



TESTO PROVVISORIO

Teologia delle relazioni familiari

*Prof.ssa Blanca Castilla de Cortázar, Pontificio Istituto Teologico per le Scienze del
Matrimonio e della Famiglia – Sede di Madrid*

INDICE:

1. La famiglia, il filo di Arianna che attraversa tutti i misteri
2. Premesse per una teologia della famiglia
 - 1) *Relazione interna fra filosofia e teologia*
 - 2) *Distinzione fra natura e persona*
 - 3) *Importanza della nozione di “relazione” nella teologia*
 - 4) *Sviluppo di una meta-antropologia*
3. La persona, essere relazionale e duale
4. La famiglia, realtà tradizionale e triadica
5. La teologia dell'*imago Dei*
6. La “*imago Trinitatis*” nella dualità originaria uomo-donna
7. L’analogia familiare della Trinità
8. La Trinità come famiglia e la famiglia come immagine della Trinità

Desidero, anzitutto, ringraziare per avermi invitato a partecipare a questo Convegno e per la fiducia in me riposta per avermi affidato un tema teologico complesso e ancora “in fieri”. Cercherò di approfondire alcuni nuovi aspetti di san Giovanni Paolo II, attraverso l’aiuto delle intuizioni della Patristica e delle proposte antropologiche di Leonardo Polo. Un programma un po’ ambizioso che, in un certo senso, spero di aver raggiunto.

La famiglia, nonostante sia la realtà più vicina all’uomo e dalla quale dipende il futuro dell’umanità, è stata a malapena pensata. Giovanni Paolo II, al termine del suo magistero, osserva che il suo studio è un compito necessario ma ancora incompleto. Benedetto XVI, inoltre, sottolinea:

«serve un nuovo slancio del pensiero per comprendere meglio le implicazioni del nostro essere una famiglia; [...] Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l’apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell’uomo»¹.

La verità è che la riflessione sulla famiglia è soltanto all’inizio del suo cammino. Si tratta di una “evidenza dimenticata”, attualmente nel mirino delle ideologie. Per questa ragione, Papa

¹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 53.



TESTO PROVVISORIO

Francesco ne ha fatto una delle principali priorità del suo pontificato, all'interno di *una nuova sintesi antropologica e di una "rinnovata cultura dell'identità"*.

1. La famiglia, il filo di Arianna che attraversa tutti i misteri

Paolo VI pone la famiglia all'inizio e al centro dei misteri della Creazione e della Redenzione con queste parole:

«Ed ecco che alle soglie del Nuovo Testamento, come già all'inizio dell'Antico, c'è una coppia. Ma, mentre quella di Adamo ed Eva era stata sorgente del male che ha inondato il mondo, quella di Giuseppe e di Maria costituisce il vertice, dal quale la santità si espande su tutta la terra. Il Salvatore ha iniziato l'opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell'amore e questa culla della vita»².

Giovanni Paolo II, a sua volta, ribadisce che:

«La famiglia ha la sua origine da quello stesso amore con cui il Creatore abbraccia il mondo creato, come è già espresso «al principio», nel Libro della Genesi (Gn 1,1). Gesù nel Vangelo ne offre una suprema conferma: «Dio . . . ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3, 16). *Il Figlio unigenito [...] è entrato nella storia degli uomini attraverso la famiglia. [...]* Dunque, se Cristo «svela pienamente l'uomo all'uomo», lo fa a cominciare dalla famiglia nella quale ha scelto di nascere e di crescere. Si sa che il Redentore ha trascorso gran parte della sua vita nel nascondimento di Nazaret, «sottomesso» (Lc 2, 51) come «Figlio dell'uomo» a Maria, sua Madre, e a Giuseppe, il falegname. [...] *Il mistero divino dell'Incarnazione del Verbo è dunque in stretto rapporto con la famiglia umana. Non soltanto con una, quella di Nazaret, ma in qualche modo con ogni famiglia*»³.

Egli, però, aggiunge che la famiglia è legata anche al Mistero della Trinità, infatti, già nel 1979, in Messico, afferma:

«Si è detto, in forma bella e profonda, che il nostro Dio, nel suo mistero più intimo, non è solitudine, bensì una famiglia, dato che ha in sé paternità, filiazione e l'essenza della famiglia che è l'amore. Questo amore, nella famiglia divina, è lo Spirito Santo»⁴.

² PAOLO VI, «*Allocutio ad Motum "Equipes Notre-Dame"*», 7, die 4 maii 1970: Insegnamenti di Paolo VI, VIII [1970] 428. *Luades Familiae Nazarethanae, quae domesticae communitatis perfectum habendum est exemplar, similes inveniuntur, v. g., apud Leonis XIII, «Neminem Fugit», die 14 iun. 1892: «Leonis XIII P. M. Acta», XII [1892] 149s; apud Benedicti XV, «Bonum Sane», die 25 iul. 1920: AAS 12 [1920] 313-317).*

³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie Gratissimam Sane*, 2 Febbraio 1994.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Santa Messa a Puebla de Los Angeles (Messico)*, 28 gennaio 1979, Seminario Palafoxiano.



TESTO PROVVISORIO

E, quindici anni dopo, conclude dicendo: «la famiglia stessa è il grande mistero di Dio»⁵. Ora, sappiamo come spiegare teologicamente queste profonde affermazioni? Quello che è certo è che la famiglia, come il filo di Arianna, attraversa i principali misteri della Rivelazione e tutte le realtà umane, pertanto, potrebbe contenere un'importante chiave ermeneutica per tali misteri e realtà.

2. Premesse per una teologia della famiglia

Prima di entrare nella teologia della famiglia, specificherò brevemente alcuni dei suoi presupposti:

1) *Relazione interna tra filosofia e teologia*

Oltre alla pietà, sono i progressi filosofici che ci permettono di penetrare l'intelligenza della fede. La filosofia, tuttavia, per secoli, non ha detto nulla di nuovo nell'ambito dell'ontologia. Nel XX secolo, è stato recuperato il principale contributo filosofico di Tommaso d'Aquino: l'ultima significativa scoperta della metafisica, che finora era passata inosservata. Ci troviamo, quindi, in un momento favorevole per andare avanti.

2) *Distinzione tra natura e persona*

Nella metafisica aristotelica le nozioni di sostanza e di natura, così come quelle di potenza e atto, sono centrali per spiegare la struttura degli esseri, ma, per esprimere i principali misteri della fede, come la Trinità o la cristologia, risultavano necessari nuovi strumenti filosofici.

La nozione filosofica di persona, estranea alla metafisica dei greci, divenne indispensabile. Zubiri sottolinea che la completa assenza del concetto e del termine "persona" è uno dei principali e gravi limiti del pensiero greco. Egli, infatti, sostiene che era necessario:

«lo sforzo titanico dei Cappadoci per spogliare il termine *hypostasis* del suo carattere di puro *hypokeímenon*, del suo carattere di *subiectum* e di sostanza, per avvicinarlo a ciò che il senso giuridico dei Romani aveva dato al termine *persona*, in opposizione alla pura *res*, la cosa». «C'è voluta una comprensione molto più complessa di quella della fisica quantistica per capire che il reale può essere reale e tuttavia non essere una cosa. [...] Una persona è qualcosa di diverso da una pietra o da un albero non soltanto per le sue proprietà, ma per il suo modo di essere» (per il suo atto di essere).

In secondo luogo, furono sempre i Padri Cappadoci che, sotto il nome di sussistenza, hanno scoperto l'ambito ontologico dell'essere, più profondo di quello della sostanza, distinguendo così la persona dalla natura. Tuttavia, è noto il tortuoso iter del concetto di persona, scomparso nel tardo Medioevo e sostituito dal concetto di individuo. Anche il termine sussistenza non è stato più usato. Così tutto l'umanesimo cristiano, che ha dato tanti frutti, si è sviluppato sulla concezione

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie Gratissimam Sane*.



TESTO PROVVISORIO

aristotelica della natura, senza incorporare la luce che la Rivelazione aveva portato all'ontologia per una migliore conoscenza di Dio e dell'uomo.

3) *L'importanza della "relazione" in teologia*

La categoria di relazione, che inizialmente è uno dei nove accidenti dell'ordine predicamentale, sembra avere altri significati molto più profondi; è un'altra scoperta dei Padri Cappadoci, che descrivono la persona come una *relazione sussistente*, identificando ciò che è proprio della Persona divina come la *relazione che li fa essere ed essere distinti*. Per citare il Nazianziano:

«Perché "Padre" non è un nome di sostanza, né di energia, ma di relazione e di come il Padre sta davanti al Figlio, o il Figlio davanti al Padre», e «il Figlio è Figlio secondo una relazione».

La relazione è descritta come "essere faccia a faccia" e si riferisce all'ambito dell'essere, spiegando che in Dio, accanto all'unità, la differenza è primaria, diversamente dalle altre religioni monoteiste. *Uno perché Trino*, come recita il titolo di un libro del Prof. Maspero.

La persona come relazione sussistente, però, è stata curiosamente applicata soltanto a Dio. Come è noto, Boezio, riprendendo il linguaggio aristotelico, elaborò la sua famosa definizione di persona: "sostanza individuale di natura razionale", in cui non vi è né la sussistenza né la relazionalità. Tuttavia, mentre la sua formula ha avuto fortuna, la relazione non ha avuto il ruolo che le sarebbe spettato, né nell'antropologia né nella dottrina dell'immagine di Dio.

4) *Sviluppo di una meta-antropologia*

Dopo il recupero dell'importante distinzione tomista tra atto di essere ed essenza, si aprono le porte allo sviluppo di un'ontologia propria per l'antropologia: una meta-antropologia – secondo Max Scheler –, perché fino al XX secolo l'uomo è stato studiato con le stesse categorie del cosmo. Secondo quanto sviluppato da Polo, è necessario differenziare ontologicamente i livelli dell'essere: quello di Dio, quello dell'uomo e quello del cosmo. Secondo la sua proposta, il cosmo ha un solo atto d'essere, mentre ogni uomo ha il suo, e l'essere persona è precisamente l'atto di essere dell'uomo, così che il cosmo e l'uomo si distinguono sia nella loro essenza sia nel loro atto di essere, perché l'atto di essere personale è libero e la natura umana è capace di abitudini, cioè di crescita, creatività e progresso.

Per progredire verso una teologia della famiglia, pertanto, è necessario continuare ad approfondire la persona come essere relazionale e duale, e la famiglia come realtà relazionale e triadica.

3. La persona, l'essere relazionale e duale



TESTO PROVVISORIO

Alcuni filosofi hanno già affrontato la difficile questione di ripensare ontologicamente la nozione di persona. Come abbiamo già detto, Polo afferma che la persona, a differenza della composizione psicosomatica trasmessa dai genitori, è l'atto di essere dell'uomo, che può essere concesso soltanto da Dio. A partire da questa considerazione, egli sviluppa in modo molto interessante la filiazione divina di ogni essere umano.

In secondo luogo, egli afferma:

«quando si tratta della persona bisogna dire che propriamente parlando non è essere, ma è *essere-con: coesistenza*».

E la prima implicazione del fatto che la persona sia un *essere-con* è che non può essere una persona unica. Per citare le sue parole:

«La persona inizialmente era un tema teologico. Per quanto riguarda l'uomo, penso che non abbiamo sfruttato tutte le potenzialità che ha. Anzitutto: una persona sola è impossibile, assolutamente impossibile». «Non c'è senso in una sola persona. Le persone sono irriducibili, ma l'irriducibilità della persona [...] non è isolamento».

«Coesistenza non significa che uno prima è se stesso e poi si relaziona con gli altri; coesistenza significa che la persona è di natura dialogica, non monologica. La persona è radicalmente aperta agli altri e, di conseguenza, è aperta al Dio personale».

«La nozione di una persona umana sola è una contraddizione in termini [...] un'assurdità». «L'uomo, senza gli altri, cos'è? Non è niente. [...] *È umano solo se ha a che fare con gli altri esseri umani.* [...] L'uomo è un essere personale radicalmente familiare. [...] Se non trova l'«uguale» a se stesso, non è una persona».

Un *assurdo*, un *controsenso*, un'*impossibilità*, *non essere una persona*, *non essere niente*, sono parole categoriche e radicali, ma egli riconosce che:

«Se la persona umana non è unica, ma c'è una pluralità di persone, la cosa difficile è pensare questa pluralità come profondamente radicale».

La vera difficoltà, infatti, è pensare il luogo (*enclave*) ontologico, impresso nell'intimità della persona umana, di non essere soltanto individuo. In altri termini, quella pluralità non è solo il frutto delle relazioni empiriche che ciascuno stabilisce nella sua esistenza.

Per questo motivo, sarebbe necessario approfondire la dualità originaria uomo-donna, una realtà a cui non si è quasi mai pensato. Polo, negli anni '90, ha confessato di non averlo fatto e di non avere più tempo per farlo, anche se, in alcuni testi, però, sembra intuirlo. Ad esempio, spiegando che «essere-con» implica almeno un'altra persona, egli afferma che: «la persona umana può essere chiamata duale». Ciò coincide con la sua idea secondo cui l'unità trascendentale non può essere monolitica. Egli, d'altra parte, ha intuito che, come in Dio il tre è trascendentale, nell'uomo il trascendentale è il due e ha presentato la diade come ricchezza, *versus* Platone che la considerava povertà perché – secondo la sua visione del mondo – implicava una degradazione ontologica. E, in



TESTO PROVVISORIO

una delle sue ultime opere, Polo individua una dualità trascendentale umana nello spiegare l'amore, tra dare e accettare. Egli, inoltre, afferma:

«Si può dire che ci sono due tipi di esseri umani: l'uomo-maschio e la donna, perché la differenza sessuale è molto più accentuata nella nostra specie che nelle altre, *poiché ha connotazioni spirituali*».

Egli, però, non sviluppa ulteriormente queste connotazioni nell'ambito strettamente personale e trascendentale, perché la sua concezione di tipicità è limitata all'ambito dell'essenza. Pertanto, secondo me, egli non completa le sue intuizioni. In realtà, è difficile liberarsi dell'idea che ciò che è meramente trascendentale sia l'individuo; la maggior parte degli attuali discepoli di Polo sembra ammettere la trascendentalità dell'intimità umana soltanto nell'apertura a Dio.

In sintesi, Don Leonardo afferma che l'unità trascendentale non può essere monolitica, che la persona è l'atto di essere dell'uomo – che lo rende figlio di Dio –, che questo atto d'essere è un essere-con, ontologicamente aperto, che non può essere una persona sola e che quindi si può chiamare duale e che la differenza sessuale ha connotazioni spirituali. Si tratta di contributi importanti che lasciano aperte molte strade interessanti. E, sebbene si possa dire che egli rimanga alle porte della successiva espansione antropologica che Giovanni Paolo II proporrà, è bene ricordare che egli ha elaborato i presupposti che, alla fine, ne hanno favorito il suo sviluppo.

Karol Wojtyła è uno dei pochi autori che ha approfondito la differenza uomo-donna e, secondo me, a lui si possono attribuire le tesi più profonde. Giovanni Paolo II non ha mai smesso di pensare che la persona umana emerga radicalmente dal mistero di Dio come maschio o femmina, ed evidenzia

«la necessità di studi approfonditi per risolvere i problemi riguardanti il vero significato e la dignità dei due sessi [...] per *chiarire l'identità personale propria della donna nel suo rapporto di differenza e di reciproca complementarità con l'uomo [...] soprattutto per quanto riguarda la sua struttura e il suo significato personale*».

La sua ricerca si concentra sull'identità personale e sulla comunione delle persone: si potrebbe dire che egli desidera spiegare perché il magistero precedente aveva affermato che la sessualità umana “determina l'identità propria della persona” e che “questa distinzione è ordinata non soltanto alla generazione ma alla comunione delle persone”. Egli asserisce che «il sesso, in un certo senso, è “costitutivo della persona” (non soltanto “un attributo della persona”)» per sottolineare che questa differenza è radicata nella profondità della loro intimità. Egli, inoltre, afferma che «la sessualità umana è qualcosa di più grande di quanto si possa immaginare», perché ritiene che questa doppia differenza contenga un'immagine delle diverse persone divine.

4. La famiglia: realtà triadica e relazionale

I principali legami familiari, paternità, maternità, filiazione, sono tutti relazionali. La filiazione è la più pensata e la più evidente, perché ogni persona quando nasce è figlio, sia di Dio, che gli dà il suo atto di essere, sia dei suoi genitori, che gli trasmettono la natura. La paternità e la



TESTO PROVVISORIO

maternità umana, tuttavia, non sono relazioni con cui si nasce ma devono essere apprese. «Anche se non esiste un figlio umano senza generazione, i genitori lo sono per il figlio». In questo senso, le parole di Papa Francesco, quando parla di San Giuseppe, sono esemplificative: «Nessuno nasce padre, ma lo diventa».

È bene ricordare che “padre, madre, figlio sono nomi di persona”, non di natura, come sottolinea Polo. Un chiaro esempio è dato dalla mariologia. Maria concepisce il Figlio di Dio, già preesistente, che grazie a lei riceve una natura umana, ma è la Madre della Persona nel suo grembo: per questo è propriamente la Madre di Dio. Ebbene, se le relazioni familiari hanno il nome di una persona, non dobbiamo perdere di vista la differenza tra natura e persona. Questa differenza non vale solo per Dio nel suo essere Uno e Trino insieme, perché anche l’Uomo è *uno perché è due ed è chiamato ad essere tre*: «Non c’è due senza tre», parafrasando il Prof. Maspero e il vecchio detto spagnolo “non c’è due senza tre”.

La famiglia, quindi, è una realtà relazionale, i cui protagonisti sono persone e sono almeno tre. La famiglia nucleare, padre, madre, figlio, ha una caratteristica che è evidente a tutti: non c’è figlio senza padre e madre, non c’è padre senza madre e figlio, e non c’è madre senza padre e figlio. Cioè, ognuna di queste tre persone configura intrinsecamente le altre due, nel gioco di una relazione triadica.

Tuttavia, per pensare la famiglia incontriamo una difficoltà: le relazioni triadiche non sono state pensate quasi mai. Ricordo che, una trentina di anni fa, rimasi perplessa nel leggere che erano impossibili da pensare. Ho avuto l’opportunità di parlarne con il Prof. Polo, ma lui non era meravigliato che si dicesse che erano impensabili; egli ritiene importante che un termine sia determinato e chiuso di fronte ad un altro termine, perché altrimenti la relazione rimane aperta, il che comporta molti rischi. Tuttavia, nelle sue opere successive, Polo pensa a realtà triadiche come la donazione, attraverso la triade: dare-accettare-dono nel contesto dell’amore, che è anch’esso triadico. In conclusione, la famiglia umana, la principale realtà triadica, ha una solidità ontologica che manca alle altre istituzioni umane. Polo, infatti, afferma:

«La famiglia è un’unità sufficientemente solida per costituire ciò che si definisce un’istituzione». «È un sistema sufficientemente coerente e fondato [...] perché si basa su radici molto forti e innate. [...] Sarebbe assurdo ignorarlo, perché un gran numero di caratteristiche umane sono inseparabili dalla famiglia. [...] Ripeto: la famiglia è consistente *a priori*; la società civile no». «La famiglia è di ordine ontologico; la società civile è di ordine etico».

La società, infatti, nasce dalla famiglia. Il professor Donati sostiene giustamente che la famiglia è il genoma della società. Ebbene, per approfondire queste radici innate, sembrano essere necessarie nuove luci che provengano dalle fonti della Rivelazione, e non soltanto dalla Scrittura. «Quanti temi di ricerca teologica», dice Von Balthasar, «già accennati dai Padri, che poi, con la crescente sistematizzazione, sono stati lasciati fuori come scomodi, come apparentemente senza importanza, come strade chiuse!»



TESTO PROVVISORIO

5. La teologia dell'immagine Dei

La teologia delle relazioni familiari è legata a quella dell'“immagine di Dio”. E non è neppure necessario ricordare che è una delle prime verità rivelate (Gen 1, 26-27). Tuttavia, il suo contenuto e il suo significato sono fra quei temi teologici che hanno richiesto più tempo per essere sviluppati, giacché sono rimasti invischiati in difficoltà ermeneutiche e nel superamento di alcuni errori, smentiti dalle evidenze scientifiche. In questo lungo iter, si possono distinguere cinque tappe:

1. Soltanto l'uomo-maschio è l'immagine di Dio, Eva è derivata.
2. L'immagine è nell'anima, la quale è ritenuta asessuata.
3. L'immagine sta nella persona – in quanto distinta dalla natura, alla quale appartiene l'anima - e consiste nell'essere figli di Dio.
4. Sia l'uomo sia la donna, ciascuno nella propria uguaglianza e differenza, sono l'immagine di Dio, e lo è anche il corpo, espressione della persona.
5. La pienezza dell'immagine non è nella singola persona ma nell'“unità dei due” come immagine dell'“unità trinitaria”.

Fino a poco tempo fa, gli sviluppi più profondi sull'immagine hanno ruotato intorno alla filiazione, che è la prima dimensione dell'*imago Dei*. Gli ultimi due sviluppi sono molto recenti e ancora devono essere del tutto assimilati e sviluppati. Giovanni Paolo II ha contribuito al ripensamento della teologia dell'immagine e ad affermare, per la prima volta nel magistero, che la donna in quanto donna è immagine di Dio, sostenendo allo stesso tempo che «*le risorse personali della femminilità non sono inferiori a quelle della mascolinità, sono solo diverse e complementari*».

L'ultimo passo è anche il suo. A tal proposito, non posso non riproporre un aneddoto raccontato dal cardinale Scola, che lavorava con Ratzinger nella Congregazione per la Fede all'epoca della pubblicazione di questo documento. Giovanni Paolo II diede a Ratzinger la prima bozza della lettera, già tradotta dal polacco. Dopo averla letta, il cardinale gli disse che non si poteva dire quello che aveva detto sull'“unità dei due” come immagine della comunione delle persone divine. Quando gli fu chiesto il motivo, Ratzinger rispose che era stato esplicitamente negato dalla nostra tradizione, all'inizio da Sant'Agostino e in seguito anche da San Tommaso. Giovanni Paolo II gli chiese di studiarne le ragioni e il risultato è manifesto: la lettera apostolica fu pubblicata e la tradizione latina fu corretta, superando le celebri negazioni del passato, anche se quasi nessuno ne ha mai sentito parlare.

Come è noto, nella tradizione occidentale la dottrina dell'immagine di Dio è stata sviluppata concentrandosi sulla persona, individualmente considerata. Le parole di San Tommaso che seguono sono paradigmatiche: «L'uomo è immagine di Dio in quanto è il principio delle sue opere, poiché è dotato di libero arbitrio e di dominio sui suoi atti». D'altra parte, secondo Sant'Agostino - la cui influenza è stata decisiva - anche l'immagine trinitaria si riflette in ogni persona, attraverso le differenze delle sue potenze: memoria, comprensione e volontà. La sua ingegnosa analogia psicologica ha l'inconveniente che, escludendo altre analogie, lascia fuori dall'immagine le relazioni ontologiche e interpersonali, il che implica una considerevole riduzione della realtà umana. Ratzinger espone i limiti agostiniani, quando afferma:



TESTO PROVVISORIO

«Agostino ha esplicitamente applicato questa affermazione teologica - che *la persona in Dio è relazione* - all'antropologia, cercando di descrivere l'uomo come un riflesso della Trinità e di comprenderlo sulla base di questo concetto di Dio. È un peccato, però, che, così facendo, egli riduce la realtà in qualcosa di decisivo, perché spiega i processi interni dell'uomo sulla base delle tre persone, facendo corrispondere a ciascuna di esse determinate potenze psichiche [...], così che il *concetto trinitario di persona non si applica alla realtà umana in tutta la sua forza immediata*».

Nello sviluppo progressivo dell'immagine, Giovanni Paolo II passa dalla Persona alla Comunione, notando che la persona isolata non esaurisce l'immagine trinitaria né ne costituisce la pienezza:

«Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa soltanto che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come unità dei due nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione di amore e in tal modo a *rispecchiare la comunione di amore che è in Dio*, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero della vita divina».

In questo modo, egli fa un passo avanti affermando che «l'unità dei due», segno di comunione interpersonale, è parte e parte importante dell'*imago Dei*. Questa idea sviluppata in *Mulieris Dignitatem* rappresenta un progresso teologico significativo. Secondo il cardinale Scola, questo argomento è una tesi chiave, anche se non pienamente esplorata dalla teologia, «in cui si può intravedere uno dei contributi più significativi del magistero papale, la cui portata abbraccia l'intero campo della teologia dogmatica». Io ritengo che una cosa sia il contributo del Magistero, e che un'altra sia avere una filosofia e una teologia adeguate per poterlo ricevere e diffondere.

6. La “*imago Trinitatis*” nella dualità originaria uomo-donna

La famiglia – come abbiamo già detto – ha una radicalità ontologica innata che la distingue dalla società, la quale ha un carattere etico; tale radicalità ontologica deve essere cercata nella dualità uomo-donna, che è l'inizio della famiglia. Contemplata a partire dalla Creazione, la prima struttura di comunione è tra l'uomo e la donna che, sebbene siano soltanto due, sono coloro in cui appare l'“*imago trinitatis*”.

Dio, infatti, quando si propone di creare l'uomo, si riferisce all'immagine utilizzando il plurale: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» (Gen 1,26), e, nel versetto seguente, usa il singolare e il plurale insieme: «Così Dio *creò* l'uomo a sua immagine e *li creò* maschio e femmina» (Gen 1,27). Pertanto, entrambi i verbi – “lo creò e li creò” – sono una chiave interpretativa fondamentale per approfondire l'immagine trinitaria della dualità originaria. È possibile affermare che Dio crea una natura e due persone o, più radicalmente, “l'unità dei due”. (Svolta copernicana rispetto all'androgino).

La persona non può essere unica, ed è per questo che sono stati creati in due fin dall'inizio. Questa verità, che è raccontata sobriamente in Genesi 1, è resa più esplicita nel secondo brano della Creazione, che, secondo Giovanni Paolo II, si deve leggere alla luce del primo racconto. Genesi 2



TESTO PROVVISORIO

sta rivelando, attraverso un linguaggio metaforico o mitico, la doppia struttura dell'intimità umana – l'essere solo davanti a Dio e di fronte al cosmo, e il momento di “comunione di persone” con l'altro essere umano – presente in ogni persona, sia uomo che donna. Per questo motivo, le parole del Creatore: “Non è bene che l'uomo sia solo” (Gen 2,18) sono cruciali; la Congregazione per la Dottrina della Fede le interpreta così:

«È necessario che (Adam) entri in relazione con un altro essere che sia al suo livello. Soltanto la donna, creata dalla stessa «carne» ed avvolta dallo stesso mistero, dà alla vita dell'uomo un avvenire. Ciò si verifica a livello ontologico, nel senso che la creazione della donna da parte di Dio caratterizza l'umanità come realtà relazionale».

Si tratta, dunque, di approfondire questo carattere relazionale a livello ontologico, che fa di ciascuno, nella sua differenza, l'affermazione dell'altro. Come fa il libro del Siracide quando elogia le opere di Dio: “Tutte sono a coppia, una di fronte all'altra. Egli non ha fatto nulla di incompleto. L'una conferma i meriti dell'altra” (Sir 42, 24-25).

Il carattere relazionale può essere visto nell'espressione ebraica di Gen 2,18: *eser kenegdo* che, letteralmente parlando, significa: “uno aiuta come se fosse di fronte a lui”, come una mano fa con l'altra (spiega Edith Stein). È, dunque, Dio che crea due persone distinte, non soltanto perché ognuna è irripetibile, ma anche per come sono poste, “faccia a faccia”, riflettendo così l'immagine di Dio: ricordiamo che i Padri Cappadoci, riferendosi alla Trinità, scoprono che il “faccia a faccia” esprime che sono Persone, e Persone distinte.

Ma c'è di più. Se al versetto 18 c'è scritto che sono stati creati “faccia a faccia”, e poi che la donna procede dal fianco di Adamo per opera di Dio, significa che, evidentemente, tra loro c'è *una relazione ontologica che li co-implica*. In Eva, che procede dal costato di Adamo, si sta rivelando una relazione di origine senza causalità, analoga a quelle esistenti in seno alla Trinità. Questo potrebbe essere il significato più profondo della parabola Yahwista. Come vedremo, è l'unico esempio, che i Padri del IV secolo hanno trovato nella Scrittura, di una provenienza diversa dalla filiazione tra persone consustanziali, per mostrare la divinità dello Spirito Santo.

Per tornare ai contributi di Giovanni Paolo II, parlando della differenza, egli usa il termine complementarietà, che ha un significato più profondo rispetto alla reciprocità. Grazie alle sue nuove chiavi interpretative, egli può affermare che «ciò che è reciproco è la complementarietà», correggendo l'interpretazione secondo la quale soltanto la donna era complemento. E, nei suoi scritti, questo termine amplia il suo significato, acquisendo progressivamente sempre maggior rilevanza. Così, egli afferma che “la complementarietà non è solo biologica e psicologica, ma anche ontologica”. E, riferendosi a quest'ultima, spiega:

«Quando la Genesi parla di “aiuto” non si riferisce solo all'ambito dell'agire, ma anche a quello dell'essere».

Siamo, dunque, al livello ontologico, che precede e dà ragione dell'ordine operativo (*l'operari sequitur esse*, nel detto classico). Giovanni Paolo II continua dicendo che il senso dell'“unità dei due” consiste in una “unidualità relazionale complementare”. La relazionalità complementare, quindi, appare come la chiave per spiegare l'unità degli uguali nella differenza, in



TESTO PROVVISORIO

modo analogo a come in Dio «il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – un solo Dio per l'unità della divinità – esistono come persone [distinte] per le imperscrutabili relazioni divine».

Giovanni Paolo II chiama questa relazionalità ontologica sponsalità, ma non la identifica né con la nuzialità (che implica impegno, anche nel celibato) né con la coniugalità. Egli, quindi, usa i termini marito e moglie come sinonimi di uomo e donna; descrive il marito – l'uomo – come «colui che ama per essere amato», e la moglie – la donna – come «colei che riceve amore per amare a sua volta». Questa è la descrizione, inserita nell'ordine dell'amore presente anche nella vita intima di Dio, di un ordine che non è né gerarchico, né temporale, né etico, ma ontologico. Un altro modo di spiegare il “faccia a faccia”, attraverso un ordine nel dare e nell'accettare, come se nell'uomo – in relazione alla donna – fosse prima il dare e nella donna l'accettare – tuttavia se lei non accetta, lui non può dare – il che sembra essere in linea con la dualità trascendentale del dare e dell'accettare che scopre Polo.

Negli scrittori e nei poeti, che sono in anticipo rispetto allo sviluppo filosofico, si possono trovare anche altre descrizioni della nuzialità, che meglio illustrano la differenza relazionale. Wojtyła stesso, nella sua opera *Splendore della paternità*, mette in bocca alla madre le seguenti parole:

«Non andare via. E se te ne vai, ricordati che rimani in me. Tutti quelli che vanno via rimangono in me. E tutti quelli che passano, trovano in me un luogo proprio; non una sosta fugace, ma un luogo stabile. In me vive un amore più forte della solitudine [...] Non sono la luce di coloro che illuminano, sono piuttosto l'ombra in cui riposano. Una madre deve essere un'ombra per i suoi figli. Il padre sa che è in loro: vuole essere in loro e in loro si realizza. Io, invece, non so se sono in loro; li sento solo quando sono IN me».

Come si può vedere, ciò che è proprio della relazionalità femminile è espresso con la preposizione IN. Qualcosa di simile si osserva nel modo di procreare che – senza essere né l'unico né il più importante modo di amare – presenta in modo plastico la differenza coniugale. Nel donarsi, l'uomo esce da se stesso e uscendo *da se stesso* si dona alla donna e il suo dono rimane *in lei*. La donna si dona ma senza uscire da se stessa, accogliendo *in lei*. I loro diversi modi di darsi l'un l'altro sono complementari, perché senza la donna l'uomo non avrebbe dove andare e, a sua volta, senza di lui lei non avrebbe nessuno da accogliere. L'importante è sottolineare che il loro modo di darsi è diverso e, allo stesso tempo, complementare. La differenza consiste nel fatto che sono orientati l'uno verso l'altro, cosa che allo stesso tempo rende possibile l'“unità dei due”, perché se i due fossero aperti nella stessa direzione correrebbero paralleli, senza incontrarsi. Senza la donna l'uomo non avrebbe un posto dove andare: sarebbe perso. Per dirlo con le parole del poeta di Castiglia: “e amai quanto esse possano avere di ospitale”. E, senza l'uomo, la donna sarebbe come una casa vuota.

Le relazioni, dunque, non si possono esprimere né con i nomi, né con i pronomi, ma con le preposizioni. Così, l'azione peculiare che distingue il maschio e la femmina potrebbe essere concettualizzata attraverso due diverse preposizioni: *da* e *in*. La preposizione DA corrisponderebbe



TESTO PROVVISORIO

all'uomo, poiché parte da se stesso per donarsi agli altri. E alla donna corrisponderebbe la preposizione IN: perché si apre dando accoglienza in se stessa.

Ma questa relazionalità, che appartiene non solo all'agire ma anche all'essere, deve essere inscritta nella persona stessa. Si tratterebbe di una differenza nello spirito, nell'atto dell'essere personale, che è un essere-con. L'uomo, quindi, potrebbe essere descritto come *essere-con-da*, o *coesistenza-da*, e la donna come *essere-con-in*, o *coesistenza-in*, disgiuntamente, perché non si può essere entrambe le aperture allo stesso tempo. Essere maschio ed essere femmina, ad immagine di Dio, consisterebbe nell'essere due tipi di persone distinte, che si aprono l'una all'altra in modo diverso e complementare.

In sintesi, l'*imago Dei* si scopre nel fatto che l'uomo, come Dio, è una realtà plurale e relazionale. E, se nell'uomo e nella donna descriviamo la loro differenza relazionale personale con preposizioni, anche la teologia e il magistero hanno caratterizzato la differenza tra le Persone divine con preposizioni diverse, simili a quelle antropologiche.

A questo punto potremmo chiederci perché, se Dio crea l'uomo a sua immagine, crea solo due persone e non tre. Una risposta potrebbe essere che il Qualcuno Uno e Trino può essere soltanto Dio, e c'è un solo Dio. L'essere umano è l'immagine di Dio, ma non è Dio. Il che porterebbe a una seconda domanda: come si riduce una differenza triadica a una dualità? La risposta si raggiunge solo se si considera che, anzitutto, sia l'uomo sia la donna hanno in comune la filiazione rispetto a Dio e ai loro genitori. Pertanto, entrambi sono immagine, perché sono figli, come il Figlio. Ma l'immagine non sembra esaurirsi nella filiazione. L'immagine include anche la differenza relazionale sponsale – la quale matura nella paternità e nella maternità – che dischiude la possibilità di una doppia immagine in ogni persona umana: nell'uomo, oltre a un'immagine del Figlio, c'è anche un'immagine del Padre – soltanto l'uomo può essere padre –; nella donna, oltre a un'immagine del Figlio, si riflette l'immagine di un'altra persona: quella di colui che nell'intimità divina non è né il Padre né il Figlio.

7. L'analogia familiare della Trinità

Nonostante il tortuoso iter teologico dell'*imago Dei*, nella grande tradizione cristiana troviamo alcuni indizi che, come dobloni d'oro, noi dobbiamo andare a scovare nella Patristica per sviluppare una teologia della famiglia. È possibile tracciare un parallelismo – che appare chiaramente in San Metodio nel quarto secolo – tra Adamo e Cristo, e tra Eva e lo Spirito Santo. Questo parallelismo, che gli gnostici svilupparono al di fuori dell'ortodossia, secondo l'autorevole opinione di padre Orbe, arriva a Metodio per altra via, attraverso l'esegesi cristologica primitiva, che risale alla cosiddetta *Secunda Clementis*.

Dopo San Metodio, altri Padri della Chiesa hanno continuato a mettere in relazione la processione dello Spirito Santo e l'origine di Eva, per mostrare la consustanzialità dello Spirito Santo, di fronte alle eresie del tempo. A Nicea, dove fu affermato che il Figlio era consustanziale al Padre perché era stato generato, i semi-arianisti obiettarono che ciò che non si sarebbe mai potuto sostenere era che anche lo Spirito Santo fosse Dio, poiché non era stato generato e non conoscevano



TESTO PROVVISORIO

nessun'altra origine. I Padri della Chiesa, riprendendo i testi biblici, hanno trovato un'argomentazione unica in Eva, la quale, procedendo da Adamo, non era però sua figlia. Essi, pertanto, vedevano nell'origine di Eva una dimostrazione: è possibile essere consustanziali pur non essendo generati.

In questo orizzonte, l'analogia familiare della Trinità nasce dal confronto con la prima famiglia umana. In Adamo, non generato, vedevano un'immagine di Dio Padre; in Eva, proveniente da Adamo, un'immagine dello Spirito Santo, e in Seth, un'immagine del Figlio, il primogenito tra molti fratelli e sorelle. In questo senso, è emblematico un testo di San Gregorio di Nazianzo, che ebbe grande influenza sui Padri successivi. Si legge:

“Cos'era Adamo? Un essere formato (*πλασμα*) da Dio. E cos'era Eva? Qualcuno preso (*τμημα*) da quell'essere formato. E Seth? Un essere generato (*γεννημα*) da loro due. Ti sembrano la stessa cosa, formato, preso e generato (*πλασμα, τμημα, γεννημα*)? No. Sono consustanziali? Certamente. [...] Eva e Seth non provengono forse dallo stesso Adamo? Da chi altro verranno? Sono entrambi generati? Niente affatto. Allora Eva è presa (*τμημα*), Seth è generato (*γεννημα*); e, tuttavia, entrambi sono identici l'uno all'altro, perché sono esseri umani; nessuno lo contesterà. Cessate, dunque, di combattere contro lo Spirito, come se per forza dovesse essere generato, o non consustanziale né Dio”.

A tal proposito, citiamo un altro testo che appare come appendice alle opere del Nisseno.

«[Vediamo] se questi tre capi dei progenitori [Adamo, suo figlio ed Eva], ipostasi consustanziali di tutta l'umanità, furono fatti o non furono fatti, come sembra anche a Metodio, in modo tipico, secondo una certa immagine della santa e consustanziale Trinità. Adamo, senza autore e non generato, porterebbe il tipo e l'immagine dell'onnipotente Dio e Padre, senza principio e principio di tutti. Il figlio generato da lui prefigurerebbe l'immagine del generato e del Figlio di Dio. Eva con la sua processione significherebbe l'ipostasi dello Spirito Santo nella sua origine. Ecco perché Dio non ha ispirato in lei il soffio della vita; perché lei stessa era un tipo del soffio e della vita dello Spirito Santo».

Quello che è certo è che – come sottolinea Congar – i cristiani greci paragonavano la Trinità a una famiglia, padre, madre, figlio; egli, infatti, afferma che era qualcosa che era già nell'aria. In Occidente, però, questa analogia arrivò soltanto in parte e in forma distorta, e, dopo la smentita di Sant'Agostino, scomparve quasi del tutto. Nel XX secolo, tuttavia, ebbe una rinascita. Meloni ha disegnato una mappa con più di 30 autori, la maggior parte dei quali contemporanei. Basti citare Giuliani, Mühlen, de Marguerie, Von Balthasar, Coda, Greshake, Scola, Mazzati, Ouellet e lo stesso Magistero della Chiesa. A cui dovremmo aggiungere almeno Bulgákof e Evdokimov.

8. La Trinità come famiglia e la famiglia come immagine della Trinità



TESTO PROVVISORIO

In conclusione, riguardo alle questioni ancora aperte, indicherò alcuni passi già compiuti e altri compiti ancora in sospeso:

1) Giovanni Paolo II ha chiaramente affermato che la famiglia stessa è il grande mistero di Dio, che il modello originale della famiglia va cercato in Dio stesso; che l'“unità dei due”, uomo e donna nella creazione, è un'immagine dell'“unità trinitaria” di Dio. Pertanto, le famose negazioni del passato – a partire da Sant'Agostino –, secondo cui la famiglia non è un'analogia adeguata per parlare della Trinità, sono da ritenersi superate.

2) L'analogia familiare della Trinità, passando senza soluzione di continuità dalla proto-famiglia (Adamo, Eva e Seth) alla famiglia nucleare (padre, madre, figlio), nel tentativo di stabilire paralleli simmetrici, uno per uno, tra le persone divine e le persone umane (Padre = padre, Spirito = madre, Figlio = figlio), ha portato a varie aporie. Ma l'essere umano non è simmetrico a Dio, è soltanto – e non è poco – la sua immagine.

3) Anche se la famiglia è una realtà triadica (padre, madre, figlio), la famiglia umana non è una triade radicale, perché il padre e la madre preesistono rispetto al figlio, il quale è successivo nel tempo, e, allo stesso tempo, il figlio o è maschio o è femmina.

4) L'*imago trinitatis*, fin dalla creazione, si trova nella diade originale uomo-donna, dove in qualche modo si possono vedere riflessi le tre Persone della Trinità. A tal fine, può essere illuminante non dimenticare che sia l'uomo sia la donna sono ugualmente figli (tranne Adamo ed Eva che non avevano genitori umani), per cui la loro differenza potrebbe risiedere nel fatto che in ognuno di loro si riflette un'altra delle Persone divine. In tal senso, soltanto l'uomo può essere marito e padre, per cui non è difficile vedere in lui un'immagine del Padre e del Figlio allo stesso tempo.

5) Una volta che nel Magistero è stato affermato che la donna in quanto donna è immagine di Dio, resta da sviluppare quale immagine peculiare di Dio si rifletta in lei. In questo senso è legittimo chiedersi se l'archetipo di ciò che è essere moglie e madre sia anche in Dio, come quello di essere marito e padre, e domandarsi se questo archetipo possa essere nella Persona divina che non è né Padre né Figlio. Se così fosse, l'immagine di Dio Figlio sarebbe sia nel maschio che nella femmina, mentre l'immagine di Dio Padre sarebbe soltanto nel maschio e l'immagine di Dio Spirito Santo soltanto nella femmina.

6) In questa questione è importante il *nexus mysteriorum*: Creazione, Incarnazione, Trinità e anche tra Pneumatologia e Mariologia. Dopo il Concilio Vaticano II, è stato incoraggiato lo studio della particolare relazione tra Maria e lo Spirito Santo, affinché si integrassero nella teologia sistematica le intuizioni della teologia spirituale.

7) Per decenni la questione se Dio non sia solo Padre ma anche Madre è rimasta irrisolta; è tuttora una questione aperta, ove è necessario avanzare con prudenza, come spiega Benedetto XVI, commentando il Padre Nostro in *Gesù di Nazareth*, che richiede un approfondimento dell'immanenza di Dio, senza cadere nel panteismo.

8) Di fronte alla possibilità che la maternità in Dio sia personale, si ribadiscono due difficoltà teologiche. La prima è che se in Dio ci fossero Padre e Madre, allora la Trinità sembrerebbe avere due Principi, quando tutta la Tradizione difende che soltanto il Padre è Principio



TESTO PROVVISORIO

nella Trinità. Il secondo si riferisce al fatto che la *taxis* (posizione) delle Persone divine non può essere modificata: il primo è il Padre, il secondo è il Figlio, e il terzo è lo Spirito Santo, secondo quanto è stato rivelato. Da ciò proviene l'obiezione secondo cui, se lo Spirito fosse Madre, allora dovrebbe essere il Secondo. Quindi, anche se nella processione dello Spirito Santo abbiamo la relazione triadica, non sembra opportuno introdurla anche nella prima processione: quella della generazione. Di fronte a queste due difficoltà, ci si potrebbe chiedere se non sia un trasferimento inadeguato della paternità e della maternità umana – proprie di persone strutturalmente duali e inserite nel tempo – a Dio, che è trascendentalmente trino e le cui Persone sono co-eterne.

9) Insomma, è necessario fare un uso corretto dell'analogia, con le sue somiglianze e le sue differenze, senza pretendere una simmetria esatta, né cercare di proiettare su Dio modelli della famiglia o della società umana. Si tratta piuttosto di fare il contrario: vedere come nell'uomo e nella famiglia umana si realizza l'immagine di Dio.

Per concludere, torniamo all'inizio, quando si è ricordato che sia l'Antico sia il Nuovo Testamento iniziano con una coppia umana. Dopo il fallimento del disegno originale nella prima coppia, Maria e Giuseppe costituiscono – potremmo dire – la seconda e definitiva opportunità che Dio offre all'umanità per portare l'essere umano, uomo e donna, alla pienezza di un'immagine e somiglianza con la Trinità. La cosiddetta trinità della terra è considerata da autori spirituali, come San Josemaría Escrivá de Balaguer, la via migliore per arrivare all'intimità con Dio. Pertanto, la "comunione di persone" realizzata, a livello umano, in modo sublime nella Famiglia di Nazareth – una vera triade, dove una persona, il Figlio, è comune alla Trinità divina e a quella umana – porta Giovanni Paolo II ad affermare: «ciò che Paolo chiamerebbe il "grande mistero" trova la sua massima espressione nella Sacra Famiglia».