights» 26 (1990) 7-16; ID., *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990.

no? È Cristo un simbolo universale?». La risposta di Panikkar è chiara. Dopo aver ricordato la risposta sia di chi ritiene che non vi sia in Gesù alcuna universalità sia di chi invece sostiene che una visione universale sia invece insita di sua natura nel cristianesimo,⁴⁹ distingue la figura storica di Gesù dalla sua valorizzazione teologica in termini di universalità:

«È mia opinione che il principio cristico non sia né un evento particolare né una religione universale. Allora che cos'è? È il centro della realtà visto dalla tradizione cristiana. Ma questa è soltanto la visione cristiana, non una visione assolutamente universale. È la visione cristica universale».⁵⁰

L'osservazione di Panikkar comprende due elementi: innanzitutto che «il principio cristico» è fondamentale e insuperabile nella fede cristiana e, poi, che questo principio è il punto di vista cristiano di qualcosa che si ritrova anche in altre religioni: «Il centro della realtà». Comunque si voglia intendere questo «principio cristico», a mio modo di vedere dovrà essere del tutto inseparabile da quella concreta figura di Gesù nella quale si dà la rivelazione di Dio; in caso contrario, là dove venisse sganciato dalla storia di Gesù, quel principio non sarebbe altro che una teoria universale o una forma di gnosi.

Sviluppando il suo pensiero, Panikkar affermerà che nessuna tradizione religiosa possiede il monopolio della salvezza e che sia possibile sviluppare una armonia delle religioni senza che nessuna di esse rinunci a quanto di fondamentale le appartiene.⁵¹ Si tratta di un progetto grandioso che vale la pena di sviluppare e la cui conclusione termina a un tipo particolare di pluralismo. Ho detto «tipo particolare» perché Panikkar si rende ben conto che accettare il pluralismo implica di sicuro abbandonare il paradigma monoteistico⁵² ma comprende pure detronizzare la ragione⁵³ dato che l'unità sembra esserne la fondamentale aspirazione.

⁴⁹ R PANIKKAR, *Il Giordano, il Tevere e il Gange*, cit., pp. 186-190.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 191.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 191-192.

⁵² PANIKKAR, *The Invisible Harmony*, cit., p. 125.

⁵³ È il contrario di quanto aveva chiesto papa Ratzinger nel famoso discorso tenuto all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 dove chiedeva «una fede amica dell'intelligenza» e sosteneva che «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio». Questi stessi pensieri si ritrovano poi praticamente in tutti gli articoli della seconda parte del volume: J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

Ma, allora, cosa intende Panikkar per pluralismo? Panikkar ha cura di evitare di fare del pluralismo un'ideologia o una sovrastruttura del pensiero che, troppe volte, sostituisce il dogma religioso con un dogma razionale; lo pensa invece come «pluralismo della verità», stando bene attento a distinguere la relatività di ogni affermazione dal relativismo. A questo scopo fonda il pluralismo della verità su due principi: un principio antropologico e uno teologico.⁵⁴ Il primo lo lega al fatto che ogni persona è soggetto di autocomprensione e che, di conseguenza, può arrivare alla pienezza della verità solo condividendo la sua verità con quella degli altri. Il secondo principio fa, invece, riferimento ai limiti del pensiero umano e all'impossibilità di ridurre il mistero del reale a una qualche forma di autocoscienza; nell'*Invisible Harmony* scriverà:

«I am not excluding the possible existence of the supreme consciousness of a realized soul, a *jīvanmukta*. I am saying that even *that* language is a relative language and suffused in polysemy».⁵⁵

Su questi due punti si dovrebbe aprire un lungo dibattito, ma mi limiterò a osservare che, nel cammino verso la verità che sta al centro di ogni coscienza, non è la verità a essere legata alla conoscenza ma, al contrario, è questa a essere obbligata alla verità. Allo stesso modo, per quanto riguarda il secondo motivo, il punto di partenza della teologia – cioè la singolarità di Gesù o la persona di Gesù come «universale concreto» nel quale si dà un'insuperabile rivelazione di quell'amore di Dio che è il segreto ultimo di tutto ciò che esiste – ha sempre portato a concludere che, in lui, il mistero della realtà appare *totum sed non totaliter*. Lo stesso Tommaso, nella *Summa Theologica* I, q. 12, aveva sottolineato come ogni reale conoscenza di Dio – anche quella dei beati – non esaurisce mai la conoscibilità di Dio. Il *totum sed non totaliter* corrisponde a questa prospettiva.⁵⁶ Per questo, i due principi indicati da Panikkar non superano la rivelazione cristologica del mistero ultimo del reale.

⁵⁴ PANIKKAR, *The Invisible Harmony*, cit., pp. 128-132.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁶ Non mi pare vada oltre l'articolo *The Pluralism of Truth* (cit.) che, sviluppando la polarità della verità nella tensione tra soggetto-oggetto, soggetto-predicato, conoscente-conoscere..., conclude che uno dei termini della relazione siamo pur sempre noi, ricavandone così consequenziali limiti conoscitivi e veritativi.

Per conto mio, ritengo che proprio la cristologia permetta quella valorizzazione delle diverse forme religiose che sta a cuore a Panikkar; la figura di Gesù non solo non è un ostacolo al dialogo tra le religioni ma ne è piuttosto il fondamento. Proprio il racconto del vangelo mostra bene come quel mediatore che non aveva trovato posto tra gli uomini alla sua nascita, non lo trova nemmeno alla sua morte; la morte di Gesù non solo non rimane nei confini di quella visione sociale che la considerava un fallimento ma si spinge addirittura a far superare i limiti di una visione solo umana della sua vita e della realtà. Alla luce della Pasqua, la personalità di Gesù appare una personalità umano-divina che supera ogni confine metafisico e proclama l'imporsi di una vita nuova che – nella storia – porta speranza ai disperati, vittoria agli sconfitti, libertà agli schiavi e vita ai morti.

Questa fede non dimentica i limiti della conoscenza umana e della storia umana, come teme Panikkar, ma, pur confessando la propria inadeguatezza a Dio e al suo mistero, osa umilmente parlare di qualcosa che non le appartiene: cioè che Dio stesso ha voluto mostrarsi e venire tra noi. Nessuna inadeguatezza umana può impedire alla libertà e all'amore di Dio di mostrarsi, di venire verso di noi e, in questa "umanità di Dio", tutta una concezione della vita è posta in discussione e le barriere della morte sono trasformate in frontiere di una vita accolta con abbondanza.

Questo è il vangelo, questa è la buona notizia. Non annuncia il dominio del *logos* umano ma il mostrarsi, il rivelarsi di Dio, un mostrarsi e un rivelarsi nel quale il mistero santo e innominabile di Dio non è svuotato ma piuttosto liberamente partecipato. Andando ancora più a fondo, a me pare che in questa rivelazione il contenuto del rivelarsi di Dio sia l'*agape* e che la forma dell'*agape* sia la *kenosi*: questo inaugura uno stile "divino" di vita che si affianca alla vita umana senza svuotarne la dignità e la grandezza. L'amore infatti è l'unica forma di legame non autoritario, l'unico legame che non limita ma perfeziona e sviluppa chi ama e chi è amato. Appartiene al vangelo che Gesù sia l'icona dell'amore del Padre (Gv 10,30) e che, con lui, l'amore trinitario abbia fatto il suo ingresso in una storia umana e cosmica, accolta e amata nella sua alterità e, proprio per questo, profondamente rinnovata.

A me sembra che, in questo modo, quel mondo di relazioni così caro a Panikkar sia pienamente accolto e lo sia in forza di una dinamica religiosa, come lui stesso chiede. Fondata su quel Dio che si mostra e che si dona, il

mistero ultimo del reale svela il segreto ultimo di ogni vita nell'amore, nella dedizione di se stesso. Che poi questo amore sia offerto nella forma della *kenosi* separa una corretta visione della Chiesa e del cristianesimo da forme politiche e sociali, del passato e del presente, che puntino sul potere e sul denaro. Il cristianesimo esiste per testimoniare che l'intera realtà, nella sua struttura più intima, è determinata nei termini agapico-kenotici del Signore Gesù: esiste in lui, per mezzo di lui e in vista di lui (Col 1,16-17).

A mio modo di vedere, questa presenza agapico-kenotica del Signore nel mondo avviene secondo due modalità: la prima è quello con cui l'Amore crocifisso, donato generosamente all'umanità, «attira tutti a sé» (Gv 12,32), mentre la seconda è quella che invia gli apostoli per «fare discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19). La prima è cara a Giovanni, la seconda a Matteo e Paolo. La prima opera nei cuori delle persone e la seconda nella Chiesa dei discepoli di Gesù, ma entrambe ad altro non mirano che a rendere l'intera umanità partecipe della dinamica filiale di Gesù. La prima insiste sui valori del regno che si trovano «anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera» (RM 20), la seconda mette l'accento sulla Chiesa che in terra è «germe e inizio del regno» (LG 5). È caro a Giovanni Paolo II ricordare che anche questa azione della grazia fuori della Chiesa visibile è opera della grazia di Gesù: ha una misteriosa relazione con la Chiesa (cf. RM 10) che consiste nel coordinare i valori del regno con la sua piena presenza nella Chiesa che, per questo, si protende verso la pienezza escatologica (cf. RM 20). Questa grazia di Cristo altro non è che il dono del suo Spirito che «spinge ad andare sempre oltre, non solo in senso geografico, ma anche al di là delle barriere etniche e religiose per una missione veramente universale» (RM 25).

Se si sviluppa tutto questo secondo quelle forme agapico-kenotiche che indicavo, allora la missione non avverrà secondo forme sostitutive ma valorizzerà l'apporto delle altre religioni e il cammino personale di chi si avvicina alla Chiesa.

«L'atteggiamento *missionario* inizia sempre con un sentimento di profonda stima di fronte a ciò che "c'è in ogni uomo", per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito, che "soffia dove vuole". La missione non è mai una distruzione, ma è una

riassunzione di valori e una nuova costruzione, anche se nella pratica non sempre vi è stata piena corrispondenza a un ideale così elevato».⁵⁷

In questo modo, a quella Chiesa a cui appartiene la missione, appartiene anche quella fede che sa cogliere i modi diversi con cui lo Spirito si pone al servizio dell'unica economia salvifica: è infatti Sapienza increata che precede e prepara l'opera di quel Gesù che pure è «Sapienza di Dio» (1Cor 1,24) ed è pure Spirito del Risorto che introduce a quella verità intera richiamata in Gv 14,26 e Gv 16,13 e che sarà il frutto del legame di Gesù non solo con il mondo giudaico ma con tutta l'umanità, le sue culture e le sue religioni. In questo modo l'ampiezza universale del mistero cristologico connota di valori evangelici e apostolici quello Spirito che, di suo, è altrettanto universale e che, come dono di gioiosa misericordia e di pedagogica sapienza, è presente in chiunque «teme e pratica la giustizia» (At 10,35). Ne viene un'universale percezione della presenza di quel Dio «nel quale viviamo, ci muoviamo e siamo» (At 17,28); ne viene una percezione della singolare profondità della vita umana e una sua riconfigurazione in termini filiali.

La storia umana non appare un *vacuum*, un semplice vuoto o una pura attesa; è invece il luogo dove le religioni introducono la ricerca e la prima conquista del significato ultimo di quanto esiste e dove la Parola e lo Spirito svelano la vita come esperienza dell'*Abbá*, servizio al regno e dedizione incondizionata all'amore divino fino alla croce. Se proprio dobbiamo ricorrere a delle etichette, io direi che vi è qui un inclusivismo pluralista o un pluralismo inclusivista che rispetta le religioni per quello che sono ma le inserisce in un quadro di insieme costruito sulla comunione critica di Dio con l'umanità che, come pienezza di vita, valorizza ogni religione ma riconosce nella Chiesa terrena una particolare presenza di questa comunione anche se la sua ultima pienezza sarà là dove queste distinzioni cesseranno e ci ritroveremo insieme a Cristo, primogenito tra molti fratelli.

⁵⁷ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis* (4.3.1979), n. 12.

VITA ACADEMIAE

PATH 10 (2011) 169-196

In data 31 marzo 2011 si è svolta presso la Pontificia Università Lateranense la seduta pubblica dell'Accademia, organizzata per il conferimento dell'emeritato di due Accademici: i proff. Francisco López-Illana e Johannes Stöhr. Riportiamo i testi delle rispettive Laudationes e delle Lectiones magistrales, rinviando al prossimo volume della Rivista il notiziario relativo all'evento e all'intero anno accademico 2010-2011.

1. EMERITATO DEL PROF. Prof. Dr. Johannes Stöhr

Laudatio

Eminenza Reverendissima, Eccellenze, Presidente e illustri membri della «Pontificia Accademia di Teologia», cari colleghi, caro Prof. Johannes Stöhr.

Le origini di Johannes Stöhr, nato a Berlino il 19 febbraio 1931, primo di sei fratelli, l'hanno in un certo modo accompagnato per tutta la vita: infatti, da noi in Germania, i berlinesi si distinguono per la loro franchezza nell'esprimersi. Questa caratteristica appartiene senz'altro al nostro collega, che ha sempre saputo comunicare con grande chiarezza, sia quando parlava, che quando scriveva testi scientifici o divulgativi.

Dopo la maturità presso il «Canisius-Kolleg» a Berlino, Johannes Stöhr inizia i suoi studi di filosofia e teologia presso la Facoltà di Francoforte/St. Georgen, per continuarli poi presso l'università di Friburgo/Brisgovia. A Friburgo, nell'anno 1956, Stöhr discute la sua tesi di dottorato, scritta sotto la direzione di Friedrich Stegmüller, presso la Facoltà di Teologia. Il tema della dissertazione era: *La teologia del Beato Raimondo Lullo secondo le sue ultime opere* («Die Theologie des seligen Raimundus Lullus nach seinen

Spätschriften» [= Diss. theol. Universität Freiburg], Freiburg i. Br. 1956, XXXI + 265 pp. + Ill.). Sull'illustre filosofo di Maiorca continua a lavorare anche negli anni successivi, diventando uno dei primi collaboratori del «Raimundus-Lullus-Institut» dell'Università di Friburgo, che nasce proprio in questi anni, per iniziativa di Stegmüller. Il risultato delle sue ricerche è contenuto in due volumi, che includono i testi di Raimondo Lullo che riguardano gli anni 1313-1315: *Opera messanensia anno 1313 composita*, Palma de Mallorca 1959, 503 pp.; e *Opera messanensia - Opera tunicihana annis 1314-1315 composita*, Palma de Mallorca 1960, 568 pp.).

Nel 1958, il giovane chierico riceve l'ordinazione sacerdotale e comincia il suo lavoro pastorale come viceparroco, inizialmente nella parrocchia della «Madonna Addolorata» di Berlin-Lankwitz, e in seguito presso la «Basilica del Santo Rosario» a Berlin-Steglitz.

Ritorna all'Alma Mater Friburgensis per scrivere la tesi di abilitazione per la docenza – sempre seguito da Friedrich Stegmüller – che poi presenta nell'anno 1963: si trattava di uno studio sulla teologia della scienza del gesuita Juan de Perlín (*Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlín SJ [1569-1638]* [= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 2. Reihe, Bd. II], Münster 1967, IX + 422 pp). Dopo aver passato due anni come docente presso l'Università di Friburgo, diventa professore di Teologia dogmatica presso la Facoltà ecclesiastica di Filosofia e Teologia dell'Arcivescovato di Bamberg, istituzione incorporata successivamente, nel 1973, nella nuova Università statale di Bamberg. In questa facoltà svolge il suo lavoro di professore ordinario fino al 1999.

Per gli studi riguardanti la persona e l'opera di Raimondo Lullo ricevette la nomina di *magister* della «Maioricensis Schola Lullistica», da parte del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Johannes Stöhr, insieme agli altri allievi di Stegmüller (Alois Madre, Helmut Riedlinger e Klaus Reinhard), mantiene vivo l'interesse per il tema lulliano anche in seguito, con alcuni articoli pubblicati nella rivista «Studio Lulianos» (ad esempio, *Las «rationes necessariae» de Ramon Lull a la luz de sus ultimas obras*, in «Estudios Lulianos» 20 [1976] 4-52; oppure: *Die Missionsvorstellung in Lulls Spätschriften*, in: *ibid.* 22 [1978] 139-154), ma non solo. Senza entrare nel merito della dottrina missionaria di Raimondo Lullo, mi preme comunque sottolinearne l'attualità. Lullo riesce a concordare il punto di vista cristiano, senza mortificare la fede nella sua sostanza, con un atteggiamen-

to accogliente e sereno, mettendo la ragione nel discorso teoretico e nella prassi al servizio di ciò che oggi chiamiamo «dialogo interreligioso» (cf. *Raimundus Lullus und der Islam*, in A. VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN - A. VON STOCKHAUSEN (Hg.), *Die Kirche und der Islam*, Weilheim-Bierbronn 2003, pp. 119-147).

Con il suo ministero pastorale nelle due chiese di Berlino, dedicate alla Madonna, Johannes Stöhr inizia il suo impegno sacerdotale. La pietà mariana e la scienza mariologica si concretizzano in un lavoro considerevole di ricerche e pubblicazioni su temi riguardanti la Vergine Maria, che l'accompagnarono anche nei decenni successivi. Nel 1997 fonda, insieme a Germán Rovira, iniziatore del IMAK (*Internationaler Mariologischer Arbeitskreis Kevelaer*), la rivista «Sedes Sapientiae», un Annuario di Mariologia («Mariologisches Jahrbuch»), redatto da alcuni anni con la collaborazione dell'amico e collega Manfred Hauke di Lugano.

A parte i suoi numerosi contributi pubblicati nella rivista (ad esempio: la *Dimensione mariana della Chiesa secondo gli insegnamenti del Cardinale Charles de Journet* [«Die marianische Gestalt der Kirche nach Kardinal Ch. Journet»], in «Sedes Sapientiae» 5/1 [2001] 38-51); *Maria e la SS. Trinità secondo Francisco Suárez e Matthias J. Scheeben* [«Maria und die Trinität bei F. Suárez und M. J. Scheeben»], in *ibid.* 4/2 [2000] 5-46; oppure sul *Santo curato di Ars e la Madonna* [«Der heilige Pfarrer von Ars, Johannes Maria Vianney (1786-1859), und die Muttergottes»], in *ibid.* 13 [2009] 83-117, quest'ultimo articolo pubblicato in occasione del recente anno sacerdotale), ci sono tanti altri contributi suoi durante Congressi mariologici internazionali oppure nel contesto della sua cospicua collaborazione al *Marienlexikon* (curato da R. BÄUMER e L. SCHEFFZYZK, tra il 1988 e il 1994). Dal 1985 Johannes Stöhr è membro della «Pontificia Academia Mariana Internationalis» e, in virtù delle riflessioni teologiche che propone sul ruolo di san Giuseppe nella storia della salvezza, membro della «Sociedad internacional de Josefología».

Un altro tema teologico che spicca tra le sue pubblicazioni è il *de gratia* iniziando con uno studio erudito del 1980, nel quale presenta un'edizione critica di quattro testi relativi alla controversia sulla grazia, scritti dai domenicani Pedro de Herrera, Diego de Yagua, Cristobal Rodríguez e Pedro de Ledesma (*Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites. Gutachten spanischer Dominikaner in einer bisher unbekanntten Handschrift* [= Spanische

Forschungen der Görresgesellschaft 2. Reihe, Bd. XX], Münster 1980, 141 pp.). Il Prof. Stöhr anche in questo caso rimane appassionato alla materia, certamente di grande rilievo; avrà modo di tornare con competenza sulla tematica negli anni successivi, come testimonia l'articolo, piuttosto recente, sulla *Teologia della grazia di Diego Paz SJ* («*Die Gnadentheologie des Diego Paez SJ [† 1582]*», eingeleitet, herausgegeben und kommentiert von J. Stöhr, in U.L. LEHNER [Hg.], *Die scholastische Theologie im Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten*, vol. I, Nordhausen 2007, pp. 133-194).

Non può mancare un cenno alle sue pubblicazioni sul mistero della SS. Trinità. Nel 1993 organizza un Convegno internazionale nella sua Facoltà di Bamberg sul tema: *Il Dio Trino e la vita del cristiano* («*Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen [= Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 11]*», Internationales theologisches Symposium zur Trinitätslehre, hg. von L. SCHEFFCZYK - J. SCHUMACHER - J. STÖHR, St. Ottilien 1993, pp. 199 pp.). Anche in questo caso si tratta di una manifestazione di quello che fu uno studio continuo e approfondito dell'argomento. Merita al riguardo una citazione l'intervento, di qualche anno fa, durante il Convegno della Pontificia Università della Santa Croce, su *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, con il suo contributo: *Trinità immanente, Trinità economica* (in J.M. GALVAN [ed.], *Cristo nel cammino storico dell'uomo*. Atti del Convegno internazionale di Teologia, Roma, 6-8 settembre 2000, Città del Vaticano 2002, pp. 143-160).

I Professori eruditi non dovrebbero dimenticare l'impegno di Johannes Stöhr nel diffondere la buona dottrina anche oltre le aule dell'Università. Infatti, ha pubblicato diversi volumi con testi per la meditazione, la catechesi e per una formazione che aiuti ad acquisire una corretta cultura cattolica. In questi testi spesso sceglie la presentazione bilingue: da una parte, per venire incontro ai bisogni di lettori, sempre meno in grado di leggere i testi nelle lingue classiche, dall'altra per ricordare la necessità di confrontarsi sempre con i testi originali (ad esempio: i finora sette volumi di *Nova et Vetera [Texte und Kommentare zu Themen christlicher Spiritualität]*, hg. J. STÖHR, St. Ottilien 1988-2008 [jeweils Originaltexte und deutsche Übersetzungen]).

Nel 1999 Johannes Stöhr è andato in pensione ed è diventato Professore emerito di Bamberga. È cominciato, dunque, per lui un tempo di riposo? Niente affatto. Risiede a Colonia e collabora assiduamente con la parrocchia di «San Pantaleone» nel centro storico della città. A livello accademico

s'impegna ancora con lezioni che svolge regolarmente presso il Seminario di «San Pedro Apostol» della diocesi di San Bernardo/Chile, e, come Professore invitato, presso l'Università di Navarra/Pamplona, presso la Pontificia Università della Santa Croce qui a Roma e presso l'Accademia «Gustav Siewerth» nel Sud della Germania.

Tutti gli auguriamo – con l'aiuto del Signore – ancora molti anni di impegno accademico e pastorale.

Roma, 31 marzo 2011

JOHANNES GROHE

*Professore Associato di Storia della Chiesa
presso la Pontificia Università della Santa Croce*

Lectio magistralis:

«La santità di Maria e la santità della Chiesa»

Il portone del famoso santuario di Kevelaer,¹ nella Germania settentrionale, rappresenta il principio teologico: *Omnes cum Petro per Mariam ad Jesum*. Lì, nel maggio del 1989, fu installato un portone con doppia porta in ricordo di un avvenimento memorabile nei quasi 350 anni di storia del santuario: la visita di Giovanni Paolo II del 2 maggio 1987. Sul bordo della parte superiore vi è rappresentata una sequenza di 39 busti, rappresentanti le personalità che, per la loro venerazione nei confronti di Maria, furono di grande importanza per tutta la Chiesa. S'incomincia con *Clemente Alessandrino*, *Giovanni Crisostomo*, *Efraim il Siro*, poi *Ambrogio di Milano*, che definì Maria figura primordiale della Chiesa, e *sant'Agostino* che la chiamò «Madre della cristianità». Si prosegue con *Papa Sergio I*, che introdusse le feste della Presentazione del Signore (Candelora), la Natività della B.V. Maria e l'Annunciazione. Seguono i teologi e i fondatori medioevali di ordini monastici: *Bernardo di Chiaravalle*, entusiasta ed entusiasmante veneratore di Cristo – un grande mistico dell'incarnazione e passione dell'Uomo Dio – e di una straordinaria devozione per Maria. Vicino a lui,

¹ Cf. J. STÖHR, *Zusammen mit Petrus durch Maria zu Jesus (Cum Petro per Mariam ad Jesum)*, in J. HENCKES - R. SCHULTE-STAADE (Hrsg.), *Consolatrix afflictorum. Das Marienbild zu Kevelaer. Botschaft, Geschichte, Gegenwart*, Bd. 1, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1992, pp. 95-106.

i santi *Francesco* e *Domenico*; poi *Bonaventura*, che dimostrò con acutezza teologica l'assoluta purezza di Maria, e che anche lui adottò il motto: «*Totus tuus*» e il *Papa Sisto IV*, che introdusse la festa dell'Immacolata Concezione. A fianco si vede *sant'Antonio di Padova*, felice di morire mentre veniva cantato l'inno mariano «O gloriosa Domina»; dietro si scorge *Papa Urbano VI*, che decretò la festa della Visitazione della Beata Vergine Maria. A fianco si trovano il beato *Duns Scotus*, come teologo dell'Immacolata Concezione, e il poeta mistico *Jacopone da Todi*, a cui dobbiamo la sequenza dello «*Stabat Mater*». Poi, *san Bernardino da Siena*, che non fece alcuna predica senza nominare Maria. Inoltre, sono raffigurati il domenicano *Alanus de Rupe* e i due certosini, *Adolf di Essen* e *Domenico di Prussia*, ai quali si deve la recita del rosario nella forma odierna in Germania.

Con sempre maggior chiarezza, nei personaggi più straordinari, in tutti i secoli della storia della Chiesa e, in numerosi altri esempi, si nota come l'amore per Cristo, per la Madre di Dio, per la Chiesa e per il Santo Padre, formino un'unità vitale, e ciò con maggior efficacia di qualsiasi considerazione puramente teorica. Se venisse a mancare uno di questi aspetti, tutto il resto ne soffrirebbe.

Quanto entusiasmo per Maria, e così anche per la Chiesa, ha visto la storia! E innumerevoli generazioni e popoli, con le loro particolarità! *Dilexit ecclesiam*, così recita il titolo di un libro del compianto *Ferdinando Holböck*,² in cui presenta una lunga sequenza di testi biografici di santi, che si sono particolarmente distinti per il loro grande amore per la Chiesa e per Maria.

Il dottore della Chiesa e grande apostolo, *sant'Agostino*,³ sapeva comunicare con gioia ai suoi uditori: «Sento le voci dei vostri cuori: la Chiesa è la nostra Madre». Egli recepiva un consenso spontaneo e gioioso, un'amorevole adesione con entusiasmo. Non sembra forse che, ai nostri giorni – soprattutto nelle nostre latitudini nordiche –, l'accanito vento gelido della critica, metta in pericolo un tale atteggiamento fondamentale?

² F. HOLBÖCK, *Dilexit Ecclesiam. Dokumente der Treue*, Salzburg 1972², 231 S. (*Studi in onore del prof. Donato Valentini*, a cura di G. COFFELE, Roma 1999); ID., *Geführt von Maria. Marianische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein a. Rh. 1987.

³ «Audio vocem cordis vestri: mater ecclesia» (AUGUSTINUS, *Sermo de Verbis Evangelii*: *Ecce plus quam Jonas hic etc.*, n. 8; *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Romae 1930, 163; = Denis 25; PL 46, 940).

Ancora oggi vale ciò che il vecchio Simeone prevede, quando incontrò il bambino Gesù nel Tempio e lo riconobbe come il Messia promesso: «Sarà un segno di contraddizione». Chi appartiene a Cristo, e lo professa, sa di essere alla sequela di chi, non solamente era esposto alla contraddizione, ma anche al disprezzo e allo scherno; e che, tramite un'opinione pubblica facilmente manipolabile – come in ogni epoca –, si voleva metterlo a tacere sulla croce.

Ma come possiamo dichiararci uniti alla santa Chiesa, e amarla incondizionatamente, quando constatiamo continuamente errori palesi e perfino peccati gravi, anche in cristiani particolarmente influenti? Negli ultimi decenni, anche coloro che si considerano fondamentalmente membri della Chiesa, hanno continuamente e pubblicamente messo in dubbio, con le loro critiche, la santità della Chiesa. Ovviamente, gli attacchi alla Chiesa hanno diverse motivazioni. Esiste una specie di accanimento critico-patologico che mira a procurarsi simpatie presso un pubblico indifferente o liberale; l'autogiustificazione di coloro che da sé si sono collocati al di fuori; l'arroganza presuntuosa di eruditi e di funzionari morbosamente autonomi, oppure il feticismo di associazioni moderniste. Ma ci sono anche delusioni degli affetti di singole persone o istituzioni.

Perciò, in molti, l'ovvia gioia nella vita della Chiesa, lo spirito missionario e un'ottimistica aspettativa rivolta al futuro, sono stati sostituiti unilateralmente da riserve e critiche negative. Ma l'entusiasmo e la gioia aumentano solamente se si riconosce il giusto ordine dei valori e vi si aderisce. Innanzitutto vi è il timore reverenziale nei confronti del sacro, che è *initium sapientiae*; ma questo diminuisce quando il senso del sacro svanisce a favore dell'ordinario. Ma, soprattutto, è necessario anche un riferimento *personale* come fondamento: una meditazione buddhista concentrata sul proprio ombelico è spiritualmente sterile.

Concetti e valori cristiani sono orientati sul fatto che la meta e la forma della nostra vita cristiana è la santità di Dio. E la santità trascendentale di Dio si è fatta visibile nel Redentore divenuto uomo attraverso Maria, che vive ininterrottamente nella sua Chiesa e nei suoi santi. Purtroppo, nella nostra società, i valori morali vengono spesso fissati solamente in base a un'importanza stabilita arbitrariamente. Il *tremendum* e il *fascinatum* della realtà divina, la santità, non costituiscono un argomento dominante. Anche nelle opere dettagliate d'insegnamento religioso, come il *Neues*

Glaubensbuch (J. Feiner-Fischer),⁴ oppure il *Grundkurs des Glaubens* (K. Rahner),⁵ non c'è nulla, o quasi nulla, sull'attributo essenziale della santità. Un libro di R. Otto dal titolo: *Das Heilige*, negli anni '20 del secolo scorso ha avuto ben 18 edizioni, si può dire un *bestseller*. Titoli come questo non avrebbero oggi nessuna risonanza. Alcuni preferiscono, in pratica, adeguare il sacro a un attributo immateriale, impersonale, primordiale dell'essere (*Sein*: M. Heidegger), oppure a una somma di obblighi morali (I. Kant). Generalmente si parla di beni anziché di valori.⁶

Perciò è tanto più urgente ripensare nuovamente l'accesso alla santità di Dio tramite Maria e la Chiesa. Per fare ciò, non avrebbe alcun senso teologico e non apporterebbe nessun beneficio il continuare a occuparsi con analisi fenomenologiche di statistiche e di studi sulle attuali svariate tendenze, esperienze, opinioni; e questo, circoscritto al limitato ambiente di lingua tedesca. Nelle pubblicazioni teologiche specializzate ci si è talvolta occupati del problema del peccato e della santità della Chiesa:⁷ tuttavia, i

⁴ J. FEINER - L. FISCHER (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch: Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973².

⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.

⁶ Cf. L. SCHEFFZYK, *Gott der heilige und das Heil*, St. Augustin 1979.

⁷ R. HAUBST, *Was bleibt von der «Ersünde»? Zur aktuellen Diskussion um «Ursünde» und «allgemeine Sündigkeit» bzw. «Mitsündigkeit»*, in «Trierer theologische Zeitschrift» 83 (1974) 214-231; K. RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des II Vatikanischen Konzils*, in *Schriften zur Theologie*, 6, Einsiedeln 1965, pp. 321-347; Y.M. CONGAR, *L'Église est sainte*, in Ang 42 (1965) 273-298; ID., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1965; G.M.M. COTTIER, *Église Sainte, l'Église sans péché*, in «Nova et Vetera» 66 (1991/4) 9-27; P. O'CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Early Christian Creeds*, in «Irish Theological Quarterly» 54 (1988) 59-65; ID., *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in «The Thomist» 52 (1988) 673-702; CH. JOURNET, *La cause finale et la sainteté de l'Église*, in «Nova et Vetera» 60 (1985) 185-216; B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Église depuis Vatican II*, in «Nouvelle Revue Théologique» 107 (1985) 641-657; M. BRECHT, *Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils*, in «Catholica» 49 (1995) 218-237, 239-260; I. SZABÓ, *Die Kirche - sündig und gerecht zugleich?: Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Form der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie*, in «Evangelische Theologie» 55 (1995) 256-260; J. STÖHR, *Heilige Kirche - sündige Kirche?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 18 (1967) 119-142; ID., *Die Kirche und die unbefleckte Heiligkeit der Gottesmutter*, in H. PFEIL (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, Bd. II, Aschaffenburg 1977, pp. 457-479; ID., *Die Heiligkeit der Immakulata und die Sündenlosigkeit der irdischen Kirche*, in «Mariologisches Jahrbuch» 3 (1999/1) 10-32; ID., *Die marianische Gestalt der Kirche nach Kardinal Ch. Journet*, Sedes Sapientiae, in «Mariologisches Jahrbuch» 5 (2001/1) 38-51; ID., *Unverlierbare Heiligkeit der Kirche Christi*, in J. STÖHR, «Er hat sich für

rapporti di questa santità con l'assoluta purezza della Madre di Dio sono stati sinora poco considerati.

1. Fondamento teologico: santità e peccato

La Sacra Scrittura è consapevole che tutti gli uomini sono peccatori (cf. 1Gv 1,8), un fatto che Paolo lega all'influsso di Adamo (Rm 5,19). Per questo non bisogna meravigliarsi del fatto che troviamo nei primi secoli ancora delle affermazioni sulle imperfezioni o addirittura sui peccati di Maria. Ma dall'altra parte arriva il confronto fra Eva e Maria: la nuova Eva si trova al fianco del nuovo Adamo, unita a lui. Con il rifiuto del parallelismo Eva-Maria si percepisce il ruolo particolare della Madre del Signore la quale non si trova sulla stessa linea degli altri discendenti di Adamo.

A partire dal sec. II^s diventa corrente l'espressione «santa Vergine». Pare che la verginità di Maria fosse vista come espressione corporale della santità, come esprime in modo esemplare sant'Ambrogio: Maria è vergine non soltanto corporalmente, ma anche spiritualmente (*Virgo non solum corpore, sed etiam mente*).⁹ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ribadisce che «Maria, per la grazia di Dio, è rimasta pura da ogni peccato personale durante tutta la sua esistenza» (n. 493).

La stessa fede è professata di solito nella Chiesa ortodossa che si fonda sugli insegnamenti dei Padri orientali. I Padri della tradizione orientale chiamano la Madre di Dio «la Tutta Santa» (*Panaghia*), un titolo di cui abbiamo testimonianza a partire da *Eusebio di Cesarea* († 339). Secondo la teologia cattolica, Maria era libera da ogni peccato personale non soltanto di fatto (*impeccantia*), ma «di principio»: «l'impeccabilità» di Maria (*impeccabilitas*; non poteva peccare). *Giovanni Damasceno*, a questo riguardo, paragona la fermezza della volontà di Maria nel bene con la volontà dei santi in cielo che non possono più peccare.¹⁰ Questa osservazione non attribuisce a Maria la visione beatifica, ma un grado di grazia superiore a quello

uns hingegen» (Tit 2,14). *Die Erlösungstat Christi und seine Kirche*, Weilheim-Bierbronn 2007, pp. 131-174. Cf. *Ibid.*, pp. 134-135 (Bibliogr.).

⁸ Dapprima nell'«EPISTOLA APOSTOLORUM», poi più volte in IPPOLITO († 235) (cf. A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik* V, Aachen 1998, p. 288).

⁹ AMBROSIO, *De virg.* 2,7 (PL 16, 220).

¹⁰ JOHANNES DAMASCENUS, *Hom. I in dormit.* 12 (PG 96, 718C). Cf. J. GUMMERSBACH, *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade*, Frankfurt 1933, Teil III, Kap. 1: *Die Befesti-*

dei progenitori nel paradiso. L'impeccabilità della Madonna, la conferma nella grazia, corrisponde alla sua impostazione personale quale Madre di Dio e cooperatrice del nuovo Adamo. *M.J. Scheeben* spiega l'impeccabilità di Maria attraverso l'analogia con l'infalibilità della Chiesa, garantita da Cristo.¹¹

La santità e la verginità della Madre di Dio, come appaiono nell'Apocalisse, sono state tuttavia ripetutamente messe in discussione da diverse parti, sin dall'inizio della cristianità. Non ci si deve dunque meravigliare se anche nei confronti della Chiesa, modellata sulla sua figura sorgano simili dubbi. La teologia e la spiritualità devono, in ogni caso, procedere dal sicuro fondamento di fede della Chiesa. Da qui è possibile, poi, avere criteri attendibili per valutare anche questioni difficili. Durante la sua esistenza terrena, Cristo non ha impressionato il suo ambiente con lo splendore della sua santità. Maria, con la sua collaborazione e le sue sofferenze, rimase nell'ombra. E questo vale anche per la santità della Chiesa, paragonabile alla santità di Gesù e di Maria a Nazareth: essa è in gran parte ancora celata, ma spesso può essere intuita solamente con l'occhio della fede e, il più delle volte, non si distingue da ciò che appare semplicemente come dei buoni valori naturali. Così avviene che la critica si riferisca non soltanto alle insufficienze dei membri, ma direttamente alla Chiesa stessa. Di fronte a ciò, i giusti criteri teologici hanno qui un importante e vasto campo di discernimento. Infatti, non si può amare la Chiesa senza alcuna riserva e limitazione, senza la piena dedizione, se non si accetta, come in Ef 5,27: *Ecclesia sine macula et ruga*, cioè Chiesa senza peccato e perciò intenderla, a guisa di Maria, Vergine Madre di Dio, che personifica il più radicale contrasto al peccato.

La Madre del Signore non è per noi semplicemente un oggetto distante, un «oggetto» di fede, non solamente di contemplazione, ma è piuttosto un mistero che vive al centro della Chiesa; da qui, la Vergine Madre determina anche la forma della nostra fede, del nostro amore, del nostro agire.

gung Mariens, pp. 195-228; J. POHLE - J. GUMMERSBACH, *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1956¹⁰, p. 199.

¹¹ Cf. J. STÖHR, *Santidad de la inmaculada e impecabilidad de la iglesia terrena*, in «Scripta de Maria» V (2008) 173-186; ID., *Die Immakulata und die Gabe der Befestigung in der Gnade*, in «Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch» 9 (2005/2) 37-62.

La Chiesa chiama Maria *typos*, archetipo della nostra fede, della nostra perfetta unione a Cristo, prototipo della Chiesa.

Mariologia ed ecclesiologia sono intimamente connesse, così come ci ha indicato il Concilio con rinnovata chiarezza.¹² Anche i testi dei Padri della Chiesa, è spesso difficile distinguere se abbiano un senso ecclesiologico oppure mariano. È famosa la frase di *sant'Ireneo* († 202): *ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*.¹³ Da qui ne segue che la Chiesa può essere viva anche nel peccatore, nella misura in cui lo Spirito di Dio viva in lui. Ma ne segue anche che tra il peccato in sé e la Chiesa esiste il più acceso contrasto. *Cipriano* conferma che la Chiesa è la sposa casta di Cristo;¹⁴ essa rimane incrollabilmente pura e fedele, anche quando uomini abietti cercano di corromperla.¹⁵ *Ireneo* spiega: «Maria proclama profeticamente per la Chiesa: L'anima mia glorifica il Signore»; ed *Efraim il Siro*: «Maria è modello della Chiesa, perché ha ricevuto l'inizio del vangelo. A nome della Chiesa pronuncia il suo *fiat*, a nome della Chiesa vide il resuscitato». Oppure *Ambrogio*: «Maria è promessa sposa, ma rimane vergine perché è l'immagine della Chiesa che è immacolata, pur essendo promessa sposa». La Chiesa è *immaculata ex maculatis*.¹⁶ È un'immagine cara a *sant'Agostino*, il paragonare tra di loro la fertilità verginale e l'importanza di Maria e della Chiesa per la salvezza universale. Molti altri esempi si trovano nei commenti al Cantico dei Cantici nel Medioevo;¹⁷ e quando, per esempio, nell'Apocalisse si parla della Madre Vergine, sovente si crede sia un riferimento a Maria, per poi, con sorpresa, accorgersi che si tratta della Chiesa o, perlomeno, vi è compresa.

Quando la pienezza della grazia di Cristo si dispiega, allora ciò avviene non solo nella persona di Maria, ma anche nella Chiesa collettivamente.¹⁸ Perciò, mariologia ed ecclesiologia hanno come riferimento il medesimo

¹² Cf. soprattutto *Lumen Gentium*, nn. 63-65.

¹³ IRENAEUS, *Adv. Haer.* 3, 24, 1 (Rouet de Journal 226; PG 7, 966).

¹⁴ «Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica, unam domom novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit» (CYPRIAN, *De unit. ecclesiae*, c. 6; CSEL II, 2, p. 214, 17; PL 4, 518-519).

¹⁵ CYPRIAN, *Ep.* 43, 4 (CSEL III, 2, p. 593, 23); *Ep.* 73 n. 11 (CSEL III, 2, p. 786, 14).

¹⁶ AMBROSIIUS, *in Lc* 1, 17 (PL 15, 1540-1541).

¹⁷ Cf. H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (Beitr. Gesch. PhThMA 38 H. 3).

¹⁸ Cf. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, Paris 1961², pp. 397, 440, 453.

mistero: qui, nella sua eccezionale realizzazione personale; là, nel suo essere collettivo e universale.¹⁹ Ma allo stesso tempo, in quanto anche Maria fa parte della Chiesa e, per così dire, della parte più intima di essa, ad essa tende senza sosta. Il *Concilio Vaticano II* dichiara²⁰ che la Chiesa tende alla perfezione, a quella perfezione che Maria ha già realizzato. La Chiesa, nel suo insieme, non ha ancora raggiunto ciò che Maria, come persona, già adesso rappresenta. Perciò Maria non è solamente il modello e il simbolo della Chiesa, ma è anche la sua immagine escatologica: e di ambedue si deve tener conto.

Cristo edificò la sua Chiesa sul fondamento di una roccia per assicurarle stabilità in ogni tempesta (cf. Mt 7,24), e promise che «le porte degli inferi» non sarebbero prevalse sopra di essa (cf. Mt 16,18). In questa promessa è chiaramente espressa l'immutabilità e l'indistruttibilità della Chiesa, s'intenda per «porte degli inferi» sia la potenza della morte sia quella del male: *Agostino* dice:

«La Chiesa vacillerebbe, se ne dovesse vacillare il fondamento. Ma come può vacillare Cristo?... Fin tanto che non vacilla Cristo, non vacillerà la Chiesa in eterno».²¹

Il magistero ordinario della Chiesa si è espresso, fin dai tempi antichi, con i più svariati documenti conciliari e pontifici, sulla purezza della Chiesa pellegrina. Il *VI Concilio di Toledo* (638) dichiara: «Ecclesiam quoque catholicam credimus sine macula in opere et absque ruga in fide corpus eius esse, regnumque habituram cum capite suo omnipotente Christo Iesu...».²² Allo stesso modo conferma in questo senso la purezza della Chiesa, il *XVI Concilio di Toledo* (693): «...quae neque in fide habet rugam neque maculosi perfert operis notam, insignibus pollet, virtutibus claruit, sanctique Spiritus donis referta coruscatur».²³ Papa *Nicolò I* scrive in una lettera alla Bulgaria nell'867: «Unde nos ecclesiam nostram sine omni volentes macula sicut

¹⁹ Cf. *ivi*; H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, p. 258 s.; H. BARRÉ, *Marie et l'Église du Vénérable Bède à saint Albert le Grand*, in «Etudes Mariales» 9 (1951) 113-124 (con ampia documentazione).

²⁰ *Lumen Gentium*, nn. 65, 68.

²¹ AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 103, 2, 5. Cf. *Enarr. in Ps.* 47, 7; 60, 6.

²² DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (DS), n. 493.

²³ *Ibid.*, n. 575.

semper subsistere». ²⁴ Anche *Pio XII* spiega chiaramente che le debolezze peccaminose dei suoi membri non possono venir addebitate alla Chiesa:

«Utique absque ulla labe refulget pia Mater in sacramentis, quibus filios procreat et alit; in fide, quam nulla non tempore intaminatam, servat; in legibus sanctissimis, quibus omnes iubet, consiliisque evangelicis quibus admonet; in coelestis denique donis et charismatis, per quae innumera parit, inshausta sua fecunditate ²⁵ martyrum, virginum confessorumque agmina. Attamen eidem vitio verti nequit, si quaedam membra vel infarma vel saucia languescant, quorum nomine cotidie ipsa Deum deprecatur; “Dimitte nobis debita nostra”, quorumque spirituali curae, nulla interposita mora, materno fortique animo incumbit». ²⁶

Così, anche oggi, vale l'ammonimento di *sant'Agostino*: «Nunc vos illud admoneo, ut aliquando ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos cotidie tamquam malos filios corrigere studet»; ²⁷ come anche di *sant'Ambrogio*: «Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat». ²⁸ Il *Concilio Vaticano I* riconosce alla Chiesa santità e «stabilità invitta» (*invicta stabilitas*) ²⁹ e dice che «fondata su una roccia durerà sino alla fine dei mondo» (*ad finem saeculorum usque firma stabit*). ³⁰

La Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, il primo documento del Vaticano II, dice: «In Maria ammira ed esalta il frutto più eccelso della redenzione, e in lei contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere». ³¹ La Costituzione *Lumen Gentium*, già nel primo capitolo (a 6) chiama la Chiesa, cioè la Chiesa peregrina, in riferimento alla Sacra Scrittura:

²⁴ *Nicolai Papae Epistola* 100 (script. 867 Oct. 23): Monum. Germ. Hist., Epp. Bd. VI, 602; Jaffé I, 341.

²⁵ Cf. CONC. VAT., Sess. III, Const. *De fide catholica*, c. 3.

²⁶ PIUS XII, *Mystici corporis*, in AAS 35 (1943) 225, 808 s.; ed. in *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, Bd. V (1943/1944) pp. 242-243.

²⁷ AUGUSTINUS, *De moribus eccl. cath.* I. c. 33 (PL 32, 1342 n. 76). Cf. *Enarr. in Ps 30*, II sermo 2 n. 11, vers. 14; PL 36, 145; CChr 209-210.

²⁸ AMBROSIIUS, *De virginitate*, 8, 48 (PL 16, 278 D).

²⁹ DS 3013.

³⁰ DS 3056.

³¹ *Sacrosanctum Concilium*, n. 103.

«...Sponsa immaculata agni immaculati (Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), quam Christus “dilexit et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret” (Eph 5,26), quam sibi foedere indissolubili sociavit et indesinenter “nutrit et fovet” (Eph 5,29), et quam mundatam sibi voluit coniunctam et in dilectione ac fidelitate subditam (Eph 5,24)».

È qui degna di nota la forma del passato;³² viene quindi enunciato qualcosa di più di una semplice speranza. La *Lumen Gentium* definisce la Chiesa – come il *Credo* – «ecclesia sancta», «gens sancta», «sacerdotium sanctum».³³ Noi crediamo – così dice il Concilio – che la nostra Chiesa sia *già* adornata di santità, ma questa santità dovrà raggiungere ancora una maggiore perfezione.³⁴ Non c'è dubbio che qui s'intende molto di più che non l'oggettiva santità delle istituzioni e della dottrina.

Una coesistenza – non del tutto pacifica – di peccati gravi e veniali con la santità della fede, può esistere nei cristiani, però solamente della misura in cui non eserciti alcun effetto nella Chiesa, cioè nella vita di Cristo. Perciò, invece di parlare di «peccato nella Chiesa», si dovrebbe dire con il card. *Ch. Journet*, con chiarezza e maggior precisione teologica: «peccatori nella Chiesa».³⁵ Ciò corrisponde maggiormente anche alla formulazione adottata dal Concilio, dove non sono state adottate nemmeno le formule di *Y. Congar*, le cui osservazioni (per esempio «péché et sainteté dans l'Église») erano assai meno estreme di certe dichiarazioni tedesche. Il peccato significa una negazione della fede della Chiesa; quindi pregiamo: «Ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuae». Si potrebbe parlare di un «peccato della Chiesa» soltanto in un senso molto improprio come nel caso di Cristo (2Cor 5,21: «...pro nobis peccatum factum est»), che ha portato la

³² Cf. *L'Antifona del Benedictus en Epifania*: »Hodie coelesti sponso iuncta et ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina«.

³³ *Lumen Gentium*, nn. 5, 8-10, 26, 32, 39 ecc.

³⁴ *Lumen Gentium*, n. 48 ss.

³⁵ Cf. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, cit., p. 903; *Lumen Gentium*, n. 64. «Elle comprend en elle des pécheurs, beaucoup de pécheurs, mais elle est sans péché. Quand un chrétien pèche, ce n'est pas l'Église qui se divise dans son cœur en lumière et en ténèbres; c'est son âme à lui qu'il divise, entre d'une part le Christ, auquel il garde sa foi, et d'autre part Bélial, à qui il donne son libre amour. L'Église est tout entière sans péché, jusque dans le cœur de ses enfants pécheurs, pour y condamner leur péché. Ainsi, l'Église, à la ressemblance du Christ, est toujours et tout entière exempte du péché. C'est sa loi profonde, qui la tient au-dessus de chacun même de ses plus grands saints» (JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, cit., pp. 395-396).

nostra colpa; ma questa espressione è aperta a malintesi, come per la frase – poi condannata – del vescovo *Agostino Favaroni* († 1443): «Christus peccat in membris suis». Ma come Cristo anche la Chiesa può soffrire e soddisfare per altri compiendo azioni che sono salutifere.

K. Rahner e i suoi discepoli ritengono che la santità della Chiesa *sine macula et ruga* valga soltanto in un senso escatologico e muovono critiche al Concilio;³⁶ applicano le formule *Ecclesia peccatrix*, *Ecclesia peccatorum*, *peccatum in Ecclesia* come sinonimi. Anche la logica spesso sembra strana: nella Chiesa ci sono peccatori, quindi la Chiesa è *peccatrix* (secondo la stessa logica si potrebbe dire: in una barca ci sono musulmani, quindi la barca è musulmana). Spesso viene confuso il senso negativo (*nondum perfectum*) col privativo (*defectivus*), l'esse col *percipi*.³⁷ Dall'altra parte alcuni autori protestanti negano esplicitamente un'applicazione del *simul iustus et peccator* alla Chiesa (*R. Niebuhr*³⁸ e *I. Szabó*³⁹).

In Maria s'intensifica, per così dire, la grazia di tutta la Chiesa. All'annunciazione non ha pronunciato il suo «sì» solamente per sé, ma per tutti; e ha realizzato già quaggiù ciò che la Chiesa spera di ottenere nell'aldilà. Nella sua figura vediamo viva, concreta e personificata che cosa significhi Chiesa; poiché, altrimenti, si ridurrebbe a una semplice immagine, una personificazione difficilmente comprensibile, una mera istituzione sociale, o un concetto astratto. Per capire meglio cosa significhi Chiesa e quali siano le sue qualità, dovremo rivolgerci continuamente alla Madre del Signore.

Maria è sia il modello e l'immagine originale della Chiesa sia il suo compimento escatologico.⁴⁰ Lei racchiude in sé, per così dire, tutta la

³⁶ BRECHT, *Ecclesia semper purificanda*, cit., pp. 222, 226 s.; in particolare cf. STÖHR, *Unverlierbare Heiligkeit*, cit., p. 147-151.

³⁷ Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XII, Zürich 1975, pp. 602, 604; A. ZUERICH, *Carlo Rahner nega di essere filosofo e si autoqualifica dilettante in teologia*, in «Divus Thomas» 82 (1979) 19-28; J. STÖHR, *Heilige Kirche - sündige Kirche?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 18 (1967) 119-142.

³⁸ H.R. NIEBUHR, *Die menschliche Unordnung in der Kirche Gottes*, in *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. I: *Die Kirche in Gottes Heilsplan*, Tübingen 1948 (Ökumenische Studien), 82.

³⁹ SZABÓ, *Die Kirche - sündig und gerecht zugleich?*, cit.

⁴⁰ Cf. *Lumen Gentium*, n. 63. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sainteté de l'Église*. Apologétique, Paris 1948², 623 ff; *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, II, Rom-Paris 1950⁵, pp. 264-290; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950; K. DELAHAYE, *Ma-*

Chiesa (*Ambrogio*⁴¹) e perciò si chiama anche «vicaria Ecclesia»,⁴² perché impersona il più intenso compimento, al punto che *Ivo di Chartres* usa la semplice formula: «Come è Maria, altrettanto è la Chiesa». ⁴³ Così, come Maria, anche la Chiesa è vergine e madre: questo lo dichiara il *Concilio Vaticano II*, a conclusione di molti noti testi dei Padri della Chiesa.⁴⁴ La Chiesa è designata chiaramente e senza alcun equivoco *virgo*, poiché è proprio nella verginità che la potenza della redenzione e del superamento del peccato si manifestano.⁴⁵ Tramite un peccato si perderebbe, in un certo senso, anche la verginità dell'anima. Ma la *virginitas* in sé riguarda anche l'aspetto corporeo-visibile, cioè tocca anche la forma visibile della Chiesa. Da ciò ovviamente nascono obiezioni decisive contro la tesi di una presunta Chiesa peccatrice nella sua «corporeità esogena». Quando nella mariologia si pensa con risentimento esagerato e una critica pessimista, ciò condiziona e favorisce facilmente un atteggiamento disfattista, nell'ecclesiologia e viceversa.

Indubbiamente, la santità della Chiesa è ancora da completarsi nel corso del tempo; non progredisce in maniera eccezionale. In gran parte è ancora invisibile, e soprattutto presente nel contatto delle anime con Dio. Ma certamente, in tutte le epoche, la santità è un criterio distintivo della vera Chiesa, e questo perfino presso i non credenti; però solo il credente

ria, Typus Ecclesiae, (Alma Socia Christi V/1), Rom 1952, pp. 25-45; M. PEINADOR, *El problema de Maria y la Iglesia*, in «Ephemerides Mariologicae» 10 (1960) 162-194; H. LENNERZ, *Maria-Ecclesia*, in «Gregorianum» 35 (1954) 90-98; H. COATHELEM, *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle*, Rom 1954; BARRÉ, *Marie et l'Église*, cit., pp. 59-143; J. BEUMER, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 76 (1954) 411-439; M. TAJO, *Il Cantico dei Cantici in S. Agostino: II. Le note della Chiesa*, in «Historica» 12 (1959) 158-166; DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, cit., p. 233 ss.; A.M. HENRY, *La sainte Vierge figure de l'Église*, (Cahiers de la vie spirituelle) Paris 1946; J. GALOT, *Maria, Typus und Urbild der Kirche*, in G. BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. II, Freiburg 1966, pp. 477-492.

⁴¹ «Figuram in se sanctae ecclesiae demonstrat» (AMBROSIUS, in *Luc.* 2, n. 7; PL 15, 1555 A); AUGUSTINUS, *De symb. ad cat.* c. 1 (PL 40, 661).

⁴² M. BÉLANGER, *De Maria Ecclesiae vicaria. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civ. Lourdes anno 1958 celebrati*, (Maria et Ecclesia II), Romae 1959, pp. 101-107.

⁴³ IVO VON CHARTRES, *De nat. Domini* (PL 163, 570 C); cf. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, cit., p. 223 s.

⁴⁴ *Lumen Gentium*, n. 63.

⁴⁵ *Lumen Gentium*, n. 64; S. FOLGADO FLOREZ, *Maria virgen y madre cd Cristo, tipo de la iglesia según San Agustín*, in «Scripta de Maria» 3 (1980) 87-121.

intuisce la sua piena ricchezza, nella pienezza di Cristo. Sarebbe un trionfalismo se già adesso si considerasse la santità della Chiesa in gran parte visibile. Conosciamo fin troppo quanto sia ampia la distanza tra la santità stessa e l'umile apparenza quotidiana!

La parola, l'azione e lo stile di vita dei membri della Chiesa possono essere intesi in modo errato anche dove lo Spirito della santità è già presente. Anche Cristo fu visto come un mangione e beone (Mt 11,19) e venne accusato di abusare della religione (Gv 18,28-20); e ai suoi discepoli ha anticipato calunnie e persecuzioni. Il card. C. Journet ha spiegato:

«Quando si dice che Maria è il prototipo della Chiesa, ciò significa che Maria – nella Chiesa – è più Madre che non Chiesa, più sposa della Chiesa, ed essendo libera dal peccato originale più vergine della Chiesa. Ciò significa che Maria è madre, è sposa ed è vergine prima della Chiesa, e lo è per la Chiesa. La Chiesa è, in lei e tramite lei, Madre, Sposa e Vergine. Per un misteriosissimo impulso che procede da Maria, tramite una maestà misteriosa che si diffonde da Maria, la Chiesa – a sua volta – può essere veramente madre, veramente sposa e vergine. Risiedendo nel rango più eccelso della santità, Maria è presso Cristo come una prima ondata della Chiesa, dalla quale procederanno tutte le altre, fino alla fine dei tempi».⁴⁶

«La grazia dello Sposo, cioè la grazia di Cristo, è la grazia che sta nella sua propria fonte. I teologi la chiamano grazia capitale (*gratia capitalis*). A motivo della sua divinità, la grazia santificante è in lui in tutta la sua pienezza – vale a dire infinita – e può agire con lo strumento unito alla divinità, per diffondersi nel mondo. La grazia è in Cristo – come dice san Tomaso – come un principio universale, in relazione a tutti coloro a cui si manifesta.⁴⁷ A motivo di questa preminenza viene chiamata grazia capitale.⁴⁸ La grazia della Sposa non è più la grazia nella sua propria fonte: è la grazia di Cristo, in quanto è diversa nella misura in cui lo specchio dell'anima umana la riflette. È la grazia di Cristo, recepita da una creatura, che prima viene amata e alla quale è permesso, a sua volta, di amare. La grazia della Sposa è pertanto – nel suo massimo grado d'intensità – la grazia della Vergine Maria

⁴⁶ La Chiesa è simile alla Vergine Maria nella quale raggiunge la sua piena realizzazione. San Paolo paragona la Chiesa a una «vergine immacolata» (2Cor 11,2) La Chiesa viene chiamata «Vergine Madre» nella lettera dei martiri di Lione; e di sant'Agostino, *De sancta virginitate*, cap. 1, n. 2. Cf. CH. JOURNET, *Les vertus surnaturelles dans l'Église*, in «Nova et Vetera» 10 (1935/3) 299.

⁴⁷ THOMAS, S. th. III, q 7 a 9.

⁴⁸ THOMAS, S. th. III, q 8 a 5. Cf. III, q 64 a 3 et 4.

ed è quindi la grazia di tutta la Chiesa. La Chiesa non potrebbe essere del tutto sposa se non fosse tutta mariana». ⁴⁹

«Se ci muoviamo nell'ambito della causalità dell'esempio, cioè la causalità formale esterna, Maria ci appare come modello della forma, vale a dire modello tipo della Chiesa. San Pietro pretende dai presbiteri che guidano la Chiesa, di essere di esempio ad essa, modello per il gregge a loro affidato (1Pt 5,3). In un senso incomparabilmente eccelso, Maria è prototipo della Chiesa. Essa è, nell'intimo della Chiesa, la forma nella quale la Chiesa diventa sposa perfetta per donarsi allo sposo». ⁵⁰

Nell'anno santo del 2000, durante la grande preghiera per chiedere perdono (era il 12 marzo), il Papa spiegò la necessità di purificare la memoria. Egli parlò della «nostra colpa» e della colpa dei peccatori «membri della Chiesa», ma non di un peccato della Chiesa. Le comunicazioni, tuttavia, ne fecero motivo di svariati commenti. ⁵¹ Alcuni vollero interpretarle come l'ammissione della peccaminosità della Chiesa. Ma, ancora prima, il Papa voleva escludere altre possibili false interpretazioni. ⁵² Così alla fine, la *Commissione Teologica Internazionale* ha pubblicato un documento per aiutare la corretta interpretazione dell'evento; documento che fu sottoscritto anche dal card. J. Ratzinger. ⁵³ Già nel 1994 era stato presentato al Collegio

⁴⁹ JOURNET, *L'Église du verbe incarné*, II, cit., p. 431.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 432.

⁵¹ Cf. G. MAY, *Schuldbekennnisse und Vergebungsbitte*, in «Theologisches» 30 (2000) 151-168; «Una-Voce-Korrespondenz» 30 (2000) 131-153; A. SCHÖNBERGER, *Die «Mea culpa»-Einbahnstrasse*, in *ibid.* 30 (2000) 154-162; L. ACCATOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet*, Tyrolia 1999; G. COTTIER, *Purification de la mémoire*, in «Nova et Vetera» 85 (2000/3) 33-42; ID., *Erreur, correction, réhabilitation et pardon*, in «Nova et Vetera» 86 (2001/2) 5-16; ID., *The Purifikation of Memory*, in «Nova et Vetera» (2004/2) 257-266.

⁵² «Questa domanda di perdono non deve essere intesa come ostentazione di finta umiltà, né come rinnegamento della sua storia bimillennaria certamente ricca di meriti nei campi della carità, della cultura e della santità. Essa risponde invece a un'irrinunciabile esigenza di verità, che accanto agli aspetti positivi, riconosce i limiti e le debolezze umane delle varie generazioni dei discepoli di Cristo» (GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* dell'1 settembre 1999, n. 3 (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_01091999_it.html)).

⁵³ «Fra le molteplici finalità pastorali del riconoscimento delle colpe del passato possono essere evidenziate le seguenti: in primo luogo questi atti tendono alla *purificazione della memoria*, che – come s'è detto – è il processo di rinnovata valutazione del passato, capace di incidere non poco sul presente, perché i peccati passati hanno spesso sentire ancora il loro peso e permangono come altrettante tentazioni anche nell'oggi. Soprattutto se maturata nel dialogo e nella paziente ricerca della reciprocità con chi potesse sentirsi offeso da eventi o parole del passato, la rimozione dalla memoria personale e collettiva di ogni causa di possibile

cardinalizio un documento di lavoro, dal titolo: *Memoria e riconciliazione*, elaborato da una Sottocommissione diretta dal prof. B. Forte. Si è trattato, più precisamente, di chiedere perdono – ciò deve essere sottolineato – e quindi si trattava di una preghiera indirizzata a Dio. La Chiesa può essere titolare dell'opera di salvezza, favorire la riconciliazione e il pentimento, ma non dei peccati propri. Essa può sopportare ed espiare i peccati dei suoi membri.

«La Chiesa, pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza: essa riconosce sempre come propri, davanti a Dio e davanti agli uomini, *i figli peccatori*».⁵⁴

Anche Cristo, agnello purissimo e senza peccato, ha preso su di sé i nostri peccati: ma per questo non è diventato peccatore nel senso proprio della parola. Il Papa ha inoltre aggiunto che i cristiani dovrebbero chiedere perdono anche per coloro che sono stati colpevoli nei loro confronti. Non può essere che «il mondo» o «l'opinione pubblica» debba perdonare la Chiesa, perché qui si tratterebbe di personificazioni e non di soggetti o di giudici competenti. D'altra parte, le vittime degli oltraggi sono da tempo morte e quindi non possono concedere il loro perdono.

La dichiarazione della *Commissione Teologica* ha dovuto prendere le distanze da molte interpretazioni fuorvianti; da chiari tentativi di dare alle preghiere del perdono il senso di una conferma delle posizioni degli avversari della Chiesa.⁵⁵ Il redattore ha previsto quante interpretazioni false ci si dovesse attendere,⁵⁶ per esempio, ottenere perdono per vecchie menzogne

risentimento per il male subito e di ogni influsso negativo di quello fatto può contribuire a far crescere la comunità ecclesiale nella santità, attraverso la via della riconciliazione e della pace nell'obbedienza alla Verità» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato* (pres. card. J. Ratzinger) (7. 3. 2000), n. 6, 1 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_it.html).

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio Millennio adveniente*, n. 33.

⁵⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione*, cit., n. 1, 4.

⁵⁶ «Zu erwarten ist sicher auch, dass gegenwärtige innerkirchliche Spannungen in diese Vergebungsbitten hineinprojiziert werden. Es wäre nur eine weitere Form der Instrumentalisierung der Kirchengeschichte, wenn Christen - Glieder am Leib Christi, der die Kirche ist - den Papst zur Vergebung nötigen wollten für das, was sie für ein Versagen der Kirche angesichts der Herausforderungen der Gegenwart halten, wenn z.B. manche den Zölibat der Priester in der lateinischen Kirche fälschlicherweise für einen Missstand halten, der mit dem Menschenrecht auf Ehe in Konflikt stehe, oder wenn sie die Lehre von der dem Mann vor-

storiche, oppure l'ammissione di una colpa collettiva.⁵⁷ Egli indicò anche i numerosi collaboratori provenienti dalle più svariate discipline e ambienti culturali. Ma ciò non ha impedito che talune affermazioni fossero poco chiare. Soprattutto nei paesi di lingua tedesca, i media contribuirono alla diffusione di equivoci e false rappresentazioni,⁵⁸ e non solamente da parte dei ben noti criticoni. Particolarmente taglienti furono le accuse da parte ebraica.⁵⁹ Anche molti cattolici rimasero incerti su alcune questioni (come ha affermato anche il card. G. Biffi). San J. Escriva ha dichiarato già nell'anno 1970:

«Se amiamo la Chiesa, non sorgerà mai dentro di noi l'interesse morboso di presentare come colpe della Madre le miserie di alcuni suoi figli. La Chiesa, Sposa di Cristo, non ha motivo di intonare alcun *mea culpa*. Noi invece sì: "*Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!*" . Questo è il vero "meaculpismo", quello personale, e non quello che infierisce contro la Chiesa, indicando ed esagerando i difetti umani che, in questa Madre santa, derivano dalle azioni che vi compiono gli uomini, fin dove gli uomini possono arrivare, ma che non giungeranno mai a distruggere – anzi neppure a toccare – quella che è la santità originaria e costitutiva della Chiesa».⁶⁰

«Il mistero della santità della Chiesa – questa luce originaria, che può essere eclissata dalle ombre della bassezza umana – respinge perfino il più piccolo pensiero di sospetto o di dubbio sulla bellezza di nostra Madre. E non si può tollerare senza proteste che altri la insultino. Non cerchiamo nella Chiesa i lati vulnerabili alla critica, come fanno taluni che non dimostrano né fede né amore. Non concepisco che si possa vivere un affetto autentico per la propria madre, e al tempo stesso che si parli di lei con glaciale distacco. Nostra Madre è Santa, perché è nata pura e continuerà a essere senza macchia per l'eternità. Se qualche volta non riusciamo a intravedere la bellezza del suo volto, siamo noi a doverci pulire gli occhi; se notiamo che la sua voce non ci aggrada, curiamo la durezza delle nostre orecchie che ci impedisce di cogliere, nel loro tono, i richiami del Pastore amoro-

behaltenen Weihe mit den Themen der Vergebungsbitte vermengen, weil sie meinen, dass, ähnlich wie im Fall Galilei, die Tradition der Kirche von falschen naturwissenschaftlichen Annahmen ausgehe» (G. MÜLLER, *Vorwort*, 22.2.2000).

⁵⁷ Es gibt «keine Kollektivschuld, deren Zurechnung eine Verletzung der ethischen Verantwortung jeder Person für ihre eigenen Taten wäre...» (*Ivi.*)

⁵⁸ Cf. G.L. MÜLLER, in «Die Tagespost» 18.3.2000, n. 33, p. 15; G. MAY, in «Una-Voce-Korrespondenz» 30 (2000) 148 s.

⁵⁹ «Die Tagespost» 14.3.2000, n. 31, p. 5; 16.3.2000, n. 32, p. 5.

⁶⁰ JOSEMARÍA ESCRIVA, *Lealdad a la Iglesia*, Madrid 1970 [*Loyal zur Kirche*, Wien 1991], n. 24.

so. La nostra Madre è Santa, della santità di Cristo, a cui è unita nel corpo – che siamo tutti noi – e nello spirito, che è lo Spirito Santo, che dimora nel cuore di ognuno di noi, se ci conserviamo nella grazia di Dio. Santa, Santa, Santa! Così osiamo inneggiare alla Chiesa, evocando l'inno in onore della Beatissima Trinità. Tu sei Santa, Chiesa, Madre mia, perché ti ha fondato il Figlio di Dio, che è Santo; sei Santa, perché così ha voluto il Padre, fonte di ogni santità; sei Santa, perché ti assiste lo Spirito Santo, che abita nell'anima dei fedeli, per riunire i figli del Padre, che abiteranno nella Chiesa del Cielo, la Gerusalemme eterna». ⁶¹

«La santità personale di tanti fedeli – oggi come ieri – non fa rumore. In genere non riconosciamo la santità di tante persone qualsiasi, che lavorano e vivono in mezzo a noi. Davanti agli sguardi terreni sono più evidenti il peccato e le mancanze di fedeltà, perché attirano maggiormente l'attenzione». ⁶²

Il divino Redentore volle che il ceto degli uomini da lui fondato fosse anche una società perfetta nel suo genere, fornita di tutti gli elementi giuridici e sociali per perpetuare in terra l'opera salutare della redenzione...

«Se nella Chiesa si scorge qualche cosa che denota la debolezza della nostra condizione, ciò non deve attribuirsi alla sua costituzione giuridica, ma piuttosto alla deplorabile tendenza dei suoi singoli membri al male, tendenza che il divino Fondatore permette che esista anche nei membri più ragguardevoli del suo Corpo Mistico, affinché venga messa alla prova la virtù sia delle pecorelle sia dei pastori e in tutti si accumulino i meriti della fede cristiana». ⁶³ È questa la realtà della Chiesa, qui e ora. La santità della Sposa di Cristo è pertanto compatibile con l'esistenza, nel suo seno, di persone non prive di difetti.

«Cristo, infatti... dal ceto che aveva fondato, non volle che fossero esclusi i peccatori: se dunque alcuni membri soffrono malattie spirituali, non c'è motivo di diminuire il nostro amore verso la Chiesa, ma piuttosto di aumentare la nostra pietà verso le sue membra». ⁶⁴

Un antifonario del IX/X sec. proveniente da Compiègne, loda Maria come colei che trionfa su tutte le eresie: *Gaude Maria, cunctas haereses sola interimisti* (responsorio per la festa della Purificazione); in modo analogo

⁶¹ JOSEMARÍA ESCRIVA DE BALAGUER, *Lealtà verso la Chiesa*, c. 2, n. 25 (http://it.escrivaworks.org/book/chiesa_nostra_madre-capitolo-2.htm).

⁶² *Ibid.*, n. 22

⁶³ PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943, par. I.

⁶⁴ *Ivi.*

un'antifona la definisce, per la festa dell'Assunzione, come *acies ordinata*. La fede in Maria come criterio per l'ortodossia viene comunque messa (obiettivamente) in evidenza già nei tempi antichi: da *Ignazio di Antiochia e Ireneo* come argomento contro la gnosi, da *Cirillo* contro *Nestorio*, o da *Giovanni di Damasco*. Per mezzo della nascita dalla Vergine e per il suo titolo di *Theotokos* venivano assicurati gli elementi essenziali della cristologia e infine l'appartenenza alla Chiesa. Nella figura di Maria si vedeva garantito sia l'obiettivo dell'unità della rivelazione, come anche l'aiuto universale nell'intercessione per la vittoria contro le eresie (*Paolo VI*⁶⁵).

Allora come oggi, alcuni non sono completamente convinti della divinità, altri dell'umanità di Cristo, o anche vogliono dividere le due nature secondo le interpretazioni del nestorianismo. Accade lo stesso anche per quello che riguarda l'aspetto visibile e la verità della grazia invisibile della Chiesa. La fede in Maria fa in modo che si evitino queste strade sbagliate.

La santità della Regina degli Angeli si mostra nelle sue caratteristiche di perfezione unica: le virtù divine, la vitalità riversata dalla vita in stato di grazia, i diversi privilegi. Ma ancora più importante è la *persona* come portatrice di queste caratteristiche, il *cuore* al centro della persona. Una teologia «cordimariana» cerca di tenere conto di questa realtà: i clarettiani *N. García Garcés* e *F. Juberías*, il servita *P.M. Lustrissimi*, i gesuiti *B. de Margerie* e *J. Galot*, come anche il card. *A. Grillmeier*, hanno dato nuovi impulsi con i loro tentativi di comprensione della mariologia attraverso la teologia del Cuore immacolato.

L'amore ha a che fare con il cuore: ciò non è facile da comprendere, soprattutto oggi che i valori dei sentimenti vengono disprezzati. Ma Maria viene comunque definita «il cuore» della Chiesa: un predicato che rende più evidente il suo amore materno, rispetto alla qualifica come «il collo del corpo mistico». Solo l'apprezzamento dell'unicità della sua santità e della sua maternità spirituale ci fa capire correttamente la santità della Chiesa ancora nascosta.

La santità è in netto contrasto con il peccato. Ma la maternità divina è stata data a Maria più per la salvezza dei peccatori che per quella dei giusti, spiega *Eadmer*,⁶⁶ perciò un inno del XIV sec. canta: «Peccatores non

⁶⁵ PAOLO VI con LEONE XIII: in *Marialis Cultus*, n. 33.

⁶⁶ Scio «illam magis propter peccatores quam propter iustos factam esse Dei Matrem» (EADMERUS, *Liber de excellentia Virginis Mariae*, c. 1; inter opera s. Anselmi, PL 159, 557).

abhorres, sine quibus numquam fores tanto digna Filio». ⁶⁷ Perciò si può affermare validamente che la venerazione di Maria è un mezzo particolarmente efficace per raggiungere ancora la salvezza, per tutti i peccatori.

Un'autentica devozione per Maria è considerata dai tempi antichi come un indizio di predestinazione. Già *Germano di Costantinopoli* ⁶⁸ rende dignità al significato di salvezza che c'è nella devozione a Maria, infatti la loda come speranza sicura di salvezza, e promette anche al peccatore una salvezza sicura per mezzo di lei. *Ekkert von Schönau* (Bernardo di Chiaravalle) la paragona all'arca di salvezza per i peccatori, ⁶⁹ come anche *Riccardo di S. Lorenzo*, ⁷⁰ altrettanto nel *Memorare* (dal XV sec.).

Leccellente mariologo *Ippolito Marracci* († 1675) fa un ricco elenco di paragoni e motivi tratti dalla Bibbia e dalla tradizione: i *filistei*, che toccarono l'arca con riverenza e timore (cf. 1Sam 6), non sono morti come certi israeliti (1Sam 6,19); *Abiathar* era condannato a morte, ma non è stato ucciso per questo motivo; anche una donna condannata a morte dalla legge non viene giustiziata, se porta un bimbo dentro di sé, e quindi nel suo cuore. Come potrebbe quindi non essere salvato chi è vicino a Maria e la venera nel suo cuore? ⁷¹

M.J. Scheeben si è ispirato a san Tommaso quando, con una formidabile intuizione, vede nel cuore il centro vitale della persona, e nel cuore di Maria il compendio della sua personalità di Madre di Dio, che è immacolata in relazione alla Chiesa. Il suo cuore è l'organo sia della maternità fisica, che di quella spirituale. Tutto l'essere di Maria, e il suo agire, si possono riassumere nel definirla «cuore del corpo mistico». Infatti, la posizione di Maria corrisponde proprio a quella del cuore umano: il capo dipende da lui per la sua esistenza materiale e viene alimentato dal sangue, ma la testa dà al cuore il suo principio vitale e ne rende possibile il funzionamento. ⁷²

⁶⁷ RAGEY, *Hymnarium quotidianum B. V.*, Paris 1892, 9. Aug., p. 276 (in A.M. DE LIGUORI, *Le glorie di Maria. Opere ascetiche*, Roma 1936, vol. VI, p. 235).

⁶⁸ GERMANUS VON KONSTANTINOPEL, *Sermo in dormit.*, 2 (PG 98, 356C. 349. 309. 320).

⁶⁹ «Arca etiam Noe significavit arcam gratiae, excellentiam scilicet Mariae. Sicut enim per illam omnes evaserunt diluvium, sic über istam peccati naufragium» (*Sermo de b. Maria Virgine: Ave maria, gratia plena, Dominus tecum*, n. 6; inter *Opera s. Bernardi*, PL 184, 1017).

⁷⁰ RICARDUS A S. LAURENTIO, *De laud. virg.*, lib. 11, in Prov 31, 14, Duaci 1624.

⁷¹ IPPOLITO MARRACCI, *Notae ad Mariale*, 20; *Notae ad Sermonem 2 de partu virginis*, (8) (PL 211, 761A-764B).

⁷² «Soweit aber die auf Christus aufgebaute Menschheit wie ein organischer Leib mit ihm als dem Haupte verbunden ist, lässt sich die Stellung Mariens in diesem Leibe am adä-

La devozione per il cuore di Maria⁷³ può aiutare a evitare il pericolo, oggi giorno così attuale, di definire la Chiesa solo come la concretizzazione di un'idea, oppure considerarla in maniera unilaterale o addirittura sprezzante come una mera istituzione umana visibile, quasi come se fosse un ufficio, o che rappresenti una somma di tutte le azioni dei cristiani, anche quelle peccaminose. Ma così non si potrebbe sicuramente amare la Chiesa incondizionatamente. Questo diviene tuttavia possibile quando vediamo la Chiesa quasi personalmente, raffigurata da una persona, Maria, che costituisce il suo intimo cuore spirituale e fisico. Senza Maria il vangelo verrebbe privato del suo corpo e subirebbe una deformazione, si trasformerebbe in ideologia o in razionalismo spirituale.⁷⁴

JOHANNES STÖHR

quatesten als die des Herzens bezeichnen. Diese Bezeichnung gilt schon für die Mutter in der natürlichen Korporation der Familie; wie aber beim mystischen Leibe Christi überhaupt die Analogie des animalischen Organismus in höherer Weise und in vollerer Maße zutrifft als in jeder menschlichen Korporation und deshalb Christus in einem überaus tiefen und prägnanten Sinne Haupt seines mystischen Leibes ist, so ist auch Maria in einem nicht minder tiefen und prägnanten Sinne das Herz dieses Leibes. Wie nämlich zwischen Maria und Christus dasselbe organische Wechselverhältnis besteht wie zwischen Herz und Haupt, so findet in Maria auch eine ähnliche organische Vermittlung zwischen dem Haupte und den übrigen Gliedern statt wie im animalischen Leibe in dem Herzen. Insbesondere erscheint Maria in der Eigenschaft des Herzens des mystischen Leibes Christi als der bevorzugte Sitz des vom Haupte zur Beseelung des ganzen Leibes ausgehenden Heiligen Geistes, als dasjenige Glied, worin sich das ganze Leben des Hauptes am vollkommensten reflektiert und dessen Funktionen in mannigfacher Weise den Einfluss des Hauptes auf die übrigen Glieder bedingen und unterstützen. Überdies wird durch dieses Bild bei Maria treffend ihre persönliche lebensvolle Stellung im inneren Organismus des Leibes Christi charakterisiert, im Gegensatz zu derjenigen Stellung, welche den amtlichen Stellvertretern Christi im äußeren Organismus der Kirche zukommt» (M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 5. Buch. *Erlösungslehre*, 2. Halbbd., § 277, ed. 2 hrsg. von C. FECKES, Freiburg 1954, n. 1628, S. 372).

⁷³ Cf. M. HAUKE, *Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt*, Regensburg 2011; J. STÖHR, *Sapientia cordis. Zu den theologischen Grundlagen der Weibehingabe*, in «Sedes sapientiae. Mariologisches Jahrbuch» 1 (1997) 74-118.

⁷⁴ «Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista» (CELAM, *III Conferencia general*, Puebla, n. 3012).

2. EMERITATO di Monsignor Francisco López-Illana

Laudatio

Anzitutto vorrei ringraziare mons. Francisco López-Illana di avermi scelto per pronunciare oggi la *laudatio* per il suo emeritato. Quando me lo aveva chiesto, avevo subito detto di sì, con tutto il cuore. Poi, quando ci siamo incontrati per preparare questo momento, avevo già ricevuto dal Santo Padre la missione di predicare gli esercizi spirituali in Vaticano. Le dico sinceramente: Grazie! Caro Monsignore, perché Lei mi ha incoraggiato molto, e con la sua lunga esperienza della Chiesa a Roma, mi ha aiutato a capire in modo più profondo il significato di questa missione presso il Papa e la Curia Romana.

Dopo questo corso di esercizi, volevo incontrarLa di nuovo per preparare questa *laudatio*, ma Lei si è in qualche modo sacrificato, dicendomi che non era necessario, e che non voleva prendermi più tempo. La ringrazio molto perché così, ho potuto finire la preparazione del testo delle meditazioni degli esercizi per la stampa. Chiedo dunque scuse a Lei, caro Monsignore, e a voi tutti, cari Accademici e Amici, per i limiti di questa mia *laudatio*. Ho cercato di prepararla nella preghiera, informandomi anche il meglio possibile, sapendo che l'emeritato di un nostro Accademico è una grazia per tutti noi, un momento forte di fraternità e di ringraziamento per tanti anni consacrati al servizio del Signore, della sua Chiesa e del Papa.

Mons. Francisco López-Illana è nato il 18 novembre 1929 in Spagna, a Manzanal del Barco (Zamora). Ordinato sacerdote il 5 giugno 1955, è incardinato nell'Arcidiocesi di Madrid.

Guardando attentamente il suo *curriculum vitae*, mi sono veramente meravigliato davanti a una vita sacerdotale così feconda per la Santa Chiesa. È chiaro che il sacerdozio viene al primo posto nella sua vita tanto impegnata nello studio, nella pastorale e in modo particolare nel servizio della Santa Sede. Mons. López-Illana è stato Assistente spirituale di Istituti religiosi, Parroco, Superiore del Seminario, Predicatore e Direttore di esercizi spirituali. Per tre anni, è stato incaricato del commentario alla liturgia domenicale nella Radio Vaticana.

Ha ricoperto molti incarichi nella Curia Romana a partire dal 1961. Cappellano di Sua Santità nel 1968, è diventato Prelato d'Onore nel 1981, ed è anche Prelato Uditore del Tribunale Apostolico della Rota Romana.

Tra i suoi numerosi servizi della Santa Sede, si può ricordare che è stato Capo ufficio con incarichi speciali nella Congregazione per il Clero, Capo ufficio nella Commissione cardinalizia per i Pontifici Santuari, membro della Commissione speciale per la trattazione delle dispense dagli obblighi del Diaconato e Presbiterato nella Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, Giudice esterno del Tribunale di Appello nel Vicariato di Roma. È stato Avvocato del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e Avvocato del Tribunale Apostolico della Rota Romana. È stato anche Avvocato civile spagnolo.

Se consideriamo adesso la parte accademica della vita di mons. López-Illana, ci colpisce anzitutto la sua preparazione talmente ampia in tanti campi, con un numero impressionante di dottorati conseguiti con i voti più alti: in Filosofia, Teologia, Diritto Canonico, Diritto Civile, Giurisprudenza spagnola, Giurisprudenza italiana, Sociologia, Scienze politiche, Giornalismo. È anche diplomato in Teologia pastorale, in Prassi amministrativa canonica e in Prassi canonica dei religiosi. Ha compiuto i suoi studi ecclesiastici e civili in Spagna, presso le Università di Salamanca, di Navarra e la Complutense di Madrid; e poi a Roma presso le Pontificie Università Lateranense, Gregoriana, Angelicum, Pro Deo e l'Università degli studi di Roma.

Riguardo all'insegnamento, ricordiamo che, all'inizio, mons. López-Illana fu professore di Diritto nel Seminario di Albacete essendo anche Canonico della Cattedrale. Adesso è Canonico della Basilica Papale di Santa Maria Maggiore. A Roma, è stato professore di Diritto Canonico e Diritto Pubblico Ecclesiastico nella Pontificia Università Lateranense. È stato anche Docente di prassi amministrativa canonica nella Congregazione per il Clero.

La sua nomina come Membro Ordinario della nostra Accademia risale al 1992, e questo è molto significativo perché così è testimone della continuità storica della Pontificia Accademia di Teologia, prima e dopo l'intervento del venerabile Giovanni Paolo II nel 1999 per darle una nuova vita. In questi anni, mons. López-Illana ha avuto un ruolo importante nella vita dell'Accademia, facendo parte del Consiglio Accademico.

Devo anche testimoniare che la sua partecipazione alla vita dell'Accademia in questi ultimi anni è stata davvero esemplare: abbiamo avuto la gioia della sua presenza a quasi tutti gli incontri accademici. La stessa ge-

nerosità, lo stesso dinamismo, li vediamo nella sua partecipazione a moltissimi convegni, la sua collaborazione con tante riviste. E questo ci conduce adesso a considerare la sua ampia bibliografia.

Oltre gli innumerevoli articoli, mons. López-Illana ha scritto degli importanti libri. Darò solo alcuni titoli che lui stesso ha particolarmente evidenziato: *Metodologia jurídica en Kelsen* (Salamanca 1954); *Naturaleza del Derecho canónico y relación con la Iglesia de Cristo* (Salamanca 1955); *El sacramento de la Penitencia en el Derecho particular español post-tridentino* (opera pubblicata dalla Pontificia Università di Salamanca, Vitoria 1960); *Aspetti giuridici del Mercato Comune Europeo* (LEV 1965); *Vesti ecclesiastiche e identità sacerdotale* (Roma 1983); *Ecclesia Unum et Plura. Riflessione teologico-canonica sull'autonomia delle Chiese locali* (LEV 1991). Riguardo a quest'ultimo libro, il Cardinale Ratzinger ha scritto che «l'Autore ha offerto un importante contributo per il progresso della Teologia e per la vita nella Chiesa e con la Chiesa». Allo stesso modo, il Cardinale Palazzini scriveva ne «L'Osservatore Romano» (7 aprile 1991): «Opera che non esitiamo a definire magistrale, una vera *Summa* sull'argomento... l'opera è veramente eccellente, tanto per la solidità del suo fondamento teologico e giuridico, quanto per la sicura documentazione, per la linearità del ragionamento e per la tecnicità del linguaggio. È certo questa un'opera per specialisti».

Più recentemente ha pubblicato un libro intitolato: *Il sacramento dell'Eucaristia. Riflessione teologico-canonica* (Roma 2007). Ne ha fatto una lunga recensione mons. Albert Malcolm Ranjith, Arcivescovo Segretario della Congregazione per il Culto Divino (ne «L'Osservatore Romano» del 20 febbraio 2008). Cito le sue parole: «Il contenuto è teologicamente chiaro e fedele alla tradizione ecclesiale, facilmente comprensibile e molto pratico. L'autore del libro conferma il vero scopo della sua opera dicendo: "Queste riflessioni, nelle attuali circostanze, intendono solo offrire un aiuto per continuare ad accrescere, con l'aiuto della divina grazia, la mia vita spirituale e spero anche quella di tutti quanti contemolino con pietà vivissima l'istituzione dell'Eucaristia da parte di Nostro Signore Gesù Cristo". Il libro – continua mons. Ranjith – anche se è molto informativo, ha un compito primariamente spirituale e pastorale (...) con una conclusione che è allo stesso tempo un augurio, quello di vedere realizzato in ogni celebrazione eucaristica quella devozione con la quale Maria, donna eucaristica, ricevette nel suo grembo Gesù, il Figlio di Dio».

Nella stessa linea teologica e spirituale e in rapporto profondo col mistero eucaristico si pone l'ultimo libro di mons. López-Illana: *Suggerimenti per un'attuale e profonda interpretazione biblico-teologica sul Sangue intuito Christi in Isidoro di Siviglia, Leandro e Padri della loro Scuola* (LEV 2010). Grazie, caro Monsignore, di avermi regalato questo suo bel libro per aiutarmi a preparare questo momento del suo emeritato. Amo tanto i Padri della Chiesa, ma devo confessare che conoscevo poco questi santi Padri spagnoli dell'epoca visigotica, di cui Lei mostra la grandezza e l'originalità. Mi ha meravigliato vedere come Lei conosce e cita i testi dei santi Isidoro, Leandro, Braulio, Ildefonso, Giuliano e altri, in dialogo con i grandi classici: Agostino, Girolamo, Tertulliano, Cipriano, ecc...

Mi hanno specialmente colpito i bellissimi testi di sant'Isidoro riguardo alla «ferita del Costato di Cristo come fonti del Salvatore» (p. 87) e alla voce così potente del Sangue di Gesù che ci viene da questa fonte. Lei scrive: «Ci sembra di ascoltare con il Santo il flusso del fiume che è la voce di questo sangue: “Habet enim magnam vocem Christi Sanguis in terra; cum enim sacramento accepto, ab omnibus gentibus respondetur Amen, haec vox clara, vox sanguinis, quam sanguis iste exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemptorum”» (p. 88).

È la stessa potente voce del Sangue di Gesù che più tardi santa Caterina da Siena farà sentire nella Chiesa, parlando al Papa del suo tempo, e anche al Papa del nostro tempo, in una delle meditazioni degli ultimi esercizi spirituali! È molto bello sentire l'armonia di queste voci di due Dottori della Chiesa: Isidoro, un Padre della Chiesa in Spagna, Caterina, una mistica medioevale in Italia. In luoghi e tempi diversi, è sempre lo stesso mistero di Cristo e della sua Chiesa che risplende attraverso i santi.

Caro Monsignore, cari Accademici e Amici, vorrei finire con le parole pronunciate dal Santo Padre alla fine degli esercizi, il 19 marzo scorso nella Solennità di San Giuseppe. Facendo riferimento al «girotondo dei santi» dipinto dal beato Fra Angelico, che era l'icona di questi esercizi, il Papa insisteva sulle due dimensioni essenziali e inseparabili della grande scienza dei santi: «La *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano, la ragione grande e il grande amore vanno insieme, anzi, il grande amore vede più della ragione sola». Poi, il Santo Padre insisteva sull'umiltà di san Giuseppe e degli altri santi, dicendo: «Siamo grati per gli umili santi, preghiamo il Signore affinché renda anche noi umili nel nostro servizio e

così santi nella compagnia dei santi». Credo che queste parole indirizzate alla Curia Romana valgono ugualmente per la nostra Pontificia Accademia di Teologia.

Grazie, caro Monsignore, per la sua bella testimonianza nel servizio del Signore e della sua Chiesa. Le facciamo tutti i migliori auguri per continuare ancora questo servizio nell'Amore del Signore Gesù, di Maria e della Chiesa.

Roma, 31 marzo 2011

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL
prelato segretario

Lectio magistralis:

«BARTOLOMÉ DE LAS CASAS»

1. Il messaggio cristiano

Bartolomé de Las Casas nacque a Siviglia nel 1484,¹ da un mercante originario di Tarifa e le Indie coinvolsero la sua famiglia fin dalla sua infanzia, quando suo padre e suo zio parteciparono alla seconda spedizione di Cristoforo Colombo nel 1493. Nel 1502, all'età di 18 anni, mise piede per la prima volta in America, sull'isola di Isla Española,² al seguito del Governatore Nicolás de Ovando per prendere possesso delle piantagioni paterne nell'Isla Española, come lui stesso afferma nell'*Historia de las Indias*, e a partire dal 1505 gli fu assegnato in *encomienda* un certo numero di *indios* che lavoravano per lui nelle miniere e nelle terre, facendo prosperare i suoi affari.³

Nel 1507 fu ordinato sacerdote, probabilmente a Roma, e ritornò nelle Americhe, dove visse nelle isole di Isla Española e di Cuba come *clérigo* ed *encomendero* fino al 1513-1514 quanto, per dimostrare la propria coerenza con quanto aveva maturato, rinunciò alle sue proprietà e liberò gli indigeni

¹ Cf. H. RAND-PARISH - M.C. MACIEL - G. GUTIÉRREZ, *Bartolomé de Las Casas: Liberation of the Oppressed*, Zobelein, Berkeley 1984.

² L'attuale isola di Santo Domingo.

³ Cf. A. MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas e i diritti degli indiani*, Jaca Book, Milano 1985, p. 47.

per dedicarsi alla difesa dei loro diritti.⁴ Dopo essere stato *encomendero*, infatti, la lettura della Bibbia, la predicazione dei padri domenicani e il profondo sgomento per le terribili sofferenze imposte agli *indios* lo misero sempre più in contrapposizione ai *conquistadores*, in difesa degli *indios*.⁵

Las Casas racconta di esser stato un buon *encomendero*, attento negli affari e umano con i suoi sottoposti, soprattutto con gli *indios* che lavoravano per lui, ma poco preoccupato della cura delle loro anime, nonostante l'obbligo che avrebbe avuto di convertirli e istruirli in nome di Cristo, come gli fu pure rimproverato da un domenicano.⁶ Nell'*Historia de las Indias*, racconta la discussione avuta con il religioso e il suo rifiuto di seguirne le raccomandazioni, soprattutto, quelle che lo indirizzavano verso la strada della liberazione degli *indios* suoi sottoposti.

Las Casas ricevette l'*encomienda* cubana per il suo intervento in qualità di cappellano alla campagna condotta dal capitano Narváez per pacificare la Isla Española. Nell'*Historia de las Indias* Las Casas ci ha lasciato un terribile resoconto dei soprusi contro i nativi dell'isola, soprattutto della strage del Canonao del 1513.⁷

Gli storici concordano nel negare la conversione improvvisa di Las Casas, propendendo piuttosto per un percorso di profonda riflessione che ha portato il religioso a entrare nel 1515 nell'ordine domenicano, già schieratosi a favore degli indigeni, e a portare avanti un'instancabile battaglia a favore degli *indios*: si convince dell'inumanità e dell'ingiustizia con cui i padroni europei, gli *encomenderos*, trattano gli indigeni. Si fa sacerdote e si dedica totalmente alla difesa degli *indios* per i quali reclama con i *conquistadores* libertà e uguaglianza di diritti.

Così, nel capitolo 79 del III libro dell'*Historia de las Indias* Las Casas narra, a posteriori, di come, unico sacerdote sull'isola di Cuba, si preparasse ad andare a predicare nella nuova città di Sancti Spiritus per il giorno di Pentecoste del 1514, come da consuetudine e in virtù della fiducia di Diego Velázquez e dei coloni spagnoli.

⁴ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, Queriniana, Brescia 1991, p. 132.

⁵ Cf. MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 11-13.

⁶ Cf. B. LAS CASAS, *Obras Escogidas, II. Historias de las Indias*, Biblioteca de Aotres Española, Madrid 1957-1958, II, p. 336a.

⁷ Cf. *Ibid.*, II, pp. 244-248.

«Stavo studiando le prediche che avevo tenuto in occasione delle ultime festività pasquali e mi misi a meditare alcuni passi della Sacra Scrittura; se ben ricordo, quello che mi colpì per primo e più di tutti fu il capitolo 34 dell'Ecclésiastico: "Sacrificare qualcosa di mal acquisito, è schernire Dio: le offerte dei malvagi non sono gradite a Dio. L'Altissimo non approva le offerte degli empi [...] Offrire un sacrificio con le sostanze del povero è come immolare il figlio in presenza del padre. Poco pane è il nutrimento dei poveri e chi osa privarveli, è un sanguinario. Uccide il prossimo chi gli sottrae il cibo". Cominciavo a considerare la miseria e lo stato di schiavitù in cui era tenuta questa gente e riflettevo su quello che avevo sentito dire e avevo recepito personalmente in questo argomento all'isola di Hispaniola, il fatto cioè che i domenicani predicavano che non era possibile in coscienza possedere degli indiani e che avrebbero rifiutato la confessione e l'assoluzione a chi avesse persistito in tale pratica. Una volta quando vivevo in quell'isola e vi possedevo degli indiani, mi capitò addirittura che un religioso rifiutasse di sentire la mia confessione, tanto ero cieco in proposito [...] Ora mi tornava in mente il ricordo della mia conversazione con quel domenicano e consideravo l'ignoranza in cui avevo vissuto, il pericolo per lo spirito che derivava dal fatto di possedere degli indigeni [...] dopo qualche giorno di riflessione, in cui mi documentai con letture appropriate sulla legge e sui fatti concreti confrontandoli tra loro, si rafforzò in me una convinzione precisa: tutto ciò che si commetteva nelle Indie nei confronti degli indiani era ingiusto e tirannico [...] Ecco perché sono solito affermare che, dal momento in cui cominciarono a dissiparsi le tenebre dell'errore in cui mi dibattevo, cioè durante un intervallo di tempo durato quarantatré anni, non ho mai letto un libro in latino o in volgare che non contenesse un brano, un'argomentazione a favore della giusta causa di questi indiani e di condanna delle ingiustizie, i mali e i danni che essi avevano dovuto subire».⁸

Las Casas condannò senza eccezioni il colonialismo e l'espansionismo degli europei, e iniziò a viaggiare per le terre americane, attraversando molte volte l'oceano per portare in Spagna le sue proteste al re. A Madrid ottiene le simpatie di Carlo V, e nel 1516 viene nominato dal Governatore di Madrid e Reggente del Regno Cisneros, Procuratore universale e protettore degli *indios*; ma l'avversione dei *conquistadores* rende vano ogni suo tentativo. Da Cisneros ottiene l'invio nelle colonie dei frati gerosolimitani, ma l'esito della visita fu nettamente contrario agli intenti.

Nel 1518 dà inizio a un progetto di colonizzazione pacifica delle isole caraibiche, reclutando dei contadini locali, ma il progetto fallisce a causa

⁸ Cit. tr. in MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., p. 34.

del mancato appoggio da parte dell'Amministrazione spagnola del luogo. Nel 1519 Las Casas ritenta l'esperimento in Tierra Firme de Paria, dopo aver ottenuto dall'Imperatore la possibilità di costituire un Capitolo, ma si vede ancora costretto a revocarlo a causa dell'opposizione delle autorità dell'Isla Española.

Ancora nel 1535, Las Casas chiederà che venga riservato il territorio del canale di scolo della laguna del Nicaragua per la sua opera di evangelizzazione pacifica: anche questa volta ottiene la licenza reale, ma la forte opposizione del Governatore di quelle terre vanifica il progetto. Due anni dopo ritenterà l'impresa in Guatemala, ottenendo una simile riserva dal Governatore nella regione di Tezulutlàn, ma l'impresa dovette essere abbandonata ancora una volta.

Intanto, Las Casas continua la sua battaglia mediante la predicazione: scrive molte opere il *Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos*, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, e la *Historia de las Indias*. In base ai suoi principi vengono redatte le nuove leggi delle Indie, ratificate dallo stesso Carlo V.

Le continue difficoltà incontrate nell'evangelizzazione degli *encomenderos* sempre più sordi alle sue richieste di rispetto degli *indios* e la forza della loro opposizione ai suoi progetti convincono Las Casas a progettare, nel 1539, una profonda riforma del sistema di colonizzazione delle Indie, riuscendo a ottenere dall'Imperatore, nel 1542, la promulgazione delle *Leyes Nuevas* con valore di «Costituzione regia inviolabile», con l'intento di accentuare il carattere missionario della conquista.

Las Casas torna nella sua diocesi con le *Leyes* con l'intento di esercitare con esse una forte pressione sulle autorità civili, ma viene ancora ostacolato dagli *encomenderos*, che gli muovono accuse di eresia e di tradimento, viene costretto a tornare in Spagna nel 1544 a vedere revocate le *Leyes Nuevas*, o meglio la revoca di una delle clausole della Legge 30 che costituiva la chiave della riforma, che tra l'altro si erano rivelate inefficaci.⁹

Nel 1550, nel quadro della battaglia per l'attuazione delle *Leyes Nuevas*, Las Casas ottiene la convocazione di una Consulta nazionale di teologi e giuristi per fare chiarezza sugli aspetti etici della conquista. Il dibattito culminerà con la grande disputa pubblica di Valladolid, che oppose

⁹ Cf. L. ROBLES, *E la filosofia europea scopri l'America. Incontro scontro tra filosofia europea e culture precolombiane*, Jaca book. Milano 2003, pp. 265-266.

Bartolomé de Las Casas, che essendo domenicano aveva come dottrina ufficiale quella tomista, a Juan Ginés de Sepulveda, che usava la filosofia di Aristotele a sostegno delle proprie teorie. Sepulveda facendo un raffronto tra spagnoli e indiani, li definiva *homunculos* pieni di vizi e inferiori, ai quali gli spagnoli avevano imposto il loro dominio, come Dio stesso avrebbe voluto. Con questa argomentazione egli riteneva giusta la guerra di conquista con le violenze e la distruzione che essa portava. In opposizione alla teoria aristotelica naturale, Las Casas e i teologi domenicani sostennero la dottrina di Tommaso d'Aquino, che propugnava la teoria dei diritti naturali in quanto all'aspirazione naturale dell'uomo alla felicità si sovrappone, senza annullarla, la beatitudine concessa dalla grazia divina, ammettendo l'esistenza di un diritto naturale fondato sulla ragione.

Tra il 1548 e il 1552 la continua opera di sensibilizzazione sulla questione delle Indie, che vede nel nostro religioso uno dei principali interpreti, riesce a ottenere una serie di Cedole reali in cui si raccomanda la messa in atto di tutte le *Leyes Nuevas* vigenti, senza eccezioni, e la nomina di autorità competenti per la loro attuazione. Questo fino al 1560, quando l'ascesa al trono di Filippo II pose fine a questo nuovo corso. In seguito alla proibizione del re Filippo II di trattare pubblicamente le questioni relative alle Indie, dal 1556 non diede più alle stampe i suoi numerosi manoscritti.

Nel 1566 scrisse l'ultimo *Memorial al Consejo de Indias* e morì a Madrid, nel convento di Atocha, all'età di 82 anni.

2. Gli scritti

Nei suoi testi, Las Casas ci presenta una puntuale descrizione delle qualità fisiche, morali e intellettuali degli *indios*, finalizzata alla difesa dell'umanità degli abitanti del nuovo mondo, contro la tesi della loro irrazionalità e bestialità avanzata da altri suoi contemporanei, soprattutto di cultura umanista. Celebri sono i dettagliati resoconti che egli diede delle vessazioni e delle atrocità compiute dai colonizzatori «cristiani».¹⁰

¹⁰ «Nell'Isola Spagnuola; la qual fu la prima, come dicessimo, dove entrarono Christiani, dando principio alle immense stragi, e disturtioni di queste genti; e la quale primamente distrussero, e disertarono; cominciando li Christiani à levar le mogli; & i figliuoli à gli Indiani per servirsene, & usar male di essi; e à mangiar le sostanze de i sudori, e delle fatiche loro; non contendendosi di quello, che gli Indiani davano loro spontaneamente, conforme alla facoltà, che ciascuno haveva, la quale è sempre poca; perché non sogliono tenere più di

I suoi scritti divennero un formidabile strumento di propaganda che i nemici della Spagna colonialista ebbero da quel momento in poi a disposizione. I resoconti di Las Casas rappresentano, naturalmente, un elemento cardinale della «legenda nera» sulle atrocità coloniali spagnole.¹¹

Nel 1542 l'imperatore Carlo V chiese al domenicano di redigere una sintesi dei memoriali che aveva presentato sulla situazione degli *indios*. L'opera venne pubblicata quello stesso anno, con il titolo *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ebbe subito grande risonanza e un'indubbia influenza sulla liberazione per legge degli *indios* decretata dall'imperatore con le *Leyes Nuevas* del 1542-1543. L'applicazione della nuova legislazione fu tuttavia resa difficile dalla resistenza dei *conquistadores*, che arrivarono a uccidere i messi del re che cercavano di farla rispettare. In ogni caso, la condizione degli indigeni nei territori dominati dagli spagnoli risultò diversa da quella dei vicini territori portoghesi, dove la schiavitù rimase pienamente in vigore.¹²

Las Casas fu autore anche della monumentale *Historia de las Indias*, a cui lavorò per molti anni, fino al 1561, ma che fu pubblicata (parzialmente) solo nel 1875. Dobbiamo infatti a lui opere fondamentali per comprendere quel periodo ricco di conflitti, sia che si tratti della cronaca (pensiamo solo ai diari di bordo di Cristoforo Colombo da lui trascritti), sia della storia (l'*Historia de las Indias*, la sua opera maggiore), dell'evangelizzazione (il *De unico vocationis modo*), della conoscenza degli usi e costumi dei popoli indigeni (l'*Apologética história*), delle questioni giuridiche (il *Tractado comprobatorio*), dei principi filosofici e teologici relativi alla natura umana degli *indios* (l'*Apologia*) e alla teoria del potere (il *De regia potestate*), fino all'opera più famosa di radicale e coraggiosa denuncia del terribile genocidio in atto nel Nuovo Mondo (la *Brevísima relación*).

quello, che serve al bisogno loro ordinario, & che accumulano con poca fatica; & quello, che basta à tre case, di dieci persone l'una, per un mese, un Cristiano se lo mangia, e lo distrugge in un giorno; & ad usare molti altri sforzi, violenze, e vessationi; cominciarono gl'Indiani ad accorgersi, che quegli huomini non doveano esser venuti dal Cielo», *Brevissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali conforme al suo vero originale spagnuolo già stampato in Siviglia di Bartolomeo dalle Case, o Casaus tradotta in italiano dall. eccell. sig. Giacomo Castellani già sotto nome di Francesco Bersabita*, II, p. 111b.

¹¹ Cf. R. IANNARONE, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios: i Domenicani*, ESD, Bologna 1992, pp. 122-125.

¹² Cf. MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 88-90.

È tuttavia possibile dividere le opere di Las Casas in tre grandi tipi: le opere di circostanza, lettere, *memoriales*, petizioni alle varie autorità dell'epoca in difesa dei diritti indigeni; gli otto trattati del 1552, gli unici pubblicati in vita dall'autore, fra i quali la *Brevísima relación*. Queste opere ebbero una grande influenza e un'ampia diffusione sia dentro che fuori la Spagna e fecero di Las Casas il responsabile della *Leyenda Negra*.¹³ C'è però un terzo tipo di opere che non furono date alle stampe e rimasero per secoli in forma di manoscritti con una circolazione limitata: sono i grandi trattati come il *De unico vocationis modo*, l'*História de las Indias*, l'*Apologética història*, l'*Apologia*, il *De Thesauris* e *Las Doce Dudas*. Ciò significa che Las Casas è stato per secoli, e lo è ancora oggi in grande parte, un autore sconosciuto, e che solo di recente, con la pubblicazione delle opere complete si può avere un'idea più precisa del suo pensiero.¹⁴

In tutti questi interventi egli agisce da protagonista, essendo l'unico che possa vantare un'ampia e intensa esperienza personale, come partecipe delle imprese dei *conquistadores* e lui stesso *encomendero*, e come convertito alla causa degli indigeni, conversione che lo porterà a una militanza permanente: e chiaramente un uomo di parte che si oppone con decisione a chi considera come avversari; è un uomo di azione che agisce sul campo, che propone e tenta nuove esperienze di evangelizzazione; è un uomo influente, molto ascoltato, temuto e rispettato nei luoghi di decisione le cui proposte avranno ripercussioni sulle misure legislative.¹⁵ Alcune sue opere circolarono rapidamente in tutto il vecchio e nuovo mondo e furono immediatamente oggetto di vivaci discussioni fra i suoi detrattori e ammiratori, polemiche che sono continuate per secoli e che, come si vedrà più avanti, ancora non si sono spente.

3. La dignità dell'uomo e i domenicani

Nel 1510 sbarca a Isla Española un piccolo gruppo di frati domenicani capeggiato da Pedro de Córdoba.¹⁶ Frate di notevole levatura, esercita una

¹³ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., pp. 144-147.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 166-168.

¹⁵ Cf. MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 88-90.

¹⁶ Ecco come Las Casas descrive i primi istanti di questo gruppetto di missionari: «Ricevuti da un buon cristiano della città, chiamato Pedro de Lumbreras, che diede loro una capanna in cui alloggiare, all'estremità di un cortile di sua proprietà, perché allora non

grande influenza su Las Casas, che lo ritiene una sorta di mentore spirituale.¹⁷ La comunità missionaria proviene dal convento di Santo Stefano di Salamanca, uno dei centri della riforma interna dell'ordine domenicano: ritorno alle fonti, mettendo l'accento sulla contemplazione e sulla povertà. Il loro intervento in favore degli *indios* diede inizio alla cosiddetta controversia delle Indie.¹⁸

Il carattere oppressivo e violento delle modalità di insediamento degli spagnoli in America provocò la reazione dei domenicani di Isla Española che, nella IV Domenica di Avvento, interrogarono le coscienze degli spagnoli al cospetto del Viceré Diego Colombo. Gli spagnoli non mancarono di far condannare la loro dottrina dal Re come scandalosa e sovversiva; l'episodio però, superando le stesse intenzioni dei domenicani, fece spostare il centro della controversia sui diritti degli indiani in America.¹⁹

La considerazione della «triste vita e della durissima prigionia subita dalle genti native dell'isola» porta i religiosi domenicani di Isla Española a «unire il diritto ai fatti», ossia li porta a unire la riflessione alla conoscenza della situazione, e a «confrontare questa oppressione con la legge di Cristo»;²⁰ su questa legge si basa il diritto di cui parla Las Casas ed essa dev'essere annunciata: «La legge di Cristo, non siamo forse obbligati a predicargliela, e a lavorare con grande impegno alla loro conversione?».²¹

c'erano case se non di paglia, e anguste. Lì dava loro da mangiare del pane fatto con farina di radici di manioca, che se viene mangiato senza carne o pesce è pane di ben poca sostanza», LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., II, c. 531, I L p. 33b.

¹⁷ Cf. E. RODRÍGUEZ DEMORIZI, *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*, Editora de Caribe, Santo Domingo 1971; R. BORJA, *Fray Pedro de Córdoba, O.P. 1481-1521*, UNSTA, Tucumán 1982, e soprattutto M.A. MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba (1482-1521)*, Instituto Pontificio Teológico, Madrid 1983.

¹⁸ Secondo Giménez Fernández, la politica religiosa di Ferdinando V aveva trasformato la Chiesa e i suoi rappresentanti nel corso del governo di Ovando e di Diego Colombo, in meri cappellani degli schiavisti, di cui tolleravano o imitavano gli abusi, come dimostrano le spartizioni degli *indios*, fra vescovi, dignitari, chierici e persino francescani conventuali, che a causa della distanza erano sfuggiti alla riforma di Cisneros (*Delegado*, 43). Cf. A. HUERGA, *La implantación de la Iglesia en el Nuevo Mundo*, Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce 1987, p. 230.

¹⁹ Cf. GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro*, cit., pp. 27-30.

²⁰ LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 3; II, p. 174a-b.

²¹ *Ivi*.

Per loro, però, legare il diritto ai fatti non sarà un'occupazione speculativa, ma un motivo per decidersi (dopo essersi «affidati a Dio») a «predicarlo pubblicamente dal pulpito e a dichiarare in quale stato si trovassero i nostri peccatori, padroni e oppressori di queste genti»; compiono, in tal modo, la loro funzione di predicatori. Las Casas aggiunge subito, con una punta di ironia, che è necessario avvertire quegli oppressori che morendo in quel peccato «dopo esser stati inumani e avari, vanno a riceverne il guiderdone»; egli fa notare il ruolo avuto in tale decisione da un antico conquistatore, Juan Garcés, che, pentito, dopo aver attraversato difficoltà personali si fece «fratello laico» dei domenicani. Di fronte allo stupore dei religiosi narrò «le esecrabili crudeltà» da lui e da altri perpetrate contro gli *indios*.²²

I domenicani, consci della gravità della questione²³, preparano e firmano tutti il sermone che frate Antón Montesino (così Bartolomé de Las Casas scrive il nome di questo frate), grande predicatore e «durissimo nel rimproverare i vizi»,²⁴ avrebbe dovuto pronunciare. La scelta cade sulla IV Domenica di Avvento, e come punto di partenza viene presa la frase di Giovanni Battista: «Io sono la voce di uno che grida nel deserto», sono invitati tutti i notabili dell'isola, fra cui l'Ammiraglio Diego Colombo.²⁵ Il contenuto del sermone ci è noto soltanto per la versione di Bartolomé de Las Casas, e sebbene questi vi abbia aggiunto decine di anni dopo qualcosa di suo, le linee fondamentali sono autentiche. Le reazioni provocate dal sermone, a noi note anche da altre fonti, lo dimostrano a sufficienza. Las Casas riferisce che, in sintonia con il relativo passo evangelico, il predicatore cominciò a parlare «della sterilità del deserto delle coscienze» dei presenti. Montesinos afferma dunque di essere la voce che grida in quell'ambiente desolato. Così Las Casas ricorda:

«Vi trovate tutti in peccato mortale, e in esso vivete e morirete, a causa della crudeltà e della tirannia che usate con queste genti innocenti. Dite un po': con che diritto e con quale giustizia tenete in così orribile asservimento questi *indios*? Con quale autorità avete fatto così detestabili guerre a questa gente che se ne stava mite e pacifica nelle sue terre, dove, con rovine e uccisioni

²² LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 3; II, pp. 174b -175a.

²³ *Ibid.*, II 174b, Las Casas li chiama «uomini di quelli spirituali, e molto amici di Dio».

²⁴ *Ibid.*, II, p. 175b.

²⁵ *Ibid.*, II, p. 175.

mai udite prima, ne avete distrutta una tale infinità? Come fate a tenerli così oppressi e spossati, senza dar loro da mangiare né curarne le malattie, a cui sono esposti fino a morire a causa dell'eccessivo lavoro che gli date da fare, o con cui li uccidete, per ricavare e accumulare ogni giorno oro? E come vi interessate che ci sia chi li istruisca nella dottrina e che conoscano il loro Dio e creatore, che siano battezzati e ascoltino messa, osservino le feste e le domeniche? Non sono uomini, questi? Non hanno anime razionali? Non siete tenuti ad amarli come amate voi stessi? Non lo capite, questo? Non lo sentite? Come potete starvene addormentati in un così profondo letargo? Siate certi che nello stato in cui vi trovate non potete salvarvi più dei mori o dei turchi, che mancano della fede in Gesù Cristo e non la vogliono».²⁶

In questo testo si trova già il germe di molti fra i grandi temi che per più di mezzo secolo saranno aspramente discussi. A provocare la reazione dei frati è prima di tutto l'oppressione dell'indio, di cui sono testimoni diretti e quotidiani: «orribile asservimento» che facendoli lavorare «per accumulare ogni giorno oro» li porta alla morte. Il tragico rapporto avarizia/morte compare già in questa denuncia iniziale. In secondo luogo, lo sfruttamento a morte (considerato equivalente all'assassinio) non fa altro che protrarre un'ingiustizia iniziale: «le detestabili guerre» mosse agli indios senza alcuna ragione. A ciò si aggiunge lo smascheramento del pretesto delle *encomiendas*: in chi opprime a tal punto i nativi di quelle terre non c'è alcuna preoccupazione per la loro vita cristiana. I frati, per bocca di Montesinos, si spingono ancora più lontano: a queste tre denunce si somma l'esposizione di quanto dà fondamento a un trattamento diverso. Gli *indios* sono persone, e di conseguenza ne hanno tutti i relativi diritti: «Non sono uomini, questi? Non hanno anime razionali?», domanda incisivamente il predicatore. Nella controversia che muove il primo passo con il sermone di Montesinos, la condizione umana degli abitanti delle Indie sarà un punto importante. A quest'ottica umanistica seguirà il ricordo di un'esigenza evangelica: «Non siete tenuti ad amarli come amate voi stessi?»; è una richiesta radicale, per un cristiano, che presuppone l'uguaglianza («come voi stessi») fra spagnoli e *indios* davanti a Dio, ma che va al di là dei doveri della giustizia così perfidamente violati, per collocare le cose sul terreno dell'amore che non conosce limiti né giuridici né filosofici.²⁷

²⁶ *Ivi.*

²⁷ Cf. F. CANTÙ, *Coscienza d'America: cronache di una memoria impossibile*, Edizioni Associate, Roma 1992, pp. 43-44.

Tale prospettiva evangelica ci sembra la chiave per comprendere il richiamo dei domenicani. In effetti, lo sviluppo delle elaborate dottrine giuridico-teologiche di Vitoria, Domingo de Soto e altri, basate sul pensiero di Tommaso d'Aquino, ha fatto sì che la presa di posizione dei missionari sia stata interpretata retrospettivamente alla luce del diritto delle genti, quando non del diritto naturale e delle sue implicazioni teologiche.

È il caso di V. Carro, autore di un'opera classica sui teologi giuristi del secolo XVI; egli costruisce l'esegesi del sermone partendo dalle pertinenti domande: «Non sono uomini, questi? Non hanno anime razionali?» e afferma, di conseguenza, che i frati indicano «fin da allora la direzione teologico-giuridica che darà vita a quanto vi è di più accorto nelle leggi delle Indie, e che teologi come Vitoria e Soto sviluppano e ampliano [...] Attraverso tali espressioni nasceranno le teorie teologico-giuridiche che difendono i diritti inerenti la personalità umana. Montesinos riflette esattamente la dottrina autentica, che affonda le radici nei principi di san Tommaso». ²⁸

Poco prima di riportare il testo del sermone di Montesinos, parlando del momento in cui i frati decidono di denunciare «le cose che gli spagnoli facevano agli *indios*», Las Casas anticipa alcune idee della predicazione; fa notare che davanti «alla turpitudine e all'enormità di una così inaudita ingiustizia» si dovrebbe dire: «Non sono uomini, questi? Non si devono osservare e adempiere nei loro confronti i precetti della carità e della giustizia?». ²⁹ Così J.M. Chacón y Calvo commenta proprio il passo del sermone riportato da Las Casas, affermando che «in quei momenti solenni, nell'umile dimora di alcuni arditi frati nasceva un diritto nuovo. Un diritto dalla radice profondamente teologica». ³⁰ Bartolomé de Las Casas commenta che il sermone produce sentimenti diversi, che vanno dalla sorpresa alla compunzione, ma aggiunge che non lascia «convertito nessuno, che io abbia udito». ³¹

²⁸ LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., II, p. 55. Si tratta, in effetti, di domenicani; ma durante la formazione di questi missionari san Tommaso d'Aquino non ebbe il peso che avrebbe acquistato in Spagna più tardi, in gran parte grazie all'insegnamento di Vitoria.

²⁹ *Ibid.*, III, can. 3; II, p. 174b.

³⁰ Cf. J.M. CHACÓN Y CALVO, *La experiencia del indio (un antecedente a las doctrinas de Vitoria)*, La Rafa, Madrid 1934.

³¹ LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 4; II, p. 176b.

Montesinos scende dal pulpito a testa alta, fra i mormorii degli astanti, che quasi non lasciarono concludere la messa. Il senso dell'omelia era stato però chiaramente inteso, e lo dimostrano le reazioni del Secondo Ammiraglio e di altri ufficiali del Re, che si riuniscono a casa del primo, dove decidono di «andare a rimproverare e spaventare il predicatore e gli altri, se non lo punivano come individuo scandaloso e seminatore di una dottrina nuova, mai sentita prima, che condanna tutti e che parla contro il Re e contro il suo dominio in queste Indie, affermando che non si possono tenere al proprio servizio gli *indios*». ³² Anche Ferdinando V interpreterà come un ostacolo ai suoi diritti l'intervento del frate, propugnatore di idee nuove, inaudite. Pedro de Córdoba affronta tranquillamente, e ben poco spaventato, coloro che facevano rimostranze reclamando la presenza di fra Antón; di fronte alla richiesta di ritrattare per aver «predicato una cosa così nuova», Córdoba risponde che il sermone appartiene all'intera comunità; il superiore dei domenicani acconsente a chiamare Montesinos che precisa il significato del controverso sermone, dicendo che loro, i frati dopo una matura decisione «avevano deciso che si predicasse la verità evangelica, cosa necessaria alla salvezza di tutti gli spagnoli e gli *indios* dell'isola, che vedevano morire ogni giorno, senza che di loro ci si curasse più che delle bestie dei campi». ³³

Las Casas ha sempre ritenuto che, dopo il sermone di Montesinos, nelle Indie non vi fosse ignoranza invincibile dell'ingiustizia con cui si era agito; lo dice molto chiaramente nella sua ultima opera: «Almeno dall'anno millecinquecentodieci fino a questo millecinquecentosessanta quattro (in cui per grazia di Dio ora ci troviamo) non c'è stato né tantomeno c'è ora nelle Indie chi sia stato in buona fede». ³⁴

I missionari insisteranno in quella che i notabili di Isla Española chiamano «dottrina nuova», e lo faranno malgrado costoro chiedano una ritrattazione «per soddisfare il popolo, che era stato ed era grandemente scandalizzato». ³⁵ Las Casas commenta ironicamente che nel sermone dei domenicani «non c'era altra novità se non l'affermazione che uccidere que-

³² *Ibid.*, II, p.177.

³³ *Ivi.*

³⁴ *Tratado de las doce dudas, 1564*, in LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., V p. 498b.

³⁵ LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., II 178a.

sta gente è un peccato maggiore dell'uccidere cimici». ³⁶ Ecco ciò che aveva scandalizzato il «popolo».

La domenica successiva, tra l'attesa generale, Montesinos sale nuovamente sul pulpito e ripete le stesse idee, ignorando la ritrattazione richiesta; rafforza «con maggiori ragioni e autorità la sua affermazione riguardo al tenere ingiustamente e tirannicamente oppresse da lavori forzati quelle genti»; il predicatore ricorda che in questo stato non è possibile salvarsi, minacciando inoltre di non ammetterli alla confessione se persistono nel loco atteggiamento. ³⁷ Con ciò i domenicani provocano un nuovo rifiuto da parte dei notabili dell'isola; questa volta, però, la querela non sarà presentata al Superiore religioso locale, ma attraverserà rapidamente l'oceano prima che gli stessi frati spieghino la loro posizione ai superiori. ³⁸

Ecco che i frati vengono accusati in Spagna, da dove giungono le reprimende del Re e dello stesso Superiore religioso: nel gesto dei missionari, tutti costoro vedono una messa in questione dell'autorità e dei diritti della corona sulle Indie, come anche dei privilegi di *encomenderos* e funzionari. Si tratta di un pericoloso e inatteso germe eversivo, che avrebbe potuto imprimere una sterzata all'ordine sociale che inizia a stabilirsi e che, di conseguenza, è necessario neutralizzare. ³⁹

In un editto reale del 20 marzo 1512, in risposta a Diego Colombo, Ferdinando V tratta della presenza a Cuba di Diego Velázquez (prima menzione dell'isola nei documenti ufficiali) e si riferisce all'intervento di Montesinos:

«Ho visto anche il sermone che mi dite tenuto da un frate domenicano chiamato Fr. Antón de Montesinos, e mi ha molto meravigliato, moltissimo, che dica ciò che dice, perché per dirlo non ha alcun valido fondamento di teologia, di canoni, né di leggi, a dei iurisperiti, e così vedo anch'io».

³⁶ *Ibid.*, III, c. 3; II, p. 175; III, c. 50; II, p. 316a.

³⁷ Cf. LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 5; II 178.

³⁸ In *Doce dudas* lo stesso Las Casas descrive così i fatti: «Perché dall'anno dieci (1510) in cui approdarono a La Española i frati di San Domenico, persone ritenute sante, prudenti e assai dotte, vedendo quel che succedeva, l'oppressione e la rovina degli *indios*, e saputo quanto aveva subito la grande moltitudine di gente di cui era popolata l'isola e le poche restanti, già nell'anno undici denunciarono molto apertamente e coraggiosamente il fatto come esecrando, condannando l'intero accaduto e quanto si faceva come tirannico e abominevole. Ne giunge notizia in Spagna, e i religiosi continuano sulla strada della loro verità» (LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., f 170v), in GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro*, cit., p. 56.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 57.

E in seguito ricorda i diritti della corona, e quanto sia validamente fondata teologicamente e canonicamente la funzione di servi che gli *indios* svolgono per i cristiani, e quindi il travimento dei missionari nel mettere in discussione tali diritti. Per far ciò si basa sulla «grazia e donazione di tutte le isole e le terre ferme fattaci dal nostro Santo Padre Alessandro VI». Non può che causare sorpresa e rifiuto, dunque, che i frati stabiliscano, come condizione per assolvere gli *encomenderos* in confessione, che siano liberati gli *indios*. Un rifiuto di assolvere in confessione chi non agisce secondo elementari esigenze di giustizia sarà un mezzo più tardi consigliato da Las Casas nel suo celebre *Avisos y reglas para confesores*, l'unico libro che nel corso della sua vita sarà sequestrato dalle autorità politiche spagnole.⁴⁰

Ferdinando V è inquieto per le ripercussioni della predica dei domenicani, e giudica profondamente sconveniente che gli *indios* «credano che le cose stiano così, come costoro dicono». Il Re sa che tale parere è riferibile a tutto il gruppo di frati e non a una sola persona, e lo ritiene, assieme al Consiglio, «una cosa di così grande novità e così priva di fondamento» da meritare una punizione esemplare. Com'è noto, per una mentalità conservatrice (che cerca cioè di mantenere le cose come stanno) l'aggettivo «nuovo» e sempre sinonimo di «falso». ⁴¹ Di conseguenza, le parole dei domenicani si possono spiegare soltanto «perché non sono informati su nessuna delle cause che hanno mosso me e la Regina a ordinare la ripartizione degli *indios*». In effetti, come abbiamo ricordato, l'*encomienda* era legale dal 1503. L'ignoranza dei missionari riguarda anche «il nostro diritto su queste isole, e più ancora [...] le giustificazioni esistenti perché questi *indios* non soltanto prestino servizio come fanno, ma siano tenuti in maggiore servitù». Altri diritti legittimerebbero persino una maggiore servitù, che per la benignità del Re non viene esercitata. Per questo egli ordina che i frati siano ammoniti affinché «né loro né altri frati del loro ordine parlino su questa materia né su altre simili, né dal pulpito né fuori di esso, né in pubblico né in segreto».

Essi possono toccare nuovamente l'argomento solo per ritrattare quanto detto; nel caso persistano nel loro atteggiamento, e malgrado «la grande

⁴⁰ Cf. G. GUTIÉRREZ, *I Diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Massimo, Roma 1988, p. 379.

⁴¹ Anche Sepúlveda definirà «dottrina nuova» il rifiuto della forza, da parte di Las Casas, nella predicazione del Vangelo agli *indios* (*Aquí se contiene*, 1552, V, p. 314b).

devozione verso quest'Ordine» da parte del re, si ordina di «inviarli qui dal loro superiore, per essere puniti, con qualsiasi nave». Bisogna farlo in fretta, «perché ogni ora di più che costoro restino sull'isola con questa loro dannata opinione, faranno molto danno a tutte le cose di laggiù». ⁴²

Nel 1514 venne redatto il *Requerimiento* ad opera del Giurista regio Palacios Rubias: si trattava di un'ingiunzione rivolta agli indigeni affinché accettassero pacificamente la sovranità spagnola e la religione cattolica, giustificando l'asservimento degli *indios* per praticare conversioni forzate. Un documento che i conquistatori dovevano leggere nei villaggi appena conquistati e iniziava con la storia della creazione del mondo e del Pontefice che ne assumeva il potere spirituale in nome di Cristo: chi non lo accettava violava il volere divino e ne avrebbe subito le conseguenze. ⁴³

Pedro de Córdoba, che giunge in Spagna poco dopo l'emanazione delle leggi di Burgos, non sembra aver conservato un buon ricordo delle pratiche e dei tentativi svolti a corte; quando nel 1515 il chierico Las Casas sta per partire per la prima volta verso la Spagna per andare «a cercare un rimedio generale alla sorte di questi sventurati, che così vediamo morire», come disse all'amico Renteria. ⁴⁴ Córdoba ammonisce lucidamente, e non senza un certo scetticismo, il viaggiatore entusiasta: «Padre, voi non perderete le vostre fatiche, che Dio ne terrà buon conto, ma siate certo che finché

⁴² Cf. S. GILETTI BENSO, *La conquista di un testo «Il Requerimiento»*, Bulzoni, Roma 1989, pp. 40-42.

⁴³ «Dio creò il cielo e la terra, un uomo e una donna di cui noi siamo figli, sebbene dispersi per necessità. Dio affidò la cura di tutti questi popoli a san Pietro affinché governasse da Roma tutte le nazioni, cristiane o more che fossero, giudee o pagane. Dopo di lui e per sempre questo ruolo è stato assegnato ai Papi. Uno di questi Pontefici ha fatto dono delle isole e dell'oceano ai Re cattolici della Castiglia. Così Sua Maestà il Re è padrone di queste isole e di queste terre in virtù di suddetta donazione. Di conseguenza, bisogna accettare senza resistenza la santa fede, riconoscere la Chiesa come signora del mondo e dell'universo, e il Papa, nel nome di Dio, e Sua Maestà come Re delle isole e della terra in virtù della donazione, e consentire ad ascoltare e seguire ciò che i ministri di Dio vi predicheranno. Se voi accettate, Sua Maestà e io stesso in suo nome vi accoglieremo con amore e affetto e lasceremo voi, le vostre donne e i vostri figli liberi e senza asservimento; altrimenti avrete la guerra e sarete assoggettati al giogo e all'obbedienza della Chiesa e di Sua Maestà ed io prenderò le vostre donne e i vostri bambini e ne farò delle schiavi, confischerò i vostri beni e vi perseguirò come vassalli ribelli. Io proclamo che i morti e il male che ne conseguiranno saranno imputabili al vostro errore e non a quello di Sua Maestà, o al nostro, o a quello di coloro che sono venuti con me», dal *Requerimiento*, cit. in G. CHALIAND, *Vincitori e vinti. La conquista spagnola dell'America*, SEI, Torino 1992, p. 128.

⁴⁴ LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 80; II 360.

il Re sarà vivo non potrete far nulla di quanto desiderate e desideriamo». Bartolomé narra di esser stato impressionato da queste parole, ma di non essersi scoraggiato nel suo proposito e di aver chiesto a fra Pedro di raccomandarlo e di farlo sempre raccomandare a Dio.⁴⁵ Tale bilancio, da parte di Córdoba, del poco che si sarebbe potuto fare sotto il regno di Ferdinando V⁴⁶, dev'essere il motivo per cui egli declinò un'offerta del Re di assumersi responsabilità relative alle Indie.⁴⁷

Re Ferdinando sostiene, pertanto, pienamente la reazione di Colombo, di Pasamonte e dei notabili di Isla Española, e li incarica inoltre dell'adempimento delle sue disposizioni. Nella stessa lettera a Colombo, il Re dice di aver chiamato, per lagnarsi del comportamento dei religiosi, il Provinciale dei domenicani. Questi, Alonso de Loaysa, si mostra sensibile alla sua ammonizione, e censura anche lui i fatti di Isla Española. Ci è giunto il testo di tre lettere indirizzate ai suoi frati dalle quali emerge il contrasto fra il loro contenuto e l'ispirazione evangelica del sermone di Montesinos, e il comportamento di Pedro de Córdoba. Alonso de Loaysa, sorpreso dal problema senza una reale cognizione di quanto accade nelle Indie, fa sua la posizione del Governatore e del Re. Nella prima lettera a Pedro de Córdoba sostiene che la predicazione sui temi da loro affrontati crea «un ostacolo al conseguimento del fine desiderato, per il quale vi assumeste il compito così grande di recarvi in questi luoghi, che è la conversione degli infedeli alla fede di Gesù Cristo». In altre parole, la denuncia della situazione di sfruttamento degli *indios* e la messa in dubbio del diritto di opprimere non hanno niente a che vedere con la salvezza in Gesù Cristo; anzi, le vanno contro.

È la prima volta, e certamente non l'ultima, che nelle Indie si afferma ciò, e non parliamo soltanto del secolo XVI. Se qualcosa definisce l'atteggiamento dei difensori degli *indios* è esattamente il pensiero opposto: la salvezza portata e proclamata dal Signore ha necessariamente delle ripercussioni nella storia. Ordina, di conseguenza, che non permetta più di predicare in materia.⁴⁸ Sono stati però proprio i domenicani, che nelle Indie ci vivono, ad accorgersi che predicare la salvezza presuppone esigere la pratica

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, III, c. 83; II, p. 366b.

⁴⁶ Las Casas l'attribuisce in larga misura al potere di Fonseca, vescovo di Burgos, e di Lope Conchillos, presso la corte. Cf. LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., I, p. 61.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, III, c. 17; II, p. 212.

⁴⁸ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., pp.137-142.

della giustizia. Soprattutto, cominciando da ciò che oggi a volte è definito il rovescio della missione, hanno capito di dover procurare la conversione non soltanto degli infedeli, ma anche dei cristiani stessi. Più tardi Las Casas svilupperà tutta la portata di questa intuizione. Ma i domenicani persistono a mantenere la loro posizione, conservando chiaro lo scopo che li aveva portati nelle Indie: annunciare la salvezza totale in Cristo.

Alcuni giorni dopo il Provinciale ritorna sull'argomento, dichiara «scandalose» le dottrine dei suoi confratelli e si allarma perché «se dovessero avere effetto, non resterebbe là alcun cristiano». La predicazione ha ripercussioni in Spagna; per questo, dice loro «dove pensate di far bene arredate danno, qua e là, e qui non ce ne giunge alcun profitto»; la denuncia delle ingiustizie non giova a nessuno; di conseguenza, avverte che «non sarà data licenza ad alcun frate di recarsi laggiù, fino a quando il signor Governatore non avrà scritto che avete fatto ammenda di questo scandalo che qui ha avuto tanta risonanza».⁴⁹ L'ultima affermazione prova che la questione di Isla Española venne valutata dalla corona in tutta la sua portata, e rivela anche la pressione esercitata sull'ordine domenicano per ottenere una ritrattazione dagli scomodi frati di Pedro de Córdoba.

In un terzo testo, Alonso de Loaysa torna sulla questione, decidendosi questa volta a dare fondamento teologico alla sua posizione in una lettera diretta all'intero gruppo dei frati, non soltanto a Pedro de Córdoba. Inizia col dir loro che «a causa della vostra predicazione l'India intera sta per ribellarsi, e né noi né alcun cristiano può entrarvi». Questo pericolo di ribellione poteva venire soltanto dagli stessi *indios*: il timore era che nel loro caso la voce di Montesinos non gridasse nel deserto, come accadeva invece con gli spagnoli. I domenicani darebbero quindi origine a una difficile situazione, causando «danno alla nostra religione».

Svariate volte, nel corso del secolo XVI si farà appello all'argomento per cui se si mettesse in pratica quanto richiedono i difensori dei poveri e degli oppressi, non resterebbe nelle Indie nessun europeo: non vi sarebbe nessuno a lavorare per gli stranieri, e di conseguenza questi avrebbero scarso interesse a restare in quelle terre.

L'argomento verrà usato, ad esempio, per ottenere la revoca delle *Leyes Nuevas* emanate nel 1542. Davanti a queste argomentazioni Las Casas risponde sempre, imperturbabile, che il fine non giustifica i mezzi. Il

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 155-159.

Provinciale compì allora un'incursione teologica; non comprende come mai i frati abbiano assunto un comportamento così ardito, se non spiegandoselo come un risultato del peccato introdotto da Satana nella storia con la seduzione di Adamo. I suoi confratelli sembrano caduti in tale schiavitù; in effetti, è chiaro per tutti che «queste isole sono state acquisite da sua Altezza *jure belli*, e che sua Santità ne ha fatto donazione al Re nostro Signore, per cui c'è qualche motivo e ragione di asservimento».

Ecco che all'argomento sfoderato dal Re nella sua lettera a Colombo, fondato sulla donazione pontificia, Loaysa aggiunge il diritto di guerra. Entrambe le motivazioni giustificano l'asservimento degli *indios*, imprudentemente messa in dubbio dai domenicani. Ma la verità è che se in questo affare vi è qualcuno male informato, questi è proprio il Provinciale, perché, all'arrivo degli spagnoli nelle isole, per approvare la dominazione e la schiavitù degli *indios*, non potevano seriamente addurre i principi della vecchia dottrina della guerra giusta neppure i più favorevoli alla loro dominazione.⁵⁰

Le ripercussioni politiche degli avvenimenti continuano a preoccupare Loaysa perciò egli afferma che anche se tali ragioni teologiche non sembrano loro sufficienti, essi non devono tornare a predicare sulla questione senza consultarsi «prima qui con i membri del Consiglio di sua Altezza e del consiglio del suo Governatore laggiù presente, e su decisione di tutti, dire ciò che per tutti è maggiormente pacifico e utile». In più ordina loro, a pena di incorrere nel peccato grave e nella scomunica (niente di meno), che «nessuno osi più predicare in materia».

È ciò che Las Casas, come molti altri vescovi e missionari delle Indie, non accettano: essi tengono invece ben alte le esigenze evangeliche, e la loro testimonianza prova come giustificare tale atteggiamento di sottomissione al potere politico, richiamandosi alle usanze dell'epoca, sia nettamente insufficiente⁵¹. Di fatto, non si sbagliarono né Diego Colombo, né Ferdinando

⁵⁰ Cf. A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Studio domenicano, Roma 2003, pp. 40-42.

⁵¹ Las Casas presenta così, in maniera degna di fede, le lamentele dei grandi di La Española e le reazioni provocate nella metropoli: «Queste lettere, giunte alla corte, l'hanno messa tutta a soqquadro; il Re ha scritto e mandato a chiamare il Provinciale di Castiglia, prelado di coloro che si trovavano qui [...] lamentandosi dei frati qua inviati, che l'avevano servito assai male nel predicare contro il suo stato, con grande scompiglio e scandalo della terra intera; che quindi vi ponga rimedio, altrimenti l'avrebbe fatto lui». E, proseguendo, commenta: «Vedete

V, né il Provinciale. Il grido di Isla Española non metteva in discussione soltanto il modo in cui erano trattati gli *indios*: tutto ciò andava a toccare i pretesi fondamenti e la radicale ingiustizia della guerra e dello stesso sistema oppressivo.⁵² Malgrado queste reazioni, il gruppo di frati domenicani guidato da Pedro de Córdoba continuò la lotta in difesa dell'indio⁵³ e, oltre a proseguirla, l'approfondirà.

4. La distruzione delle Indie

Montesinos aveva delineato una critica alle cause economiche, sociali e religiose dell'oppressione subita dagli *indios*; mettere in dubbio l'asservimento, così come la giustificazione legale e cristiana che se ne dà, è un compito importante, ma necessario e urgente, e anche squalificare il sistema sociale che viene a instaurarsi. Insoddisfatti dalle leggi di Burgos, alla cui emanazione avevano contribuito, e da altre misure prese dalla corona, i domenicani saranno al riguardo sempre più espliciti.

Ad esempio, nella lettera al Re Carlo datata 28 maggio 1517, alludendo a Las Casas e ai colloqui avuti in Spagna col Re Ferdinando V, Pedro de Córdoba scrive: «...e tornò qui con quel provvedimento, del quale né lui né noi siamo soddisfatti»;⁵⁴ in diversi testi i missionari mostrano come dopo il sermone di Montesinos nelle Indie non sia cambiato niente; le leggi di Burgos conferiscono piuttosto nuova legittimità all'oppressione subita dagli *indios*.

D'altra parte, la riforma affidata ai padri di San Girolamo dal Cardinale Cisneros si era rivelata un fiasco; missionari domenicani e francescani che lavorano a Isla Española scrivono a Cisneros e ad Adriano di Utrecht a proposito degli *indios* che, sottoposti a un lavoro oppressivo, «dopo l'arrivo

qui com'è facile ingannare i Re, e quanto infelici divengono i regni a causa delle informazioni dei malvagi, e come la verità viene oppressa e sepolta perché non abbia né eco né respiro», LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., I, c. 3; II 178-179.

⁵² Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., pp. 98-99.

⁵³ All'inizio della lettera, scritta da Pedro de Córdoba ma firmata da tutti i domenicani di La Española, si legge: «Le reverenze Vostre mi hanno ordinato di esprimere il parere, mio e del Padri di questa Casa, sull'affare degli *indios*; sebbene al riguardo abbiamo parlato molte volte prima d'ora, e non sarebbe quindi necessaria dare un'altra volta il parere *nihilominus*, per adempiere a quanto le Reverenze vostre ordinano, ho deciso di scrivere qui, in due parole, ciò che tutti sentiamo», *Carta al rey* XI, 211-212.

⁵⁴ *Carta al rey*, I, XI, cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., p. 221.

dei padri di San Girolamo (geronimiti), muoiono come prima e ancora più in fretta».⁵⁵

Un anno più tardi, scoraggiato, Pedro de Córdoba scrive ad Antón Montesinos, allora nella metropoli: «In queste terre le cose vanno come potrete pensare dalle lettere che vi ho scritto, cosicché oggi sono assai scontento (pregate Dio che vi ponga rimedio, Lui che può)»⁵⁶. I frati attaccano senza mezzi termini il regime dell'*encomienda*, ritenendolo «contrario alla legge divina, naturale e umana». Secondo loro ciò è dimostrabile in vari modi, ma sembra loro che la miglior prova, più che i ragionamenti, sia un fatto di massa:

«Tutti questi *indios* sono stati distrutti nell'anima e nel corpo, e nella loro posterità, e nella terra, devastata e bruciata: in questo modo essi non possono né essere cristiani né vivere».⁵⁷

Ecco un punto di partenza per discutere in favore dell'indio che troviamo spesso in Bartolomé de Las Casas, e che ricorre di frequente in tutti coloro che si pongono nella prospettiva dell'oppresso: il fatto della morte prematura e ingiusta del povero nega il suo diritto alla vita. Anche il vocabolario è significativo, e Las Casas lo farà suo: si tratta della distruzione di persone.⁵⁸ La denuncia si colloca a un livello fondamentale, quello della vita e della morte concrete, che strappa la maschera a ogni disquisizione ideologica, desiderosa di nascondere la cruda realtà di un sistema economico e sociale fondato sulla distruzione e sulla morte, lenta o violenta, degli oppressi.⁵⁹ I francescani di Isla Española si uniranno ai domenicani nel denunciare che i cristiani

«arrivano in queste terre come lupi rabbiosi fra agnelli mansueti; ed era gente, quella che dalla Castiglia venne a ciò, senza timor di Dio, ma con grande e rabbiosa voglia di denaro e piena di alme sudice passioni; cominciarono a

⁵⁵ Cf. GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro*, cit. p. 56.

⁵⁶ Cf. *Lettera del 26 settembre 1517*, edita in V. RUARO, *Una carta de Fray Pedro de Córdoba*, tr. in *ibid.*

⁵⁷ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, p. 212.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 123-124.

⁵⁹ Così Pedro de Córdoba descrive le deleterie conseguenze (suicidi, aborti, infanticidi) dello sfruttamento degli *indios*: «A causa di questi mali e del duro lavoro, gli *indios* stessi sceglievano, e hanno scelto, di uccidersi, e scegliendo ciò essi sono liberi e non schiavi, né alcuno può renderli tali», *Carta al rey*, IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., pp. 218-219.

devastare e distruggere le terre in tanti e tanti modi che non c'è lingua, non diciamo penna, che basti a narrarli. La gente che si è potuta contare, circa un milione e centomila persone, è stata tutta distrutta e dispersa, così che oggi fra piccoli e grandi, vecchi e giovani, sani e malati non vi sono dodicimila anime»⁶⁰.

I missionari illustrano tale affermazione con un lungo e spaventoso elenco di casi «fra gli infiniti che si potrebbero narrare».⁶¹ E concludono affermando che la distruzione di Isla Española è tale che le poche migliaia di *indios* che rimangono sull'isola «hanno più l'aspetto di morti dipinti che di uomini vivi».⁶² Se non si fa qualcosa subito, non sarà possibile evitare questo male imminente: che siano distrutti del tutto.⁶³

Non ci sono alternative. In effetti, chi detiene gli *indios* in *encomienda* «ha molta cura e diligenza nel far loro estrarre oro, e compiere altri lavori, lavorando tutto il giorno [...] di solito considerandoli molto meno che bestie, poiché queste di solito vengono curate, quelli no».⁶⁴ Trattati peggio degli animali: questo fa sì che Pedro de Córdoba dica al Re che i cristiani hanno creato una situazione «lacrimevole»,⁶⁵ e più che a popolare queste terre sono venuti «a spopolarle».⁶⁶ La distruzione nelle Indie è tale che «neppure faraone e gli egiziani commisero tanta crudeltà»,⁶⁷ quando

⁶⁰ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, p. 212.

⁶¹ *Ivi.*

⁶² *Ivi.*

⁶³ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, *Carta de franciscanos*, p. 212. La controprova in un'altra lettera: «Dove sono, Reverendissimi signori, le innumerevoli popolazioni che in essa furono scoperte, e che gli scopritori paragonarono per il loro numero all'erba del prato? Di tutti loro, nell'isola non restano che dieci o dodicimila fra uomini e donne; e questi, macilenti e debilitati, e, per così dire, in agonia».

⁶⁴ *Carta al rey*, I, XI, 218. Ecco come Guamón Poma narra quanto accadde nel momento in cui Balboa scopre il Mare del Sud: «Con questa notizia la terra si sconvolse ancor di più. Ché se la Regina li lasciasse venire, mi sembra che, con una notizia così splendida, tutta la Castiglia verrebbe, desiderosa di oro e argento, ché la gente andava tutta vestita di oro e argento, e il suolo che calpestavano era tutto oro e argento massiccio, ammuccchiavano oro e argento come sassi». E cent'anni dopo i frati missionari, descrive la situazione di morte sperimentata dall'antico Tawantinsuyu: «Dura ancor oggi quel desiderio di oro e argento, parte di questo regno e già spopolato dei villaggi dei poveri *indios*, per colpa dell'oro e dell'argento» (IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, *Carta de franciscanos*, p. 372).

⁶⁵ GUTIÉRREZ, *Dio o l'oro*, cit., p. 81.

⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁷ *Ivi.*

si tratta della comprensione teologica della spoliazione e dell'oppressione del povero, il riferimento al paradigma biblico dell'oppressione in Egitto è classico.

Di conseguenza, i domenicani chiedono la liberazione degli *indios*: «Ci sembra pertanto che debbano essere strappati dalle mani dei cristiani e rimessi in libertà». ⁶⁸ Ecco l'unico rimedio. I missionari non sono in condizione di proporre i mezzi concreti per conseguirlo, ma sono convinti che sia necessario impegnarsi perché gli *indios* «non scompaiano». ⁶⁹ Per ciò sono chiari nell'affermare che se di fronte allo sfruttamento di cui sono oggetto nelle anime, non è possibile prendere le misure appropriate, è meglio che gli *indios* tornino alla condizione primitiva. E questo per due ragioni:

– la prima: «Perché anche se non guadagnano nulla per l'anima, almeno ci guadagnano nella vita e nel moltiplicarsi nel tempo, che è sempre meglio che perdere tutto». ⁷⁰ Si tratta di una proposizione ardita, che Bartolomé de Las Casas riprenderà più tardi, ed equivale a dire che vale di più la libertà e la salute fisica degli infedeli piuttosto che farne dei cristiani prigionieri e destinati alla morte;

– la seconda ragione posta dai domenicani non è meno significativa: «È un male minore che gli *indios* stiano nelle loro terre così come se ne stanno, piuttosto che il nome di Cristo sia bestemmiato come avviene fra gli infedeli». ⁷¹ È una prospettiva che segnerà il pensiero di Las Casas. La motivazione appare più “religiosa” di quella addotta in primo luogo, ma non è meno gravida di conseguenze immediate, poiché bestemmiano il nome di Cristo anche coloro che sfruttano gli *indios* fino alla morte. Per di più, li scandalizzano «con i cattivi esempi che hanno dato, di lussurie, violenze, bestemmie, svariate crudeltà». ⁷²

Come Las Casas inizia a fare in quegli stessi anni, i domenicani mettono a nudo la realtà dell'*encomienda*: «Perché i cristiani li hanno ripartiti fra di sé dicendo che è per insegnar loro le cose della fede, ma in realtà non gliel'anno insegnate. ⁷³ Inoltrè, difficilmente l'*encomendero* può istruire nella fede cristiana gli *indios* che gli sono affidati, perché «come potrebbe

⁶⁸ *Ivi.*

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, p. 212.

⁷¹ *Ibid.*, p. 214.

⁷² Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta al rey*, p. 218.

⁷³ *Carta al rey*, p. 217.

insegnare la fede all'infedele chi non la conosce per sé, e – quel che è peggio – non la pratica?». ⁷⁴

Poiché i beni acquisiti dagli *encomenderos* sono il risultato di un regime ingiusto e oppressivo fondato sul lavoro degli *indios*, moralmente parlando si tratta di un esproprio, di un furto. I domenicani applicano allora un principio tradizionale della teologia sacramentale: la restituzione di quanto preso ingiustamente se si vuole ricevere l'assoluzione per la colpa commessa. Così scrive Pedro de Córdoba:

«Nei giorni scorsi abbiamo predicato legalmente contro di essi, dichiarando loro il deplorabile stato in cui vivono e l'obbligo non solo di restituire i beni temporali acquisiti in questa maniera, ma anche di risarcire i danni in tal modo arrecati». ⁷⁵

Si tratta di una sottile osservazione che mostra come la restituzione non si limiti a quanto rubato materialmente, ma che la si esige anche per il danno provocato alle persone nella dimensione morale e spirituale della loro vita. La seconda misura proposta dai frati, se adottata, avrebbe radicalmente trasformato la situazione delle Indie. Poco convinti, dopo l'esperienza di quanto stabilito a Burgos, che nuove leggi o disposizioni possano cambiare le cose, essi ritengono sia meglio andare alla radice dei mali di queste terre: ecco perché è necessario «sbarrare il passo ai cristiani che si recano nelle Isole e nella Terra Ferma, perché sono un fuoco che brucia tutto; anzi, se si potesse, fare in modo di inviare solo predicatori affinché venga una buona volta introdotta in essi la fede». Sarà sufficiente questo, solo predicatori, perché il Re assolva l'obbligo impostogli dal Papa nel conferirgli «titolo e signoria su queste terre». ⁷⁶

Solo predicatori: dopo dure esperienze, Las Casas tornerà sulla proposta. I domenicani ribadiscono ostinatamente l'uguaglianza di tutti gli esseri umani, affermazione già presente nel sermone di Montesinos. Ecco ciò che implica il comando evangelico di «amare il prossimo come se stessi»; più tardi Pedro de Córdoba approfondirà il fondamento biblico di tale

⁷⁴ *Ivi.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 220. Il tema della restituzione compare anche nella *Carta de los dominicos* (p. 213). Il motivo, d'altra parte, è espresso con grande forza nella Carta latina: «Tutto ciò che qui un qualunque cristiano possiede o abbia acquisito, è uscito dalle intime forme di sudore e dal sangue degli *indios*» (p. 261).

⁷⁶ Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta de los dominicos*, pp. 213-214.

affermazione nella sua *Doctrina Cristiana*, libro scritto in una prospettiva catechistica rivolta agli *indios*,⁷⁷ in cui si dice: «E badate bene che il Signore ci ha inviati a voi per farvi comprendere chi è il vero Dio, ed anche perché sappiate per qual fine Dio vi ha creati, voi come noi». L'uguaglianza di natura fra gli esseri umani deriva dal fatto che Dio volle che discendessimo tutti «da un padre e da una madre, che furono Adamo ed Eva».⁷⁸

I domenicani aggiungono a quanto sino ad ora rilevato un terzo suggerimento, prevalentemente procedurale, che però potrebbe essere carico di conseguenze: la situazione nelle Indie è tale da far loro ritenere che il Papa debba esser messo al corrente di quanto vi accade. È importante trovare il modo

«in cui il Sommo Pontefice possa essere informato di tutto ciò che è accaduto in queste Isole sin da quando vennero prese. Viste la complessità e la vastità dell'informazione da fornire, ritengono che non sarà sufficiente per iscritto, ma vi sarà bisogno di una o due persone che abbiano lunga esperienza delle cose di qui e le conoscano molto bene, affinché informino a viva voce sua Santità e rispondano alle domande che sua Santità possa fare in materia».⁷⁹

Si tratta però di una proposta azzardata, poiché secondo la mentalità dell'epoca i cittadini di un paese possono rivolgersi al Papa soltanto attraverso i propri Re o Principi. I domenicani sembrano chiedere un contatto diretto. Essi lo suggeriscono, altri più tardi lo faranno, attraverso fra Bernardo Mìnaya, che porterà a Paolo III svariati documenti, tra i quali – secondo H. Parish –, il manoscritto del primo libro di Las Casas: *De unico modo*.⁸⁰ E al termine della sua vita Las Casas compirà un gesto simile, rivolgendosi direttamente a Pio V.⁸¹

Con le sue informazioni Pedro de Córdoba non teme di «gravare come si diceva all'epoca la coscienza del Re»: e questi in precedenza non era informato, o aveva ricevuto dati falsi, adesso sa cosa succede nelle Antille, e di conseguenza deve cominciare ad agire:

«Poiché la coscienza di vostra Altezza non è in buona fede, se dopo aver conosciuto tanti mali (anche se qui la maggior parte di essi non s'è potuta

⁷⁷ Cf. MAHN LOT, *Bartolomeo de Las Casas*, cit., pp. 28-29.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 29.

⁷⁹ *Ivi.*

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 81-82.

⁸¹ Cf. LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., V, 541b-542.

narrare) non pone il massimo impegno perché si salvi questa misera gente, con l'esser messa in libertà, mentre i cattivi cristiani vassalli di vostra Altezza vengono conosciuti e considerati per quello che sono stati». ⁸²

La responsabilità non resta a livello di funzionari subordinati, ma raggiunge senza scappatoie la coscienza del Re, che di tutto ciò dovrà render personalmente conto a Dio stesso. ⁸³

È probabile che Las Casas abbia avuto parte a queste riflessioni e proposte, poiché in quegli stessi anni (1516-1519) accompagna già attivamente il deciso gruppo dei domenicani. I suoi primi scritti a noi noti in difesa degli *indios* sono della stessa epoca, ed esprimono idee simili, prospettive che Las Casas svilupperà in tutta la loro portata negli anni successivi. Qualunque sia stata la partecipazione di Las Casas, resta il fatto che il nobile e coraggioso Pedro de Córdoba lo considera uno di loro e lo difende di fronte al Re:

«Da queste parti Dio nostro signore ha risvegliato lo spirito di un chierico chiamato Bartolomé de Las Casas [...] e a lui mi rimetto, essendo persona virtuosa che da molto tempo risiede in queste terre e conosce tutte le cose di quaggiù». ⁸⁴

Il chierico, che ha appena iniziato la sua missione, ma che si trova nelle Antille da più tempo che non i domenicani, per la sua virtù e la sua conoscenza delle Indie merita piena fiducia.

Nell'orizzonte ideologico dei domenicani c'è la percezione dell'indio come oppresso, povero, come prossimo per eccellenza che dev'essere amato. Lottica diverrà ancora più esplicita in Las Casas, ma si trova già

⁸² Cf. IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., *Carta al rey*, pp. 220-221.

⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 156-157.

⁸⁴ «Vostra Altezza gli può giustamente dar credito in tutto ciò che dice, come a un autentico ministro di Dio, che ritengo dalla sua mano per troncare tanti mali», *Carta al rey*, in IANNARONE, *La scoperta dell'America*, cit., p. 221. Nel *post scriptum* alla loro lettera, anche francescani e domenicani raccomandano vivamente Las Casas: «Tutte le cose dette, M.I.S., e molte altre che si potrebbero dire, e che qui si tacciono per evitare una maggiore prolisità, sono ben note a Bartolomé de Las Casas, chierico che si trova colà, persona veritiera e virtuosa, servo e amico speciale di Dio e pieno di zelo per la sua legge, che raccomandiamo molto affettuosamente a V. S., supplicando di dargli molto credito, perché è tale da meritarlo: negli affari degli *indios* non è mosso da nient'altro che dal desiderio di essere pienamente al servizio di S.A.», (p. 410). Las Casas si riferisce a queste lettere di sostegno in LAS CASAS, *Obras Escogidas*, II., cit., III, c. 95; II 401a-b.

espressa chiaramente nella predicazione domenicana. Sembra perciò adatta l'annotazione di H. Ureña a proposito di questi avvenimenti, quando afferma che per mezzo loro «i predicatori restituirono al cristianesimo l'antico ruolo di religione degli appressi».

FRANCISCO LÓPEZ-ILLANA

RECENSIONES

PATH 10 (2011) 223-253

GIUSEPPE VERGANO, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot* = Studi e ricerche, Cittadella Editrice, Assisi 2008, 312 pp. (ISBN 978-88-308-0942-0).

In quale momento prende avvio quella grandiosa svolta riflessiva, sulla quale ancora oggi la teologia del sacramento avverte la necessità di stabilirsi, di incamminare le proprie ricche proposte? Difficile stabilirne con esattezza i tempi come pure saperne individuare con completezza i responsabili. Nella storiografia, quella usuale, si accenna ad alcuni nomi, a loro si rivolge l'unanime riconoscimento di essere gli artefici di un nuovo sistema di sacramentaria, d'averne affrontato con impegno la costruzione, averne rifatto da capo la complessa architettura speculativa. All'appello generale mancano di solito i "primi" fautori della svolta, i resoconti circa la complessa vicenda della teologia del sacramento non prendono in esame chi ha saputo predisporre le iniziali, anche se spesso troppo timide, intuizioni sul problema.

Si tratta di coloro che hanno convenuto sospendere l'indagine sul sacramento a leggerne in modo nuovo la natura essenziale, superando con percepibile frutto le difficoltà pure visibili entro gli svolgimenti teologici più diffusi incominciando con il momento medioevale. Quanto al modo di spiegare la specifica causalità sacramentale, il campo dell'esame teologico restava diviso, ormai da gran tempo, tra i sostenitori dell'ipotesi "fisico-perfettiva" e i sostenitori dell'ipotesi "morale". Di come la potenza divina, donando la grazia, non ignorasse il soggetto non ci si dava granché pensiero, al centro della riflessione si imponeva il "fatto" della causalità sacramentale, meno presente appariva il richiamo esplicito a chiarirvi la decisiva relazione Dio-uomo.

Di grande interesse non solo per una più completa ricognizione circa le vicende d'insieme della dottrina del sacramento ma pure per l'appropriata

considerazione riflessiva sulla natura del sacramento, diventa allora ricercare e mettere allo scoperto quanti con pregevole coraggio intellettuale hanno inteso sfidare le formule ordinarie in materia di sacramento, ne hanno rinnovato il discorso modificando le soluzioni circa l'azione efficace dei sacramenti sull'uomo storicamente esistente. Il nome da pronunciare è qui in maniera tutta speciale quello di Ludovico Billot (1846-1931), conosciuto per essere quasi certamente l'ultimo dei più acuti esponenti della cosiddetta teologia speculativa, celebre per aver affinato la strumentazione concettuale propria della teologia allo scopo di riportare all'interno di una più lucida e scientifica unità sistematica la molteplicità dei fenomeni soprannaturali.

Vergano si è voluto cimentare con una nuova lettura dell'ipotesi sacramentaria, quella ancorata alla causalità sacramentale di tipo dispositivo-intenzionale, così come la prevede l'eminente gesuita, un "colosso" della grandezza di Caietano così perlomeno i contemporanei amavano definirlo. Approfondendo con accuratezza il centinaio di pagine che compongono il trattato *De sacramentis in communi*, analisi preliminare alla presentazione più puntuale del settenario sacramentale, Vergano arriva a un risultato a ogni modo notevole: «Billot vuole restituire alla strumentalità sacramentale la sua originaria fisionomia di servizio a favore dell'elemento naturale, la creatura, che sta per ricevere il dono di Dio. Lo strumento cioè deve servire al ricevente più che al Donante, più all'effetto che non alla causa».

Così «in questa luce può dirsi che Billot ha scelto un tipo di modalità strumentale, la causalità dispositiva appunto, che si potesse dedicare innanzitutto all'uomo e alla sua elevazione a creatura soprannaturale, in forza dell'acquisita divinizzazione. Essa infatti non è l'azione stessa di Dio, come nella causalità fisico-perfettiva di Caietano e neppure un'operazione indirizzata a Dio per muoverlo all'elargizione della grazia, come nella causalità morale del card. De Lugo». Billot, confessando il peso assolutamente determinante della gratuita iniziativa di Dio, dà in ogni caso sensibile rilievo alle "modalità" con le quali la gratuita iniziativa di Dio raggiunge l'uomo, ne coglie la situazione reale. In causa vi è "come" la forza della grazia sacramentale incontra l'uomo insieme a "come" l'uomo ne riceve il dono.

Prendendo in esame la "modalità" dell'incontro umano con Dio, si rendeva indispensabile individuare l'opportuna spiegazione del perché l'infallibilità della suprema azione divina potesse conoscere "di fatto" una malaugurata fallibilità sul versante dell'uomo. Con giustizia Vergano asse-

gna all'attenzione all'elemento della *reviviscentia sacramenti* la funzione di preziosa sollecitazione a voler considerare, in maniera più rigorosa rispetto alla comprensione ordinaria del sacramento, il ruolo e il comportamento del soggetto umano. Ci si può con ciò chiedere «svolta antropologica? Senza voler ricorrere a recenti enfatismi, siamo comunque inclini a riconoscere a Billot, per la sua scelta della causalità dispositiva, una sensibilità di fondo per la situazione dell'uomo, quando si mette in procinto di ricevere la grazia di un sacramento». Ancora meglio «anche se l'abbandono delle due teorie della causalità fisico-perfettiva e di quella morale è dovuto formalmente, secondo Billot, alla loro insostenibilità in relazione al "meccanismo" (dinamismo) sacramentale, tuttavia il risultato che è implicito alla causalità dispositiva è decisamente a favore dell'uomo. Basti pensare che la disposizione alla grazia si ferma a livello di atti indeliberati dell'uomo, senza pregiudicare il piano degli atti deliberati». Potrebbe sollevare qualche ragione di sorpresa il fatto che, nell'elaborazione dell'ipotesi, Billot si sia servito solo degli strumenti propri della speculazione razionale, non abbia prodotto alcun richiamo al momento positivo storico. La circostanza non deve consentire giudizi negativi, richiede invece una più accurata verifica dell'intenzione promossa con Billot.

Vergano rimanda alla puntuale analisi del procedimento messo all'opera con Billot mostrando come debba essere necessario affermare a tale riguardo che «la scelta della causalità dispositivo-intenzionale... non è dettata da considerazioni provenienti da una teoria della causalità, ma consegue a esigenze di ordine fattuale, e come tale reale e concreto, quale il fenomeno della reviviscenza, che si dà quando il sacramento è valido ma non subito fruttuoso. Billot spiega e difende l'opzione per la causalità dispositiva con argomentazioni... di natura positiva e non prettamente razionali... fa della categoria concettuale della causalità dispositiva un uso funzionale (soteriologico) a favore del soggetto, che si avvicina al sacramento».

Di nuovo: ampio interesse per chi riceve il sacramento cristiano? Alla domanda Vergano risponde con estrema correttezza sostenendo «Billot non manifesta esplicita consapevolezza di ricorrere alla causalità dispositiva per salvaguardare la libertà dell'uomo di fronte alla sovrana efficacia dell'azione divina. Il tema della libertà della creatura di fronte a Dio è, va detto con chiarezza, assente nella trattazione... Semmai l'esigenza di assicurare all'uomo la sua piena libertà nel processo sacramentale è avvertita da Billot come connessione solo implicita e quindi resta assai in ombra... C'è allora

in Billot posto e considerazione per la molteplicità del particolare contingente e del piano esistenziale di fronte all'onnicomprendività dell'infinito».

Puntuale, ma insieme pertinente, si dimostra l'esame che Vergano predispose riguardo a cosa Billot sostenga quando insinua lo speciale carattere "intenzionale" della causalità sacramentale, l'asserto ha «più di carattere giuridico-morale che noetico-conoscitivo... perché proviene dall'intenzione redentrice di Cristo e dalla sua volontà di istituire i segni sacramentali come mezzi di salvezza». Billot insiste sul carattere "intenzionale" della causalità sacramentale per negare la fisicità della disposizione, «una disposizione reale, efficace ma non fisica, non potrà che essere intenzionale». Sulla scia di quanto indica, Vergano offre così agli studiosi una preziosa opportunità, trovare riferita, esaminata, commentata la discussione critica interessata, già con la prima metà del '900, all'originale teoria sacramentale di Billot.

Per sé le voci contrarie saranno la gran parte, invero poche si dimostreranno le approvazioni riscosse dal mondo teologico a lui coevo. La rassegna delle diverse posizioni mette allora in contatto con uno spaccato stimolante della teologia del primo '900, un periodo raccolto tra ostinate e prevenute polemiche di scuola, sbrigative e drastiche incomprensioni, ma al contempo motivati e illuminati consensi. Non a caso, qualche tempo dopo, oramai stemperatasi abbondantemente la normale *vis polemica* verso la scuola romana, de la Taille, Schillebeeckx e Rahner sentiranno il bisogno e il dovere di occuparsi della causalità dispositivo-intenzionale, essi ritroveranno l'eccellenza della proposta alla quale Billot ha deciso di lavorare.

Vergano ne scorge così il singolare merito teorico sicché di Billot offre «una rilettura... che non lo faccia chiudere in un'interpretazione legata ai canoni di un fare teologia secondo schemi intellettualistici e astratti, poco curanti dell'attualità e della storia e soprattutto insensibili alle istanze di una corretta e schietta antropologia. L'intento finale... sembra essere quello di configurare la strumentalità sacramentaria [dispositivo-intenzionale] come un passaggio intermedio che non polarizza intorno a sé la gran parte del dinamismo della santificazione ma, invece, la riserva ai due protagonisti dell'opera della grazia: Dio e l'uomo. Billot ha voluto, escludendo la causalità fisico-perfettiva e la causalità morale, quasi indebolire il ruolo dello strumento sacramentale riportandolo all'ambito suo proprio di un servizio per un'operazione che lo trascende».

SERGIO UBBIALI

PABLO BLANCO SARTO, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II* = Colección Teológica 119, Eunsa, Pamplona 2009, 319 pp. (ISBN 978-84-313-2610-4).

El Autor, profesor de teología dogmática en la Universidad de Navarra, es doctor en Filosofía y en Teología, y también licenciado en Filología. Estudió en Roma, Pamplona y Múnich. Se ha ocupado de estética y hermenéutica, relaciones entre fe y razón, ecumenismo y teología de los sacramentos. Además de algunos ensayos y artículos en revistas de su especialidad, ha publicado dos monografías: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson* (1998) y *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (2005).

Detrás de las llamadas «intercomuni3n», «intercelebraci3n» y «hospitalidad eucarística» existe toda una teología en torno a este sacramento. Lutero criticó la Misa entendida como sacrificio – como consecuencia de la doctrina de la justificaci3n –, rechazó el término «transustanciación» como explicaci3n del cambio que se da en la consagración, y planteó la cuesti3n del *Laienkelch*, es decir, que todos los asistentes a la Cena pudieran comulgar bajo las dos especies. Durante siglos estas cuestiones se han debatido de modo abierto, aunque también el tiempo ha reducido esta polémica a sus verdaderas dimensiones.

En el presente trabajo, el autor estudia estos temas sobre todo en tres momentos: la doctrina eucarística tal como la proponen Lutero, Trento y el Vaticano II; los distintos desarrollos en los diálogos ecuménicos – locales y oficiales – mantenidos entre católicos y luteranos después del Concilio Vaticano II; y, en fin, estas mismas cuestiones, estudiadas a su vez por algunos teólogos actuales – luteranos y católicos –, como por ejemplo Pannenberg y Ratzinger, Kasper y Wenz, Lies y Garijo-Guembe, entre otros tantos autores de ámbito centroeuropeo.

El análisis se realiza en tres niveles: Lutero y la respuesta católica, los diálogos ecuménicos después del Vaticano II y la teología eucarística en algunos teólogos católicos y luteranos.

1. *Lutero, Trento y el Vaticano II*. Lutero planteaba tres cuestiones críticas sobre la doctrina eucarística como motivos claros de distancia respecto a las enseñanzas de la Iglesia católica: la noci3n de sacrificio – como consecuencia de la doctrina de la justificaci3n –, el rechazo del término «transustanciación» y la cuesti3n del *Laienkelch*. Al no aceptar la concepci3n

sacrificial de la celebración eucarística, el reformador alemán se proponía sobre todo evitar la superstición de multiplicar el número de sacrificios redentores: el único sacrificio redentor sería el de Cristo en la cruz. Así, el principio del *solus Christus* y el de la *theologia crucis* son aplicados de igual manera a este ámbito de la teología sacramentaria. Trento detectará sin embargo en la doctrina luterana algunos cambios importantes en la naturaleza doctrinal del misterio eucarístico, al mismo tiempo que recordaba que la Eucaristía está íntimamente unida al ministerio y a su condición sacerdotal, profética y sacrificial. El sacrificio cruento de la cruz será actualizado y «representado» en la santa Misa de modo incruento. El moderno concepto de «memorial» y la noción tridentina de *repraesentatio* – que hoy se entiende como re-presentación – serían de este modo perfectamente acordes y correlativas.

Tras el debate que tuvo lugar en Marburgo en 1529, Lutero afirmó que la sustancia del pan y la del vino permanecían tras la consagración, junto con la del cuerpo y la sangre de Cristo, según la conocida doctrina de la «consustanciación». No queda sin embargo del todo claro – según algunos autores – que el reformador alemán sostenga que no permanezca presencia alguna de Cristo tras la celebración eucarística. Sin embargo, resulta al mismo tiempo evidente que estas especies sacramentales no son objeto de adoración tras la celebración (*Tabernakelfrömmigkeit*), así como el decidido rechazo del término «transustanciación». La respuesta católica en Trento a la propuesta luterana en lo que se refiere a la cuestión de la presencia real es que se trata de una presencia «verdadera, real y sustancial». Trento considera la expresión de «transustanciación» como «muy adecuada»: se trata de la conocida fórmula del *convenienter et proprie... est apellata* (DS 1642).

A esto se unirían a las reivindicaciones luteranas de origen más eclesiológico, como la justa revalorización de la colaboración de los laicos en la obra de santificación. Lutero planteó – a veces en términos un tanto polémicos – la cuestión de la comunión bajo las dos especies por parte de todos los asistentes a la celebración, lo cual se convirtió más adelante en todo un símbolo del uso disidente que del misterio eucarístico hacía la Reforma. Aunque expresado de modo sutil, Trento rechazó claramente esta práctica luterana y matizó la teología de fondo: Cristo entero – afirmará – se encuentra bajo las dos especies con su cuerpo, con su sangre, con su alma y su divinidad. De manera que la comunión bajo las dos especies

solo es estrictamente necesaria en el caso del celebrante. La cuestión del *Laienkelch* no es considerada como de derecho divino o «necesario para la salvación», concluye el tridentino. Tiempo después, ya en el siglo XX, con la reforma litúrgica auspiciada y promovida por el Concilio Vaticano II, se aumentaron los supuestos en los que un laico podía recibir la Eucaristía bajo las dos especies. También entre los luteranos ha sido extendida la práctica de la comunión bajo una sola especie. En cualquier caso, según resulta hoy de común acuerdo que la comunión de los laicos bajo las dos especies no supone un motivo de separación para ninguna de las dos confesiones.

2. *Diálogos ecuménicos*. Se han dado acercamientos mutuos en los documentos ecuménicos después del Vaticano II. Por ejemplo, los diálogos mantenidos entre católicos y luteranos estadounidenses ofrecían unos frutos esperanzadores desde un primer momento. *La Eucaristía como sacrificio* (1967) definía este misterio como «sacrificio eclesial de alabanza, autodonación u oblación», lo cual denota una apertura notable de ambas perspectivas y en particular de la reformada. Respecto a la presencia real, se afirmaba ahí que es esta una presencia «verdadera, real y sustancial», a la vez que «sacramental, sobrenatural y espiritual». En Francia, el Grupo de Les Dombes publicaba unos años después el documento titulado *¿Hacia una misma fe eucarística?* (1972), en el que se hablaba de la Eucaristía como acción de gracias al Padre, memorial de Cristo y don del Espíritu, tal como se venía diciendo en la teología de ambas confesiones desde hacía tiempo. Se aludía a su vez a la Eucaristía como «comida sacramental» que procede del sacrificio de la vida, muerte y resurrección de Cristo.

Los diálogos teológico-ecuménicos mantenidos a nivel local ofrecerán así interesantes hallazgos. En 1986, la Comisión mixta católica-luterana alemana creada para revisar las mutuas condenas formuladas en el siglo XVI publicó un documento, en el que realizaba también algunas menciones a la doctrina eucarística. Se entendía ahí el sacrificio de la cruz y el eucarístico como un único sacrificio; el misterio eucarístico se constituía de este modo como un «memorial del sacrificio», y no como una *nuda commemoratio*, tal como criticó Lutero. Sin embargo, parece que – en la segunda cuestión aquí estudiada – el texto de 1986 constataba que el entendimiento entre ambas confesiones no resulta tan sencillo. En cuanto a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, el documento de revisión de las condenas emitidas en el siglo XVI se atreve a formularla como «verdadera, real y

sustancial». Respecto al término «transustanciación», se recuerda que es importante entender correctamente el término «sustancia»: no en un sentido físico sino metafísico.

Habrà sin embargo un documento que destacará sobre todos los demás. La Comisión mixta oficial católico-luterana emanará en 1978 un texto con el significativo título de *La Cena del Señor*. Este texto constituirá una piedra miliar en el diálogo ecuménico entre ambas confesiones, en lo que a la doctrina eucarística se refiere. Además de recordar la conocida teología del memorial, en lo que se refiere a la doctrina sobre el modo de presencia, *La Cena del Señor* intentaba conciliar los modos de presencia «sacramental, sobrenatural y espiritual» y «verdadera, real y sustancial» de Jesucristo, según ambas tradiciones doctrinales. También se proponía el concepto de transustanciación como legítimo pero no necesario. Pocos años más tarde el diálogo ecuménico se dirigía también a foros más internacionales. Aun sin ser un texto oficial, también la comisión doctrinal *Faith and Order* del Consejo ecuménico de las Iglesias emanó el articulado documento de *Bautismo, Eucaristía, ministerio* (1982). El BEM o *Documento de Lima* definía a su vez la Eucaristía como anámnesis y banquete, con lo que se destacaba tanto la dimensión convivial como la sacrificial que procede del perdón de los pecados. En este sentido, no presenta una mención explícita al concepto de transustanciación, que bien podría ser plenamente complementario con los de una impronta más existencial y fenomenológica, como pueden ser los de transignificación y transfinalización. Por lo que quedan también en el aire todavía algunas importantes preguntas de tipo doctrinal.

3. *La teología católica y luterana*. La unidad entre cruz, resurrección y Eucaristía, y entre las dimensiones sacrificial y la convivial constituirá algo esencial e irrenunciable a la mayoría de los teólogos católicos del siglo XX. Tal vez sea este un fruto maduro del diálogo ecuménico y de la respectiva y consecuente profundización teológica. Lo que caracteriza a estas teologías es una perspectiva integradora, en la que son afirmadas al mismo tiempo las diferentes dimensiones del misterio eucarístico. Así, por ejemplo, al igual a como han sugerido estos autores, W. Kasper se refería a las dimensiones epíctica – en diálogo con las Iglesias orientales –, cósmica, escatológica y comunal.

De modo análogo, Garijo-Guembe insistía por su parte en la Eucaristía como «anámnesis del sacrificio de Cristo» – que fundamenta todo posible

«sacrificio de la Iglesia» –, y recordaba las dimensiones anamnética, eucarística y convivial-comunitaria de esta. Por su parte, el jesuita L. Lies aludía a una «anámnesis trinitaria» por la intervención perijorética de todas las Personas divinas en el misterio eucarístico y proponía un concepto de sacrificio que pudiera entrar en diálogo con la concepción luterana. Sugiere de igual modo que la «forma teológica» de la Eucaristía sea más bien la eulogía, la alabanza del Hijo al Padre. Como se puede apreciar, las convergencias son numerosas, si bien el diálogo ecuménico en torno al misterio eucarístico ha de tener también en cuenta otros aspectos como el ministerio y las diferentes concepciones eclesiológicas entre ambas confesiones.

Un eco parecido lo hemos encontrado en la doctrina protestante sobre el misterio eucarístico, quienes manifiestan una notable apertura teológica al referirse a las diferentes facetas y dimensiones del misterio eucarístico. El teólogo evangélico W. Pannenberg acudía al concepto de memorial para profundizar en la dimensión sacrificial de la Cena, que él interpretaba más bien como una unidad entre el perdón de los pecados y el misterio eucarístico. G. Wenz, por su parte, recordaba las diferentes dimensiones de la Cena, en las que destacaba la referencia a la cruz y a la resurrección, al mismo tiempo que insistía en las dimensiones trinitaria y pneumatológica. Todas estas diferentes y complementarias dimensiones de la Eucaristía son consideradas por los distintos autores luteranos y católicos, si bien con diferentes acentos y subrayados.

En las cuestiones que se refieren a la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, contamos con un panorama rico y matizado. Dentro de los teólogos luteranos subsistirá un rechazo común del término transustanciación, el cual lo intentan a su vez sustituir por otros conceptos. Por ejemplo, W. Pannenberg ofrecía una mayor atención al término «transignificación», aunque con los debidos matices, a la vez que insistía en la necesidad de referirse a la presencia personal de Jesucristo, la cual nunca ha de ser entendida de modo local y circunscriptivo. El teólogo luterano recordaba que la presencia sacramental es sobre todo una «presencia personal».

Por parte católica, J. Ratzinger destacaba la importancia de la primacía de la ontología sobre la semántica y la teleología, así como aludía a una presencia real, personal y sustancial a la vez y, por tanto, a una prioridad causal del término «transustanciación» sobre los de «transignificación» y «transfinalización». La no oposición de estos términos estribaría – en opi-

nión de Ratzinger – en una sólida y firme fundamentación metafísica. Aquí es donde el que era entonces profesor en Tubinga quería unir las instancias fenomenológica y personalista con la firmemente ontológica representada por el modelo de la transustanciación.

Garijo-Guembe proponía un tipo de presencia sacramental, verdadera y real, que ha de ser también sustancial para mantener toda su fuerza y vigencia ontológica. Pretende de esta manera evitar los criticados extremos del simbolismo y del fisicismo. L. Lies por su lado exponía el misterio eucarístico con una terminología personalista y en clave trinitaria, al hablar de la «sustancia viva de la persona de Cristo», tratando de eludir un lenguaje cosístico y esencialista. Ofrecía una interesante explicación de la doctrina de la transustanciación en clave personalista, sin renunciar a su indispensable fundamentación ontológica.

Así, a la luz de los resultados arrojados, podemos ver que no todo está hecho del todo. Queda un amplio espacio abierto a la esperanza. A pesar de que el acuerdo y la sintonía en muchas de las cuestiones doctrinales relacionadas con la Eucaristía, restan por clarificar algunas cuestiones de fondo, como la duración de la presencia real, la transignificación y transfinalización fundamentadas a su vez en el plano ontológico, o el *defectus ordinis* mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio* n. 22. Nos encontramos pues ante un «ya» pero «todavía no». Confiemos que podamos alcanzar en el futuro una mayor claridad sobre este punto, para poder así culminar esta interesante y meritoria labor de diálogo ecuménico y teológico en los años posteriores al Concilio Vaticano II.

FÉLIX MARÍA AROCENA

PIERO CODA, *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'essere* = Volti, Mimesis, Milano - Udine 2009, 173 pp. (ISBN 978-88-8483-914-5).

L'invito pressante che è venuto sia dall'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II sia da numerosi interventi di Benedetto XVI per un rinnovato impegno a un pensare che sia metafisicamente orientato non può non tener presente il lavoro e la ricerca di chi nel passato si è già incamminato in questa direzione. Le sfide e le questioni che il nostro tempo pone con impellenza e che richiedono il coraggio di risposte che non siano la mera ripetizione di formule stereotipate, spingono nello stesso tempo a

una rilettura criticamente avvertita della grande tradizione speculativa del passato, perché se ne colgano la ricchezza e le intuizioni tuttora feconde, sebbene non sempre sufficientemente comprese e valorizzate.

È il compito che si assume P. Coda, prendendo in considerazione la filosofia teoretica di uno dei maggiori filosofi cristiani del XX secolo: Jacques Maritain. Non si tratta del primo approccio del teologo torinese al filosofo francese, anzi si può dire che la figura di Maritain abbia costellato l'inizio e il percorso filosofico-teologico di Coda: a partire dalla tesi di laurea in Filosofia all'Università di Torino, intitolata: *Intuizione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio. Saggio sull'ontologia e la teologia naturale di J. Maritain* (guidata di N. Bosco nel 1977-1978) e, di seguito, in due articoli: *Croce e ontologia: a proposito di uno scritto di Jacques Maritain*, in «Nuova Umanità» III, 15 (1981) 53-72 e *Percezione intellettuale dell'essere e percezione confusa di Dio nella metafisica di Jacques Maritain*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 73 (1981) 530-556.

Il titolo del presente saggio, «Ontosofia» (tratto dal linguaggio maritainiano) indica immediatamente l'intento dell'opera: cogliere la consistenza del pensiero metafisico del filosofo francese, un pensiero che, richiamandosi esplicitamente alla dottrina di Tommaso d'Aquino, vuole essere appunto una vera e propria *ontosofia*, cioè una sapienza dell'essere, significativa per la vita e perciò segnata da un'intrinseca dinamica esistenziale. Come esplicita Coda nella sua introduzione al lavoro «l'ipotesi interpretativa che anima la ricerca è che Maritain abbia colto nella *percezione intellettuale dell'essere esistente* il fulcro dell'ontologia e nella *percezione confusa di Dio-mistero* per tramite dell'esistente creaturale quello della teologia cui perviene, da sé e per sé, l'intelligenza umana» (p. 8). Tale ipotesi, a livello speculativo, viene verificata indagando storicamente il percorso intellettuale compiuto da Maritain, a cominciare dall'insoddisfazione giovanile per l'imperante cultura positivista, l'incontro con H. Bergson e l'approccio a Tommaso d'Aquino, a cui seguono la presa di distanza dalla filosofia bergsoniana e gli studi critici su Cartesio, considerato il padre della filosofia moderna, ripiegata sul soggetto e deprivata di un realismo gnoseologico (cap. 1).

Su tali premesse iniziali Coda vaglia la propria ipotesi interpretativa attraverso un percorso in quattro tappe, ciascuna delle quali è centrata principalmente su un'opera di Maritain particolarmente significativa per comprendere lo sviluppo e l'approfondimento del suo pensiero metafisico.

Si parte così dai *Degrés du savoir* (1932), in cui Maritain, preoccupato di stabilire la validità degli strumenti noetici dell'uomo, elabora una topologia del conoscere articolata sulla dottrina dei tre gradi di astrazione di Aristotele e degli scolastici. All'unità dell'oggetto intenzionato, l'essere, corrisponde una pluralità di formalità astrattive proprie del soggetto, tale da fondare la distinzione dei diversi saperi, tra cui quello metafisico. Non viene tuttavia ancora approfondito né l'oggetto precipuo, né la via d'accesso alla scienza dell'essere (cap. 2).

È invece nelle *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934) che Maritain elabora l'idea di «intuizione dell'essere». L'essere viene cioè colto attraverso una percezione non esprimibile compiutamente né nel ragionamento, né nel giudizio e raggiungibile invece attraverso vari e diversi cammini concreti d'esperienza. Si tratta di una percezione intuitiva, sebbene confusa, dell'esistere degli esistenti. Su questa base il compito del metafisico è quello di esplicitare in una percezione intellettuale o visualizzazione eidetica i valori intelligibili racchiusi nella prima e confusa percezione. Chiarito l'«organo» della conoscenza metafisica, Maritain considera poi l'oggetto intenzionato, che è l'essere inteso nel suo carattere trascendentale e nel suo valore analogico (capp. 3 e 4). Coda nota come le *Sept leçons* lascino alcuni aspetti inesplorati, che saranno indagati nelle opere successive: così il rapporto tra esistenza ed esistente e quello tra intuizione e giudizio verranno tematizzati nel *Court traité de l'existence et de l'existant* (1947) – oggetto del cap. 5 – e la relazione tra esistente creaturale e Dio mistero sarà affrontata in *Approches de Dieu* (1953).

Proprio nel cap. 6, dedicato a quest'ultima opera, Coda mette in rilievo i guadagni e i limiti del percorso maritainiano. Infatti, se il filosofo francese sottolinea fortemente il legame tra intuizione dell'essere e percezione confusa di Dio, tuttavia, nel momento in cui cerca di esplicitare tale affermazione, rimane legato agli argomenti tradizionali per provare l'esistenza di Dio e non approfondisce quell'itinerario esistenziale originalmente tratteggiato. Resta nondimeno, come nota Coda, l'intuizione feconda di Maritain, secondo la quale, nel momento in cui si percepisce esistenzialmente l'essere dell'ente, si giunge da subito, seppur confusamente, a Dio come creatore dell'essere di quell'ente percepito.

Il volume di Coda si chiude con un'interessante *Appendice*, dedicata al mistero della sofferenza in Dio negli ultimi scritti di Maritain. L'anziano

filosofo, infatti, pone alcune provocazioni ai teologi sulla possibilità di attribuire a Dio la misericordia e il dolore, abbozzando alcune piste di riflessione in cui emerge un deciso cristocentrismo focalizzato sulla croce di Gesù.

Ancora una volta, come già avvenuto nei suoi studi sulle più significative figure del pensiero (da Agostino, a Tommaso, a Hegel), Coda ha colto nella sua densa analisi del percorso filosofico-teologico di J. Maritain le linee guida che ne hanno ispirato l'indagine metafisica, evidenziandone l'originalità, le intuizioni luminose, sebbene non sempre e totalmente elaborate, le vie aperte a ulteriori e nuovi sviluppi.

RICCARDO FERRI

RICCARDO FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di Teologia = Teologia. Contributi di teologi*, Città Nuova, Roma 2010, 203 pp. (978-88-311-3327-2).

Gli studi su Tommaso d'Aquino negli ultimi venti, trent'anni, hanno indubitabilmente ripreso il loro corso in una maniera nuova e incoraggiante. Senza voler fare una valutazione di merito, il dato cui voglio dare rilievo è che, appare chiaro, scorrendo i titoli che di anno in anno si susseguono, come l'interesse degli studiosi, teologi, ma non solo, si stia concentrando sulle fonti tommasiane e stia mirando a una rilettura critica del pensiero dell'Aquinata.

L'opera di R. Ferri si colloca nella scia di questo rinnovato interesse per le fonti tommasiane e garantisce, nel surriferito panorama bibliografico, la possibilità di approfondire il pensiero tommasiano a partire dai suoi testi. Non solo. Il breve saggio di Ferri è interessato a verificare il pensiero di Tommaso d'Aquino su un aspetto cruciale della teologia contemporanea: l'orizzonte trinitario come orizzonte di comprensione fondamentale per l'accesso al Dio cristiano e la connessione tra vita divina *ad intra* e azione economica *ad extra*. Questo aspetto costituisce la trama dell'indagine portata avanti dall'Autore a partire dalla lettura di quattro opere tommasiane appartenenti a quattro diverse fasi della sua produzione teologica e molto differenti per approccio metodologico: lo *Scriptum super libros Sententiarum*, la *Summa Contro Gentiles*, le *Questiones disputatae de potentia Dei* e il *Compendium theologiae*.

Allo studio della prima opera viene dedicato dall'Autore gran parte del suo saggio. Si tratta degli esordi dell'attività accademica di Tommaso, ma grazie all'indagine portata avanti emergeranno da queste pagine spunti di riflessione utili per riconsiderare in maniera nuova il ruolo che il mistero trinitario svolge nell'opera teologica del domenicano fin dai suoi esordi. Infatti, Ferri, analizzando la struttura del *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo mette in evidenza, come Tommaso abbia avuto vivamente presente la connessione intrinseca e vitale che, nella trattazione teologica dei misteri, lega in modo inscindibile la vita di Dio in sé alla vita incarnata del Verbo e pertanto alla rivelazione che lui ne ha fatto. Questo a sottolineare come l'orizzonte in cui si muove l'Angelico non è mai quello astratto di una speculazione sull'essenza divina da un lato e sulle persone divine dall'altro, bensì quello assai concreto della rivelazione neotestamentaria di cui il Cristo, Verbo incarnato, Sapienza del Padre, è assoluto protagonista e grazie alla manifestazione del quale abbiamo accesso alla vita intima di Dio. Nelle dinamiche e nell'agire divino *ad extra* si manifesta la vita personale e comunionale del Dio trinitario, la cui caratteristica è proprio quella di essere l'unico Dio ma in una trinità di persone le cui identità sono proprie e distinte. È la distinzione delle persone in Dio che fonda l'opera di ciascuna delle persone divine nell'economia salvifica, ma è l'economia salvifica, nel *I Sent.*, il "luogo teologico" per eccellenza che rivela la vita intima di Dio come vita comunionale. Nonostante ragioni, che potremmo definire contingenti e strumentali, per via dell'esposizione della materia, spingano Tommaso a trattare separatamente dell'unica essenza divina e della trinità delle persone, anche in quest'opera giovanile emerge, a una lettura attenta, come l'«essenza divina, di cui si indaga l'unità, l'immutabilità e la semplicità, è sempre e in ogni caso quella comune alle tre persone, così come le tre persone sono sì distinte, ma nell'unità dell'essenza» (p. 47). La teologia dei *nomi divini* che Tommaso sviluppa in *I Sent.*, è una chiara testimonianza di come essenza divina e trinità delle persone siano da lui trattate in costante interazione; infatti, la trattazione dei *nomi essenziali* non è separata da quella sui nomi *personali*, al contrario, in unico contesto si distinguono i nomi che riguardano l'unità da quelli che invece attengono alle singole persone. Dunque, Tommaso distingue i piani, ma non li separa.

La questione messa in evidenza è proprio il tema centrale della ricerca che presentiamo. È risaputo, infatti, come la teologia contemporanea faccia risalire

alla teologia latina, cioè la teologia occidentale, e doni a Tommaso, su questo aspetto, una grande responsabilità, la nefasta separazione dei trattati in teologia tra *de Deo uno* e *de Deo trino*. Il Ferri, in tal senso, riuscendo a superare alcune difficoltà testuali e di strutturazione del testo, contribuisce a mettere nella dovuta considerazione come l'intenzione dell'Angelico vada in ben altra direzione. E questo è dimostrato dallo stretto legame che Tommaso mantiene con la rivelazione come fonte esclusiva della conoscenza di Dio nel suo mistero trinitario e dal fatto che anche quando, egli, tratta separatamente il tema dell'unica essenza divina e i suoi attributi e quello della distinzione delle persone, faccia sempre interagire i due aspetti. L'orizzonte in cui Tommaso sviluppa quella che a buon ragione, analizzando il *I Sent.*, il Ferri considera un'opera autenticamente teologica, è storico salvifico, oltre ogni fuorviante apparenza. La conferma giunge in vari passaggi dell'opera, uno dei quali è la trattazione delle *proprietà* (*I Sent.*, dd. 26-32; FERRI, pp. 60) nel cui ambito Tommaso riprende la tematica delle relazioni intradivine rimarcandone la loro realtà. A significare, che le relazioni in Dio sono reali per il fatto che hanno il loro fondamento nella natura o essenza divina. Per l'ennesima volta discorso sull'essenza unica e dimensione comunionale del Dio cristiano s'intrecciano, come s'intrecciano di continuo il piano dell'immanenza e quello dell'economia.

Con opportuna diligenza Ferri verso la fine del primo capitolo mette in evidenza la grande sensibilità che Tommaso manifesta verso il parlare teologico come parlare analogico, capace, cioè, di comprendere i limiti strutturali di ogni discorso umano su Dio, compreso quello teologico.

Tralasciando approfondimenti e spiegazioni significative che il lettore potrà riscontrare nel testo, passo ai risultati prodotti dall'indagine del Ferri nello studio della seconda opera tommasiana: la *Summa contra Gentiles*, «opera – scrive il Ferri (18) – molto discussa quanto a finalità e intenzione dell'autore, ma di sicuro frutto di una riflessione già matura e personale di Tommaso». Scritta tra Parigi e Orvieto, in un arco di tempo che va dal 1259 al 1264, comunque prima del trasferimento da Orvieto a Roma (1265), l'opera si presenta come un trattato vero e proprio volto ad approfondire alcune questioni teologiche. L'obiettivo primario, formalmente espresso da Tommaso, è quello di approfondire le verità divine, professate dalla fede cattolica e confutare gli errori che riguardano e minacciano queste verità.

Per realizzare questo fine l'impianto generale dell'opera, che si compone di quattro libri, trova una suddivisione semplice in due parti, la prima

delle quali, la libro primo al terzo, investiga verità circa il mistero di Dio (confermate dalla fede) cui la sola ragione, di per sé, giunge con le sue forze e di cui sempre con le sue sole forze può dimostrarne la fondatezza. In tale ambito avrà gran peso, metodologicamente, la *via remotionis*, come unica via percorribile per giungere a una conoscenza dell'essenza divina "appropriata", ma imperfetta. Appropriata perché escludendo dalla essenza divina tutto ciò che *non può* appartenere a Dio, si giungerà progressivamente – e *in un certo qual modo* – ad avvicinarsi a ciò che Lui è. Ma poiché la sua essenza «eccede qualsiasi forma che l'intelletto sia in grado di concepire» (113) è evidente che per questa via non si potrà conoscere ciò che Dio è in se stesso. In spirito sapienziale, il libro quarto tratta, invece, di quelle verità che eccedono le possibilità della ragione e che dunque sono state date in dono all'uomo per via di rivelazione. Ma se, con fermezza, Tommaso ha affermato che le capacità dell'intelletto umano in ordine alla conoscenza di Dio sono limitate, pur potendo arrivare a cogliere alcuni aspetti veri del suo mistero, anche con l'aiuto della rivelazione, egli ribadisce, permane il «velo delle immagini e l'oscurità delle parole». In questa sezione dell'opera la Scrittura gioca un ruolo preminente in quanto fornisce i principi da cui partire per un approfondimento intellettuale dei misteri annunciati. Oggetto precipuo non può che essere la Trinità o anche la vita comunionale del Dio unico, la cui essenza non poteva che essere colta per sola rivelazione. Il quarto libro mira a donare della vita comunionale del Dio cristiano una qualche comprensione approfondendo le *processioni immanenti*.

È evidente che in quest'opera Tommaso matura un cambiamento di impostazione, dividendo il suo trattato in due blocchi, ma quanto il Ferri vuole precisare è utile per comprendere che la divisione non va interpretata come la giustapposizione dell'essenza divina alla trinità delle persone. La distinzione operata da Tommaso vuole mettere in evidenza come la conoscenza che si ha di Dio da parte dell'uomo possa procedere per due vie non escludentesi. Essa si sviluppa su due livelli: uno naturale, al cui stadio opera una ragione che attinge i suoi dati e li elabora secondo un processo analogico, riuscendo a dimostrare la fondatezza delle verità cui è giunta; un altro soprannaturale, al cui stadio opera ugualmente la ragione ma all'interno di un orizzonte dischiuso dalla fede verso "vette" assolutamente trascendenti, i cui contenuti mai la ragione né avrebbe potuto attingere né può dimostrare. Perciò giustamente sottolinea il Ferri: «La distinzione non è sul piano

ontologico, ma gnoseologico, riguarda cioè le possibilità delle nostre conoscenze» (137). Il dato rilevante cui il Ferri, appoggiandosi alle osservazioni del domenicano Emery, vuole dare rilievo è che anche in questo caso l'apice speculativo cui Tommaso è giunto nel c. 42 (tutto consacrato all'unicità divina) del libro primo è in piena sintonia e accordo con i contenuti veritativi cui si approda grazie alla rivelazione in ordine alla trinità delle persone. A sottolineare che «Thomas construit sa théologie trinitaire en référence constante à l'unité divine et que l'un des principaux enjeux de son exposé trinitaire consistera à montrer que la confession d'une véritable Trinité des personnes ne porte aucunement atteinte à l'absolue unité divine» (137, n. 90). Dunque, anche in quest'opera, pur se in una cornice totalmente differente, non vi è cesura tra la trattazione dell'essenza divina e il mistero della Trinità. Al contrario vi è armonioso e progressivo sviluppo nella trattazione sul Dio della fede, che si poggia e utilizza fin da subito le conoscenze vere cui la ragione giunge con le sue sole forze, per approdare poi alle verità alte della vita intradivina attingibili solo per rivelazione. Anche la correlazione tra economia e vita divina *ad intra*, pur se manifestata in un ordine differente in quest'opera, non cessa di essere presente come filo rosso che lega tutto il trattato. Infatti mentre in *I Sent.* l'economia fu punto di partenza per approdare alle operazioni immanenti del Dio cristiano, in *Summa contra Gentiles* le operazioni *ad extra* trovano trattazione solo nel quarto libro. Quest'ultima opera essenziale e particolare nella sua strutturazione lascia intravedere ancora, seppur sotto una peculiare angolatura, l'attenzione di Tommaso a sviluppare una teologia "integrale" dei misteri divini senza censure di sorta. Le differenti sistematizzazioni prodotte dall'Angelico, trattato per trattato, altro non sono che "vie" peculiari per raggiungere determinati fini cui le singole opere mirano o in ragione dell'uditorio o delle esigenze per cui le scrive l'Aquinate.

Nell'ultimo capitolo del saggio di Ferri trova posto la trattazione di due opere che si possono considerare coeve: le *Quaestiones disputate de potentia Dei* e il *Compendium theologie*, entrambe collocabili a Roma tra il 1265 e il 1266 (1267 per il *Compendium*). Sono opere appartenenti a un momento decisivo della tappa intellettuale del Dottore domenicano. Nel primo caso, la nozione di *potentia* diviene la chiave ermeneutica che permette di evidenziare come la dimensione trinitaria e quella dell'unicità dell'essenza divina tornano a intrecciarsi in maniera indissolubile fino a far

emergere la netta percezione che in Tommaso la diversità o alterità in Dio non può che avere “riverberi metafisici”. L’essere divino non è un essere in sé monolitico. Esso stesso è sorgivamente comunionale per questa sua «attitudine a comunicarsi». Tutto parte dal Padre che comunica la natura in un atto generativo che trasmette perfettamente integra la divinità al Figlio. Questa comunionalità si trasfonde nella creazione dove ad operare è Dio secondo la sua onnipotenza ma sempre nella comunione delle persone. Pur nella trascendenza, che separa il mondo della creazione dalla natura divina, il dato comune è la comunionalità in Dio e nel suo agire *ad extra*. Dunque emerge ancora più forte in quest’opera il nesso tra immanenza ed economia, articolata in un modo teoreticamente più consapevole grazie alla nozione di *potentia*. Tutte le questioni trinitarie (qq. 8-10) trattate oltre la q. 2, sulla *potentia generandi*, sono legate da un tema affrontato previamente ma già facente parte della trattazione trinitaria che è quello della semplicità divina (q. 7) come dato essenziale per non moltiplicare quella natura divina che immediatamente dopo verrà caratterizzata come natura che non esclude al suo interno la distinzione, l’alterità. La presenza di tre Persone divine, di reciproche relazioni tra esse e di due processioni immanenti deve essere armonizzata con la perfetta semplicità della natura divina, scevra di ogni composizione. L’unità divina non è un’unità composta ma un’unità al suo interno fontalmente diversificata. Questi dati permettono al Ferri di rimarcare, ancora, come oggetto della riflessione teologica dell’Aquinata sia sempre il Dio rivelato da Cristo la cui essenza è al contempo e co-originariamente semplice e trinitaria. Perciò si è parlato poco sopra di “riverberi metafisici”. La riflessione teologica sul mistero di Dio non può che apportare significative riconcettualizzazioni del mistero stesso dell’essere.

Anche nel *Compendium* e in modo ancora più chiaro appare che la distinzione che si fa tra l’unicità dell’essenza divina e la trinità delle Persone è determinata dalla limitatezza delle nostre capacità conoscitive, ma non esclude, nel teologo domenicano, la limpida coscienza della loro sorgiva co-essenzialità. Dato rimarcato dalla trattazione del cap. 68 del *Compendium* ove, parlando degli “effetti della Trinità”, l’Angelico allude chiaramente alla creazione. Essa, vera chiamata all’essere di tutte le cose, è vera e propria opera trinitaria, a rimarcare che quando se ne parla non la si riconduce a Dio, pensato come essere sussistente e unico, ma al Dio rivelato in Cristo, «Dio nell’unità e Trinità» (180).

L'itinerario che Ferri fa percorrere al lettore è stimolante e arricchente, e dischiude sull'opera tommasiana orizzonti di comprensione fuori da ogni stereotipo. Una rilettura serena e ragionata delle sue fonti consentirebbe oggi di ricucire strappi e lacerazioni ancora operanti all'interno della storia della teologia e rimettere in dialogo Tommaso con le migliori risorse della teologia contemporanea. La lettura agevole e gli apporti del saggio preso in esame non solamente in ordine ai contenuti, ma anche in ordine alla metodologia del frate domenicano, sono motivi ulteriori per ritenere che l'opera potrà contribuire a far comprendere meglio la vasta e diversificata produzione teologica dell'Angelico.

GIUSEPPE DEODATO

CATHERINE FINO, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec* = *Théologie à l'Université 16*, Desclée de Brouwer, Paris 2010, 459 pp. (978-2-220-06235-8).

La semplice considerazione della *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI rende più agevole – almeno in parte cattolica, meno in parte laica – riconoscere, insieme con C. Fino, che la carità ha avuto, ha e avrà, non solo generica ricaduta ma precise e molteplici figure nel sociale, senza dover diluire la propria identità né alterare la loro contingenza. Questo, che rimane per certi versi un'ideale e che naturalmente conosce – nei singoli casi –, il positivo e il negativo, dei “figli della Chiesa” e delle loro istituzioni, è crocevia rivelativo dell'indole delle concezioni teologiche e pastorali attivate, come pure è luogo di verifica puntuale della loro coerenza e influenza, dove è richiesto un non indifferente esercizio critico della *ratio theologica* – specialmente *practica* –, che sia memore della sua storia, consapevole del suo *status quaestionis*, attento ai suoi contesti e vigile sulla sua attuale condizione. Lo stesso ha da dirsi per diverse altre formalità disciplinari che, per competenza, intervengono in questione, quali l'antropologia e la comprensione del corpo umano, la medicina e le sue strutture sanitarie, l'epistemologia storiografica e i suoi modi di ben riferire del passato. Inoltre, non si può non notare come sia inevitabile, almeno nell'Occidente, comprendere la nostra tematica nel più ampio movimento culturale e intellettuale della secolarizzazione, che proprio in Canada conosce approcci e pensieri profondi in Ch.

Taylor e nella sua recente pubblicazione: *A secular Age*, come pure nello specifico progetto dell'*etsi Deus non daretur*, tipico della modernità (siamo oggi postmoderni anche per il declino di questo progetto?).

Lo studio, di suor C. Fino, religiosa delle Figlie di Maria Ausiliatrice (*alias* Salesiane di Don Bosco), dottore in medicina e docente al *Theologicum* parigino, è degna espressione di un progetto collettivo di ricerca promosso dai teologi morali dell'*Institut catholique de Paris* appunto sulla figura sociale della carità e, soffermandosi su una di queste, l'ospitalità, ci offre i risultati di un lungo e intelligente impegno investigativo, che costituisce la tesi dottorale, svolta sotto la direzione di G. Médevielle, la cui firma è in calce alla *Prefazione* del volume. Introdotto da una puntuale premessa storiografica e seguito da considerazioni conclusive sintetiche e prospettiche, l'oggetto della tesi, geograficamente situata nel Quebec canadese e storicamente estesa per alcuni secoli – difficili e densi di radicali cambiamenti politici, sociali ed anche ecclesiali –, disamina due progetti ospedalieri promossi, il primo, dalle Agostiniane della misericordia e operante all'Hôtel-Dieu (in Saint-Joseph de Sillery, il primo ospedale della Nuova Francia), dapprima (1639-1644) destinato al servizio missionario per gli indiani irochesi in una riduzione gesuita e successivamente (1644-1759), fino alla sua conquista inglese, per i malati poveri della nascente colonia francese; il secondo (1893-1939) promosso dalle Suore della carità del Quebec e operante nell'asilo di San Michele Arcangelo (localizzato a Beaumont, vicino alla città di Quebec), svolge un'azione molto innovativa nell'accoglienza e nell'assistenza di alienati e di malati di mente, giungendo fino a costituire una comunità ospedaliera autonoma di più di duemila persone, governata e animata dal gruppo di religiose.

Evidentemente, la prospettiva metodologica della tesi, che intende essere e rimanere precipuamente teologica, seppur esercitata nell'intersezione del settore laico e secolare, non è aridamente storico-positiva, ma confrontandosi con i contesti, le vicende e le situazioni del passato, sollecitata dai dilemmi del presente, si ricostruiscono le vicende storiche e al contempo si istruiscono quelle intellettuali delle idee teologico-morali e medico-sanitarie, mirando costantemente e sapientemente ad acquisire un riporto positivo per l'ermeneutica della complessità, della pluralità e anche della fragilità della cura del malato oggi, la cui cifra ha il nome della medicalizzazione e della conseguente ospedalizzazione. Solo per una rapida esemplificazione – nel contesto culturale occidentale – e senza mettere in dubbio, né tantomeno sottovalutare l'immenso e

positivo riporto medico e assistenziale del notevole sviluppo biotecnologico dei nostri anni, emerge però sempre più ricorrente la questione concernente la sua qualità morale, che registra spesso l'inversa proporzionalità tra umanizzazione e tecnicizzazione, quest'ultima sempre più autoreferenziale, come sempre più autoreferenziale risulta la medicina e l'ospedale che si pensa come impresa economica, che agisce sotto il vincolo della massimizzazione del profitto. In altre culture poi, marginalizzate nella disponibilità delle risorse, sussistono condizioni di endemica indigenza, che quasi le identificano con quelle storicamente incontrate dalla ricerca di C. Fino.

Per poter comprendere veramente la storia – mi sembra – occorra situarsi dal punto di vista del suo autore e del suo attore, dal punto di vista di colui l'ha fatta (stimolante a questo riguardo la *Veritatis splendor* 78): partecipa inaggrabilmente di questa sorte ogni seria ricerca storica e ogni epistemologia storiografica. L'intenzione dell'agire, come il suo soggetto, ha un corpo, anche sociale, il cui significato è dato dall'essere intenzionalmente trasparente, a fronte di una sua consistente e resistente opacità, del cui chiarimento il teologo sa e pensa il rimando escatologico. E tuttavia, più si interessa il centro della persona e più il dato è specificatamente personale, più è facile rintracciare dell'agire il suo significato, anche credente. La carità è a eminente connotazione personale e interpersonale. In altre parole e concetti, è il cuore – biblicamente inteso – il luogo di prima decifrazione della virtù teologale della carità, virtù che, per questo, non è necessariamente avviata a un destino solo individualista o privato o «metaetico». È quindi condivisibile e auspicabile la scelta della Fino di operare la ricognizione teologico-morale sulla scorta del paradigma dell'etica della virtù, come un'etica veramente «amica della persona» (*Caritas in Veritate* 45), etica che al presente conosce emblematiche riprese nella teologia protestante, ma certo non solo e forse neanche principalmente. Questo paradigma, al seguito di un approccio communitarista, valorizza, il ruolo della comunità nella decifrazione della progettualità morale del singolo, proprio in modo corrispondente alla natura pratica del bene morale.

Infatti, il bene morale, anche cristiano, è al modo pratico e ogni realtà è conosciuta in modo pertinente e calzante se è conosciuta al modo in cui è. La conoscenza teorica di un bene pratico è limitata, anche se nel suo limite vera. Se conosce pienamente il bene morale non chi lo pensa, o chi ne scrive, ma chi lo pratica, ecco che per assicurare la conoscenza del bene,

anche cristiano – nel nostro caso della carità – occorre una trasmissione, una *traditio* pratica, occorrono vissuti, stili di vita e modi di essere persona e comunità, che lascino trasparire con la vita l'autentica genealogia e teleologia della vita. L'eroismo delle fondatrici, la loro testimonianza di fede e di amore e il loro radicamento spirituale nella vita di una Chiesa allora nascente, divengono elementi non solo non trascurabili ma strategici, su un orizzonte che non può, per altro verso, specialmente dopo il monito conciliare, lasciare che teologia morale e spirituale continuino la loro "parallela" esistenza. Lo studio di C. Fino non occulta ma segnala anche questa questione e contribuisce a ben impostarla e avviarla a soluzione.

Sotto più di un risvolto, diviene chiaro che meno il dato è personale, più è difficile l'individuazione del suo contenuto intenzionale, anche cristiano: è il caso proprio delle strutture e delle istituzioni, la cui valenza caritativa non è rintracciabile senza i cristiani caritatevoli che vi operano: solo in modo molto analogico è possibile definire un'istituzione caritativa e pur tuttavia in modo reale e quanto reale lo sia lo conferma la puntuale ricostruzione storica offerta dalla tesi. Sono molteplici le modalità di intervento caritativo nel sociale: la creazione di istituzioni *ex novo*, come per esempio le riduzioni gesuite; il rifiuto, fino al martirio, di quelle radicalmente incompatibili con la fede e la carità; la mitigazione di quelle più disumanizzanti, lo svuotamento interno di quelle ineludibili: certo al presente esse hanno valore come modello e non come progetto definito. Le pratiche e le condotte caritative hanno sempre vincolato al perseguimento della miglior competenza professionale in situazione possibile. Se non sempre il risultato le ha accompagnate, ciò è dovuto anche al degrado e la miseria con cui non hanno temuto di misurarsi, talora con povertà di risorse e di mezzi: non basterebbe questo per rettificare e riconoscere l'origine ideologica del facile e generico giudizio, che bolla le istituzioni caritative e il loro personale come professionalmente carenti e che così ne spiega l'estinzione?

La ricerca della Fino, studiando l'ospitalità come un'iscrizione sociale della carità e seguendola in tre specifici progetti, presenta un duplice pregio quello della puntuale conoscenza di specifici e significativi progetti caritativi e quello dell'attivazione critica per la loro individuazione ed ermeneutica storica e teologico-morale: è un interessante percorso nella teologia morale contemporanea.

PAOLO CARLOTTI

PAOLO CARLOTTI, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in Veritate* = Saggi e proposte 5, LAS, Roma 2011, 174 pp. (978-88-213-0792-8).

Tra le caratteristiche dell'ormai vasta produzione letteraria di P. Carloti, ordinario di Teologia morale presso l'Università salesiana e inviato presso altre Università Pontificie dell'Urbe, emerge la costante attenzione alla trattazione di tematiche inerenti al magistero ecclesiale. Non è difficile ammettere come i rapporti tra l'istanza magisteriale e quella teologica, specialmente morale, siano stati negli anni passati ed è presumibile che continuino a esserlo anche per l'immediato futuro, alquanto sensibili, non solo per la crescente mole di questioni e di problemi, ma altresì per la loro pertinente comprensione ed esecuzione, che registrano differenziazioni talora marcate.

Del resto la vocazione del teologo è ecclesiale né potrebbe essere diversamente e quindi la considerazione della *mens* magisteriale non solo non può essere facoltativa, ma neanche superficiale o periferica, soprattutto in quelle questioni teologico-morali, come appunto quelle sociali o bioetiche, il cui attuale sviluppo non prevede diretti e immediati riferimenti biblici e tradizionali e quindi rimanda in modo più consistente all'insegnamento magisteriale in genere e papale in specie. Inoltre è presente nella discussione teologica contemporanea il confronto e talora anche lo scontro tra l'esegesi "discontinui sta" e quella "continui sta" del *corpus* dottrinale, in particolare a seguito del Concilio Vaticano II. Ben nota il nostro Autore quando ricorda, con "guardiniana" ispirazione, che novità e continuità non possono essere identificate senza la loro vicendevole relazione e quindi nota ancora come la novità non possa essere solo nuova, ma anche antica, in altri termini è solo in riferimento alla continuità che è possibile individuare la novità e anche viceversa. Solo in quest'ottica è possibile percepire la novità, che è, specialmente negli insegnamenti di Benedetto XVI, ben presente, come nel caso dell'enciclica *Caritas in Veritate*, che costituisce l'oggetto di questo denso ed equilibrato volume.

Articolato in tre capitoli – ripresi molto bene nelle tre parole chiave che costituiscono il titolo – il primo di indole teologica, il secondo di indole morale e il terzo di indole economica e politica, il testo qui in esame cerca di evidenziare le scelte operate da Benedetto XVI nella sua prima enciclica sociale – che certamente risente anche della grande tradizione

cristiano-sociale tedesca – nel panorama alquanto variegato e frastagliato della riflessione, teologica e non, sul sociale. Infatti, la *mens* dell'enciclica, certamente nuova, ma di una novità ben radicata nel patrimonio riflessivo cattolico, si esprime molto chiaramente nelle scelte che opera tra le molteplici possibili. Per esempio, in ambito economico, valorizza quella che, pur essendo variamente indicata nell'enciclica stessa, è l'economia civile o di comunione o del bene comune, come coerente conseguenza di un'altra scelta nuova e strategica dell'attuale Pontefice, che punta a valorizzare la società civile come soggetto paritario insieme col mercato e lo stato. Infatti, oltre allo scambio contrattuale del mercato, oltre alla prestazione dovuta dello stato, oggi c'è bisogno del dono, inteso ovviamente non come semplice regalia, ma come reciprocità non vincolata, tesa a ricreare il senso del vivere e dello stare insieme, come una liturgia della vita interpersonale, senza la quale i rapporti si materializzano e si reificano e il senso mortificato rende progressivamente impossibile ogni efficienza. Infatti, tra gli elementi "suggeriti" dall'enciclica vi è quello che invita a considerare il significato non come ostacolo all'efficienza, ma come sua indispensabile premessa; una società più umana non è una società inutile per l'efficienza, ma al contrario l'efficienza può mantenersi e incrementarsi solo sul significato della persona e del suo vivere sociale.

Inoltre è molto conveniente venire a conoscere quale sia la categoria sociale con cui la dottrina della Chiesa pensa di interpretare e di orientare il sociale nel futuro. Questa categoria è lo sviluppo umano integrale e possiamo aggiungere integro. Proposto da Paolo VI nella *Populorum progressio*, ripreso e rilanciato vent'anni dopo da Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis*, è riproposto, riletto e aggiornato, da Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate*, enciclica che sarebbe dovuta comparire nel 2007 e commemorare così il secondo ventennio del documento paolino. Come si vede, si va disegnando una nuova linea di riferimento oltre a quella che nel magistero sociale risaliva alla *Rerum novarum* di Leone XIII, linea che appunto prende le mosse da Paolo VI e dalla sua scelta di comprendere lo sviluppo come strumento riflessivo strategico per pensare il presente e il futuro dell'impegno sociale dei credenti. Quanto questa scelta di Paolo VI sia stata profetica lo attesta proprio il magistero di Benedetto XVI.

L'integralità dello sviluppo, lo sappiamo, non è possibile senza l'attenzione a tutto l'uomo e a tutti gli uomini. Ogni dimensione dell'*humanum*,

non solo non esclusa quella trascendente, ma con la sua priorità, devono essere promosse. Qui emerge anche di nuovo in primo piano la questione morale, senza la quale ogni società e il suo sviluppo falliscono paurosamente. Naturalmente le etiche abbondano ma non tutte hanno la stessa plausibilità, anche se non tutti lo percepiscono. Anzi alcune, di fatto, incorrono pesantemente nel rischio di pensare la realizzazione della persona senza la persona. È allora acutamente selettiva la proposta di Benedetto XVI che segnala come oggi non ci sia bisogno di un'etica qualsiasi, ma di un'etica amica della persona e nel dibattito contemporaneo diventa di poi urgente chiarire le implicanze, per evitare equivoci oggi purtroppo sempre più frequenti.

La vera carità, cioè una carità che si basa sulla verità, specialmente morale, è l'orizzonte teologico dell'impegno sociale del cristiano. Invertendo il detto paolino, il Papa ha "completato" e attualizzato la sacra Scrittura, per un tempo in cui l'endemica incertezza sulla verità rischia di vanificare la carità stessa. Gli esempi si moltiplicano: è atto di carità la soppressione del malato terminale gravemente sofferente oppure no? Inoltre ci si potrebbe domandare se la carità, motivazione tipicamente cristiana, sia oggi adatta al cristiano che agisce in un sociale molto plurale per cultura, religione e confessione ecumenica o non costituisca piuttosto un ostacolo. Per Benedetto XVI il cristiano non può mai porre tra parentesi i fondamentali della propria identità e se tra questi vi è la carità – come effettivamente vi è – la carità deve essere attiva anche nel sociale. Tuttavia se è vero che il cristiano non può esimersi dalla carità, è altrettanto vero che essa non può costituire il quadro motivazionale di chi non ha una fede cristiana o non ha una confessione cattolica di questa fede. La fede certo non si impone e quando questa non può essere riferimento condiviso, anche il cristiano procede con quella ragione che, pur con le sue molteplici figure, è comune ad ogni uomo.

Queste e altre considerazioni e prospettive costituiscono il contenuto di questo interessante libro che fa interagire l'enciclica con la discussione e la problematica oggi presente nella riflessione teologico-morale, disciplina scientifica a cui è riferito il magistero sociale.

IGNAZIO SCHINELLA

GIULIO CESAREO, *Guerra e pace: la morale cristiana da Giovanni XXIII al Vaticano II. Il contributo specifico italiano* = *Etica teologica oggi* 50, EDB, Bologna 2011, 176 pp. (978-88-104-0609-0).

Introdotta da L. Lorenzetti, che ha dedicato costante e qualificata attenzione alla tematica, il testo di G. Cesareo, francescano conventuale, laureatosi a Fribourg e attualmente docente presso la Facoltà teologica «Seraphicum», ha per oggetto un tema – la guerra e la pace – che, tristemente presente nella realtà dei nostri giorni, è ricorrente anche nella riflessione teologico-morale mondiale, anche se più per delimitare la guerra che per promuovere la pace. Anzi sembra che proprio che il tema della «guerra giusta» – se così è dato ancora di dire con proprietà e pertinenza dopo il Vaticano II – conosca in modo singolare la situatività della riflessione teologica, quando essa avviene in occasione di azioni belliche promosse dal proprio paese e quando un discernimento oggettivo sembra non essere così facilmente disponibile come nelle pacate ed equilibrate posizioni magisteriali, non pressate da interessi e da poteri. Di qui l'interesse del libro nel riprendere le considerazioni del magistero ecclesiale in quest'ultimi cinquant'anni, che hanno visto radicali cambiamenti di scenari ritenuti immutabili ed evoluzioni di pensiero altrettanto radicali e repentine.

È sullo sfondo di questi eventi che possono essere letti e compresi i ripetuti interventi magisteriali che, a partire da Giovanni XXIII fino a Giovanni Paolo II per concludere con Benedetto XVI, hanno segnato uno sviluppo dottrinale, lento ma sicuro, la cui portata è bene rilevare, come appunto fa con pertinenza il testo di Cesareo. La difesa non violenta, l'ingerenza umanitaria, la deterrenza nucleare, la difesa dal terrorismo, la tipologia preventiva degli interventi bellici, la diffusione degli armamenti con la «corsa» che spesso l'accompagna, gli interessi economici collaterali all'insorgenza delle guerre sono questioni su cui purtroppo quotidianamente si discute e sulle quali una parola chiarificatrice e seria è possibile incontrarla, anche tramite la mediazione di questo testo che, rielaborazione della tesi dottorale, si rivela molto promettente.

È articolato in due distinte parti, la prima delle quali segue da vicino le posizioni magisteriali, mentre la seconda ne affronta i nodi tematici, impostandoli e puntualizzandoli, in se stessi e in connessione con la riflessione teologico-morale. È possibile scorgere uno sviluppo delle posizioni magisteriali, uno sviluppo che, oltrepassando la normale lunghezza della vita, è percepibile solo allo studioso attento: rifiutando sempre più netta-

mente la violenza in tutte le sue forme, il magistero ecclesiale è titolare di un'ulteriore riflessione che porta avanti con coerenza e costanza ed è tesa a circoscrivere sempre più rigorosamente e strettamente anche l'uso morale della forza, limitandolo alla sola legittima difesa della vita umana, quando ogni altra alternativa si è veramente dimostrata impraticabile. Anche il caso, per certi versi parallelo della pena di morte, soprattutto coll'intenso intervento di Giovanni Paolo II, va nella medesima direzione e quindi conforta un orientamento che si sta delineando consistente anche nella riflessione teologico-morale e evidenzia un significativo "incontro" tra le due istanze.

G. Cesareo, nel suo libro, con coraggio e intelligenza si è cimentato con queste problematiche situando nell'attualità più dura e impegnativa il proprio servizio di riflessione per il cristiano, per la Chiesa e per il mondo, dando giusta eco a quel cantico di pace che fu san Francesco.

PAOLO CARLOTTI

BASILIO PETRÀ, *Letica ortodossa. Storia, fonti, identità* = Questioni di etica teologica 11, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 326 pp. (978-88-308-1030-3).

Con questo volume, accolto nella collana «Questioni di etica teologica» della Cittadella, B. Petrà, professore ordinario di Teologia morale presso la Facoltà teologica dell'Italia centrale (FI) e docente invitato presso numerose e prestigiose istituzioni universitarie, culmina un'attenzione di ricerca coltivata, con esperienza e competenza, per lunghi anni e che ha saputo offrire al contesto teologico ed ecclesiale italiano una non comune occasione di conoscenza scientifica di un'altra forma cristiana dell'etica, quella appunto ortodossa. Non c'è chi non veda come l'avvertito e qualificato interesse per la teologia morale ortodossa, nella sua variegata e molteplice espressione, sia ricchezza per la teologia *qua talis*, oltre ad avere positiva ricaduta per un proficuo dialogo ecumenico, la cui stagnazione o regressione è dovuta sovente alla persistente presenza di vicendevole ignoranza e indifferenza.

Come in parte bene esprime il sottotitolo, il volume presenta dapprima una sintesi dello sviluppo storico, caratterizzato da alcune tensioni tra apertura all'Occidente e conservazione dell'identità ortodossa, tra lettura cristologica e focalizzazione normativa. Di poi vengono presentate le fonti tra le quali ci si sofferma in modo particolare su quella liturgica, significativa forse proprio perché scarsamente valorizzata in contesto occidentale.

Discriminante per le diverse forme dell'etica cristiana è l'identità e l'esercizio del magistero ecclesiale, che registra diversificazioni e particolarità anche accentuate, anche a riguardo dell'Ortodossia rispetto alle altre confessioni. Concludono il volume due tematiche specifiche, ma singolarmente rivelative della fisionomia ortodossa dell'etica, la formazione della decisione morale e il ricorso giustificato alla menzogna. Soprattutto per il primo emergono interessanti le connotazioni ecclesiali del decidere e il contesto tradizionale dell'esercizio della ragione pratica, che raramente assume la figura individualistica talora tipica dell'ethos occidentale.

Tuttavia il volume si raccomanda anche perché è occasione propizia per uno stimolante e ragionato itinerario nella riflessione teologica contemporanea sull'etica. È possibile infatti incontrare autori come I. Zizioulas, Ch. Yannaras, S.S. Harakas, H.T. Engelhardt, J. Breck e altri ancora, oltre a opportuni *exkursus* che puntualizzano questioni interne alla teologia ortodossa e al contempo permettono di coglierne la rilevanza esterna. In questo mondo ancor una volta Petrà ci introduce nella fede, nella Chiesa e nel mondo ortodosso, per coglierne le distinzioni e le differenze che, come al solito, non sono quelle più visibili, ma quelle che intervengono nei fondamenti ontologici e antropologici, teologici ed ecclesiologici e riverberano a livello di visione etica, la cui identità – più che nella teologia latina – è cristologicamente e teologicamente fondata e svolta. Naturalmente il dialogo così impostato può ora svolgersi fruttuosamente e affrontare a livello ecumenico le questioni che ancora rimangono sul tappeto.

PAOLO CARLOTTI

ANGELO AMATO, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza = Itineraria* 6, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 498 pp. (ISBN 978-88-209-8339-4).

La collana *Itineraria* della «Pontificia Academia Theologica» questa volta ci offre un nuovo volume dedicato alla ricerca teologica sulla mariologia, preparato dal card. Angelo Amato: *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*. Il volume è diviso in diciannove capitoli, dai quali emergono palesemente i due approcci: la *conoscenza* del mistero di Maria tramite la riflessione teologica ed *esperienza* di fede, come risultato di buona conoscenza messa in culto dei fedeli.

In prima parte l'Autore ha presentato un ricco sviluppo di mariologia lungo la storia della catechesi, cominciando dalle origini del cristianesimo attraverso le prime catechesi basate sulla sacra Scrittura, poi sviluppate nella catechesi patristica e nella ricerca scientifica, nella dottrina dei grandi Concili, fino alla catechesi e catechismi dei nostri tempi.

Il secondo filo della riflessione sistematica segna un vasto *contesto* dello sviluppo di mariologia, in cui l'Autore descrive in una maniera eccellente un esempio di teologia *inculturata* nel quadro religioso dell'America Latina sul modello di *Maria di Guadalupe*. Il *Documento di Puebla*, concentrando l'attenzione sia sul fondamento cristologico sia su quello ecclesiologicalo, vede la presenza di Maria al nascere della Chiesa cristiana di ieri, ma anche al nascere e alla presenza di Maria nella Chiesa universale di oggi. In questo documento l'Autore della monografia trova un argomento valido per mostrare la persona di Maria non soltanto nello specifico quadro religioso ma anche nella concreta situazione socio-culturale di America Latina e di tutto il mondo, come modello della dignità dell'uomo e della sua liberazione.

Allargando sempre lo sguardo *contestuale* sull'inculturazione della mariologia, come qualità di ogni teologia, l'Autore passa alla presentazione della mariologia italiana nel secolo XX, sottolineando il gran contributo alla dottrina mariana del Concilio Vaticano II, apportato dalla Pontificia Università Gregoriana, dalle diverse associazioni mariologiche e da noti teologi italiani. Come frutto delle avanzate ricerche mariologiche da parte dei teologi, dopo gli anni '50 del secolo scorso fino a oggi, per esempio: Roschini, Bertetto, Meo, De Fiores e Forte, si può parlare di una "scuola italiana di mariologia". Le caratteristiche della mariologia italiana sarebbero, secondo il Cardinale: «L'apertura alle sfide della cultura contemporanea; un dialogo con altre visioni teologiche; sostanziale equilibrio delle proposte e delle soluzioni avanzate; rispetto della tradizione ecclesiale; ascolto della mariologia magisteriale; proposizioni di visioni nuove» (p. 166).

Per arricchire questo comune contributo italiano mariologico, l'Autore propone di dare più attenzione alla *religiosità popolare*, vista in un legame non solo culturale ma anche teologico.

Dopo aver accennato al posto della mariologia italiana nel quadro contestuale viene presentata l'esposizione teologica dei due dogmi mariani: quello dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria.

Degno di considerazione da parte del Cardinale è il rilievo ecumenico del dogma dell'Immacolata Concezione al quale è dedicata molta attenzione nel dialogo con gli ortodossi e col protestantesimo. Nonostante sia ancora fortemente critico l'atteggiamento dei protestanti di fronte alla mariologia cattolica, il nostro Autore trova alcuni elementi di convergenza su Maria: la divina maternità di Maria; Maria, prima credente in Cristo; Maria, figura della Chiesa e nella Chiesa (cf. pp. 187-191).

La parte storico-sistematica della mariologia chiude il capitolo su *Gesù, salvatore universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza*. Oltre all'esposizione teologica del titolo di *Corredentrice*, l'Autore spiega il significato della *cooperazione di Maria* alla salvezza in Cristo e lo fa nella luce del magistero ecclesiastico. Questa spiegazione sembra molto valida dal punto di vista teologico di fronte alle proposte attuali, ad esempio espresse nel *votum* mandato a Benedetto XVI dai partecipanti al Simposio teologico mariano, svoltosi a Fatima dal 3 al 7 maggio 2005, in cui si chiedeva «la solenne definizione dogmatica riguardante la dottrina della Chiesa su Maria SS. come Madre Spirituale di tutti gli uomini, Corredentrice al fianco di Cristo Redentore, Mediatrix di tutte le grazie con Gesù Unico Mediatore e Avvocata presso il Figlio, di tutta l'umana famiglia». Un capitolo, questo, del card. A. Amato che fa da passaggio alla seconda parte del libro dedicata all'esperienza di fede.

Nella seconda parte – pratica – esiste una stretta correlazione tra il principale privilegio mariano racchiuso nel titolo di *Theotocos* e il suo posto accanto a Cristo e agli uomini. Maria, discepola ed educatrice di Cristo, è vivo modello anche per noi nella lotta contro la seduzione satanica (cf. pp. 329-368) e vera maestra nel nostro diventare sempre più uomini e più umani (cf. pp. 369-389). La presenza culturale di Maria nella storia umana, accentuata nella riflessione teologica, nella catechesi, nel culto e nella vita cristiana vale non solo per la vita dell'individuo ma anche per la vita sociale, risvegliando il cuore dell'uomo alla carità e solidarietà nello spirito proprio mariano. Così la mariologia entra nel sistema di valori umani, diventando anche un importante paradigma dell'antropologia cristiana.

Dopo aver presentato la parte principale di Maria nella vita e nell'opera dei santi (san Francesco A. Fasani; san Giovanni Bosco e san Massimiliano M. Kolbe) l'Autore chiude il suo libro con una panoramica sui centri di studi pontifici a Roma, richiamando l'attenzione sulla Pontificia Facoltà

Teologica «Marianum», come l'unica Facoltà teologica romana specializzata in mariologia. Secondo il giudizio del Cardinale il «Marianum» è un autentico centro di «spiritualità cristiana e mariana» (cf. pp. 470-473).

Questa monografia su *Maria la Theotokos* raggiunge proprio il doppio scopo: aiutarci a *conoscere* meglio la Madre del Signore per sostenerci nell'*esperienza* di fede. Per questa ragione, quindi, la pubblicazione può ben essere utile sia agli studiosi, sia alle persone consacrate, sia nel lavoro pastorale.

CZESLAW RYCHLICKI

Pontificia Accademia di Teologia

VI Forum Internazionale

«...VIVIDIOR CUM MYSTERIO CHRISTI CONTACTUS»

La riflessione in «cristologia»

da *Optatam Totius* alla perenne dialettica tra *fides* e *ratio*

26-28 gennaio 2012

Roma - Pontificia Università Lateranense - Aula «Paolo VI»

*«Tutte le discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza». L'auspicio espresso dal dettato conciliare di *Optatam Totius* 16 richiama a una verifica di quanto avvenuto dal Concilio Vaticano II in poi; ma è anche un invito perché il mistero di Cristo sia sempre al centro della riflessione e perché l'esito che ne consegue possa impregnare in modo sempre più profondo la vita della Chiesa e la spiritualità del credente.*

*In continuità con i cinque Forum che hanno caratterizzato la missione della Pontificia Accademia Theologica (I. Rilettura della *Dominus Iesus*; II. e III. Il metodo teologico; IV. Per un dialogo fra fede e logos; V. Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae), si pone la tematica del VI Forum con l'intento di approfondire un peculiare aspetto della ricerca e dell'insegnamento della teologia in ambito cristologico.*

*Più volte la tematica cristologica è stata al centro della riflessione che la Pontificia Accademia Theologica ha affidato a vari fascicoli (come pure ad alcuni volumi della collana «Itineraria»). Il Forum intende approfondire la prospettiva delineata da *Optatam Totius* 16, più volte discussa con esiti diversificati nell'arco di circa cinque decenni. Se al centro dell'attenzione del Forum rimane la ricerca e l'insegnamento in teologia – secondo lo specifico della Pontificia Accademia Theologica –, i lavori pongono l'accento sulla missione dei cooperatores veritatis, quali sono i teologi, destinati a essere partecipi della luce della mente di Dio attraverso «un contatto più vivo con il mistero di Cristo».*

E questo allo scopo di acquisire una sapienza che si apre a una più approfondita conoscenza della storia della salvezza, per un'adesione sempre più piena a Dio «per Cristo, con Cristo e in Cristo» (cf. Presbyterorum Ordinis 8; Gaudium et Spes 62; Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis 88; Pastores dabo Vobis 51...). Molto è stato il cammino compiuto dal Concilio Vaticano II in poi; molto rimane ancora da sviluppare. Per questo l'obiettivo del VI Forum è quello di riflettere sui principali settori della teologia per individuare e riproporre un orizzonte di sintesi – secondo l'intento del Concilio Vaticano II – a partire dal mistero di Cristo, in vista di percorsi teologici sempre più rispondenti all'attesa delle Chiese.

Programma

Giovedì 26 gennaio 2012 (pomeriggio)

presiede S.Em. il card. Zenon GROCHOLEWSKI

preghiera (*Veni Creator*)

saluto e introduzione

relazione: *Il VI Forum: risposta ad attese e impegno della Pontificia Academia Theologica*

relazione: *Mysterium Christi. Fare teologia oggi, tra Optatam Totius e l'attuale dialettica tra fede e ragione*

dibattito

Venerdì 27 gennaio 2012 (mattina)

presiede S. Em. il card. Gianfranco RAVASI

relazione: *Auditus culturae: quali aspetti delle culture interpellano oggi lo studio e la ricerca in cristologia, e viceversa? E come tale auditus è considerato nella dialettica con l'auditus fidei et Magisterii?*

dibattito

[Alla relazione fanno eco brevi interventi per offrire un orizzonte circa le implicanze dell'auditus culturae, anche alla luce del lavoro già svolto (o ancora in atto) da parte dei Sinodi continentali]:

1. – in Asia
2. – in Africa,
3. – in America del Sud

intervallo

4. – in America del Nord
5. – in Europa,
6. – in Oceania
7. – *Tra cinema e romanzi. Le grandi narrazioni culturali attorno alla figura di Gesù Cristo*

dibattito

Venerdì 27 gennaio 2012 (pomeriggio)

presiede S. Em. il card. Angelo AMATO

relazione: *Per cogliere il Mysterium Christi, quale exegeseos methodus è da adottare nella Chiesa oggi, anche alla luce della Verbum Domini, perché la Parola di Dio sia univertae theologiae veluti anima?*

relazione: *Theologia dogmatica ita disponatur...: la lectio delle ricerche postconciliari in cristologia di fronte all'orizzonte prospettato da Optatam Totius 16*

dibattito e intervallo

relazione: *S. Thoma magistro: Cristo e i suoi misteri in san Tommaso d'Aquino*

relazione: *Celsitudo vocationis fidelium in Christo: è ancora possibile proporre oggi una morale cristocentrica?*

dibattito

Sabato 28 gennaio 2012 (mattina)

presiede S. Em. il card. Marc OUELLET

relazione: *Il ruolo delle Scienze patristiche e dell'Historia ecclesiastica in ordine a una teologia della storia che ponendo l'evento Cristo al centro, offra l'humus per situare la riflessione sulla fede, e della vita della Chiesa*

relazione: *La Sacra Liturgia in quanto actio Christi et Ecclesiae nell'orizzonte di una teologia liturgica, prima ed essenziale sorgente di spirito cristiano*

dibattito e intervallo

relazione: *Dalla Theologia alla vita en tō Pneumati: la teologia spirituale e mistica come humus entro cui si attua l'incontro con Cristo e si radica la ricerca, lo studio e la docenza*

dibattito

Conclusione generale

