

LA PERSONA MARIANISTA AL ALBA DEL XXI SECOLO

Capitolo 1

La persona nella tradizione marianista

La persona marianista nella fondazione

La persona marianista nella Fondazione è considerata in primo luogo un' "anima" e la missione marianista è concepita come "la salvezza di anime."¹ La focalizzazione è sempre sulla "vita interiore", che in effetti è considerata l'unica cosa di reale importanza per il religioso marianista. Le Costituzioni del 1839 parlano spesso di "interiorità" e la sua relazione con Dio. Le relazioni fra fratelli sono "interne" all'"interiorità" e così lo è in ampia misura la missione.²

Il primo passo nella vita religiosa, secondo la Regola del 1839, è "rinunciare a se stessi totalmente, non voler più giudicare qualcosa con la propria mente o fare qualcosa di propria scelta."³ Questo è importante perché "Dio prende posto all'interno di noi solo dopo una completa rinuncia a noi stessi."⁴ La via a questa rinuncia è tagliarsi fuori quanto più possibile da tutti i contatti con gli estranei, preoccuparsi quanto meno possibile del mondo secolare e delle sue influenze.⁵ Se qualcuno viene a visitare un fratello, quella persona è circondata dalle "regole del parlatorio" e non può essere introdotta nella comunità senza permesso, che non è mai concesso per persone di sesso opposto.⁶ Un buon fratello viaggia raramente, e quando lo fa, viene fatto ogni sforzo per eliminare ogni possibile divertimento potrebbe derivargli da questo viaggio. Le lettere che un fratello invia e riceve sono lette dal suo direttore. Per lui "non c'è più nulla di bello o curioso da vedere, non può più essere trovato alcun piacere nelle creature, alcun divertimento, conversazione o corrispondenza frivola, nessun viaggio di piacere o lettura divertente, alcuna consolazione diversa da quella di accontentare Dio per consacrarsi con la sua grazia per i sacrifici di della virtù."⁷

In tutte queste cose il ruolo del corpo è minimizzato e gli eventi esterni – culturali, sociali, politici – sono considerati avere poca o nessuna importanza. Un buon marianista è colui che "ha rinunciato al mondo e a tutto ciò esso contiene" e che "vive per Dio e occupa se stesso con le questioni eterne."⁸ La sua comunità è "una sorta di tomba in cui egli che ha fatto la professione religiosa acconsente di essere

¹ Costituzioni 1839 art. 5 (Di seguito citato come C. 1839.)

² C. 1839 art. 44, 49, 125, 135, 218-220, 257-258, 261.

³ C. 1839, art. 315.

⁴ C. 1839, art. 316.

⁵ C. 1839, artt. 139-145.

⁶ C. 1839, art. 143-144.

⁷ C. 1839, art. 242.

⁸ C. 1839, art. 326.

sepolto”...“sebbene questa tomba sia situata fra i vivi, essa contiene solo i morti.”⁹ Se egli deve comparire fra i suoi parenti, lo fa come se fosse un morto.¹⁰ Egli “non ha più un proprio paese sulla terra. Il cielo è la sua unica terra nativa. Novità e problemi della terra non lo interessano più. Preferisce parlare solo del cielo e lavorare solo per il cielo”...e vive “alle frontiere del cielo.”¹¹

Metafore spaziali e di permanenza

Questa visione dell’umano ha una manifesta qualità statica. La permanenza dà colore ad ogni cosa. Un orario dettagliato stabilisce in maniera esplicita gli “esercizi” di ogni giorno proprio fino alle preghiere notturne che sono dette alle nove e un quarto.¹² In ogni comunità residenziale ci sono un oratorio, una sala di studio, un parlatorio e una sala ricevimento, un refettorio, un dormitorio, una cucina e l’ufficio del direttore anche un giardino, una cantina, una soffitta e una legnaia.¹³ Il giardino può essere abbellito da alberi, vialetti, frutteti o pergolati, e possono essere coltivati fiori da usare nella cappella.¹⁴ C’è una stufa nella sala di studio, nell’ufficio del direttore e nel parlatorio.¹⁵ Una miriade completa di consuetudini precisa il comportamento che ci si aspetta per tutti gli aspetti della vita. Quando si incontra con il suo direttore, un fratello “si avvicina a lui con rispetto e rimane in piedi con il capo scoperto”;¹⁶ i piedi sono lavati ogni mese in inverno e ogni quindici giorni da Pasqua alla festività di Tutti Santi;¹⁷ salviette, asciugamani e tutta la biancheria personale sono cambiate ogni settimana;¹⁸ gli studenti fanno una passeggiata di tre o quattro ore ogni settimana, etc.¹⁹ Apparentemente nessuno pensò che qualcuno dei comportamenti previsti potesse apparire artificiale e artefatto in una cultura egalitaria come quella degli Stati Uniti (e tale apparve a molti marinisti americani) o che il tipo di casa comunitaria descritta sarebbe sembrata lussuosa in un ambiente tropicale, se la si fosse potuta effettivamente realizzare completamente.

La maggiore presunzione di queste prime descrizioni della persona marianista è che quando una persona diviene marianista, entra in uno stile di vita stabilito, al quale ci si aspetta che egli contribuisca con poche novità. La creatività non è una grande forza. Non era previsto che lo sforzo spirituale individuale di un fratello tenesse molto conto dell’unicità del suo proprio carattere psichico nè ci si aspettava che le abitudini della comunità dovessero riflettere in modo significativo le particolarità delle persone che costituivano la comunità. Ed ovviamente la cultura non era considerata un elemento nel viaggio di ognuno verso Dio né si poteva immaginare che i fondatori marianisti avessero una qualche consapevolezza dei forti pregiudizi culturali che pervadevano le loro prescrizioni e descrizioni della vita marianista.

Non è sorprendente che il tipo di antropologia qui descritto esprimesse se stesso soprattutto per mezzo di metafore *spaziali*, perché queste sono adatte in modo particolare a divulgare il lato stabile e relativamente immutabile della vita. Lo stile immaginato potrebbe essere modellato sull’analogia di una casa con stanze disegnate in maniera

⁹ C. 1839, art. 379.

¹⁰ C. 1839, art. 381.

¹¹ C. 1839, art. 382.

¹² C. 1839, art. 109-130.

¹³ C. 1839, art. 158.

¹⁴ C. 1839, art. 170.

¹⁵ C. 1839, art. 162.

¹⁶ C. 1839, art. 133.

¹⁷ C. 1839, art. 200.

¹⁸ C. 1839, art. 201.

¹⁹ C. 1839, art. 206.

chiara, ciascuna separata da tutto il resto da ripartizioni distinte con cura. Il marianista passa la sua vita viaggiando da una stanza all'altra, cambiando il suo comportamento mentre va ed essendo attento a chiudere la porta dietro di sé affinché l'influenza di una stanza non possa penetrare la successiva. Allora la vita è vissuta in compartimenti separati – ci sono corpo e anima, spirituale e temporale, dentro e fuori e un aspetto è sempre mantenuto dominante e visto contro l'altro. Così se ci si voleva dedicare ad una vita spirituale, bisognava chiudere fuori “il mondo”, che era sempre descritto come *da quella parte*; se si voleva seguire “l'eterno” bisognava spingere fuori il “temporale”, che era contenuto con cura nella successiva stanza; se si voleva avere una vita interiore bisognava mantenere le cose esteriori chiuse a chiave in un'altra stanza, che si visitava quanto meno possibile e con cui si avevano solo relazioni davvero indispensabili.

A-storica e agostiniana

Questa antropologia implica una visione a-storica della persona umana. Essa si avvicina fortemente alla visione agostiniana della storia e alla teologia agostiniana della grazia, con la sua grande enfasi sul sé umano individuale come il luogo dei misteriosi interventi di Dio nella vita umana. In questa visione, storia ed eventi umani sono esterni a ciò che realmente importa – essi formano solo lo sfondo che Dio usa per attuare i propositi misteriosi della sua grazia salvifica, che sola conduce ogni persona al destino che Dio ha in mente per lei.²⁰ Nel modo presente dell'esistenza umana – come distinto dal compimento escatologico finale – “la città di Dio” è la ricchezza nascosta che Dio ha creato nelle anime umane individuali mentre la “città dell'uomo” è il luogo della transitorietà – in ultima analisi Agostino non pensava che facesse molta differenza per il risultato finale.²¹ C'era in questo schema agostiniano una dicotomia di amore fra le due città: mentre gli oggetti di entrambe possono essere amati, quelli della città terrena potevano solo essere “usati” – e in definitiva trascesi in favore di ciò che è eterno.²² Agostino pensa che le virtù civiche siano pure ombre della vera virtù: esse non potevano fornire un terreno per la salvezza eterna perché erano permeate da un desiderio di gloria terrena che corrodeva la possibilità dell'amore puro per Dio nel cuore umano.

Fu questo tipo di antropologia che mosse Padre Chaminade e i primi Marianisti nei loro insegnamenti sul fare affidamento sulla grazia divina, sulla centralità della “vita interiore” e il bisogno di ritiro dal mondo.

La persona umana secondo il “paradigma di Simler”

Con “il paradigma di Simler” intendo quell'interpretazione della vita marianista creata sotto l'ispirazione del quarto Superiore Generale ed espressa in maniera molto autoritaria nella Regola del 1891 e le sue successive (e minori) revisioni. Questa interpretazione recepisce in misura molto ampia l'antropologia dei fondatori e talvolta la sviluppa ed amplia nella medesima direzione. Ma essa ha due rilievi caratteristici che sono molto più pronunciati di riferimenti simili nella Fondazione. Il primo è la preminenza accordata all'infanzia. Per Padre Simler e la sua progenie spirituale, l'infanzia è il periodo più

²⁰ Vedi il lavoro classico di Langdom Gilkey *Reaping the Whirlwind* (New York: Seabury, 1976), pp. 161-175 per un'eccellente presentazione di questa visione della storia e della grazia. Vedi anche H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (New York: Columbia University Press, 1963), p. 68 ff.

²¹ Eugene TeSelle *Augustine the Theologian*, (New York: Herder and Herder, 1970) p. 270 e segg.

²² R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: University Press, 1979) pp. 68-71.

importante dello sviluppo umano. O forse si potrebbe meglio dire che l'infanzia rappresenta meglio l'essere umano come completamente rivolto a e interamente dipendente da Dio. C'è un'attrazione verso l'infanzia di Gesù, la sua vita familiare a Nazareth e soprattutto la sua dipendenza dalla madre.²³ Il modo caratteristico marianista di essere nel mondo è descritto come "pietà filiale."²⁴ C'è un grande interesse nel contemplare Gesù che è educato e allevato da Maria come un bimbo piccolo e nel coltivare atteggiamenti di fiducia infantile in Maria alla maniera di Gesù e in unione con lui.²⁵ E la missione della Società è vista soprattutto come diretta ai bambini piccoli,²⁶ domandando rispetto per l'infanzia e vedendo nel periodo dell'infanzia una particolare apertura alla grazia.²⁷

Questa attitudine a coltivare tratti infantili di dipendenza da Maria e a celebrare l'infanzia come un periodo di ricettività verso il divino porta ad un'enfasi sulla passività nelle relazioni umane. Un buon fratello si sforza di diventare "un bambino piccolo nella famiglia di Dio Onnipotente."²⁸ Egli vede se stesso come un essere che è agito da Dio, dai suoi superiori e dalla sua comunità. Egli è spinto a sviluppare atteggiamenti di docilità, arrendevolezza e semplicità e a coltivare "il desiderio di essere sconosciuto ed essere stimato come un nulla."²⁹

La seconda enfasi distintiva nell'interpretazione di Padre Simler della vita marianista è l'accento sull'escatologia e l'immaginazione della realtà escatologica in termini spaziali. Questo significa che il professo marianista è incoraggiato a passare "attraverso questa terra di esilio, i suoi occhi e il suo cuore rivolti verso la sua vera casa; dopo l'esempio di Gesù, e sotto l'ispirazione della pietà filiale verso Maria, egli viaggia in avanti, occupandosi degli affari del suo Padre celeste, lavorando per la gloria di sua Madre e facendo il bene ai suoi confratelli."³⁰ Questa grande esortazione che conclude il capitolo sulle "virtù caratteristiche", fornisce un ampio terreno per ammonizioni ad evitare le cose secolari, a porre poca attenzione alle novità e alle questioni di questo mondo, ad evitare le visite e soprattutto il mangiar fuori dalla comunità riportati dalla Fondazione.³¹ Il ritratto del marianista è quello di uno che passa per quanto possibile velocemente e leggermente attraverso "questo mondo" così da raggiungere "l'altro" (da quella parte), che è la sua vera casa. Nel cammino egli è esortato ed illuminato dai suoi fratelli, soprattutto i suoi superiori, e cerca di inculcare buone abitudini (una "vita interiore") nei suoi allievi che li condurranno attraverso la vita affinché anch'essi possano raggiungere la loro vera patria. Qualsiasi interesse egli ed i suoi allievi possano avere in questioni culturali o politiche non è considerato consequenziale nei confronti del raggiungimento della fine del loro viaggio, dall'"altra parte."

La persona marianista nel periodo post-1970: un radicale cambiamento di paradigma

Negli ultimi anni '60, si cominciò ad avere esperienza di un cambiamento improvviso e molto radicale della nostra comprensione dell'essere umano, un cambiamento le cui ramificazioni stiamo ancora cercando di penetrare. Come afferma *Response*, "La corsa precipitosa dei mutamenti culturali che si è accumulata nei secoli è giunta a noi come

²³ TeSelle, *Augustine the Theologian*, (New York: Herder and Herder, 1970) p. 270 e segg

²⁴ 1891 Regola, art. 3, 6, 293, 296, 303-305.

²⁵ La presentazione classica di questo argomento è in Emil Neubert, *Il mio ideale: Gesù figlio di Maria*.

²⁶ Regola 1891, art. 5, 262-263.

²⁷ Regola 1891, art. 265-271.

²⁸ Regola 1891, art. 305.

²⁹ Regola 1891, art. 298.

³⁰ Regola 1891, art. 305.

³¹ Regola 1891, art. 235-260.

un'inondazione."³² *Response* ci ricorda che questo cambiamento nell'auto-comprensione ha origini e significati molto complessi – è fondato nella crescita della tecnologia, la minaccia di de-personalizzazione e una secolarizzazione sempre crescente. *Response* vede quest'ultimo fenomeno come rispetto della dignità, libertà e creatività del secolare," rifiutando di usare Dio o il sacro come una scusa per sfuggire la responsabilità umana o coprire la nostra ignoranza e i nostri limiti."³³ Essa insiste che la persona umana oggi "sta cercando e desiderando ardentemente la libertà all'interno di un'autentica comunità umana: sta cercando la libertà da male, ignoranza, povertà, oppressione, divisione, e odio in tutte le forme. Sta sperando che qualcosa o qualcuno lo liberi dall'inquietudine sul presente e dall'apprensione per il futuro e crei per lui un luogo in una comunità. Vorrebbe essere libero di comprendere e amare e agire – in una parola, di essere completamente vivo, di sentire la vita e di viverla in maniera più ricca."³⁴

Dovrebbe essere immediatamente evidente che stiamo parlando qui della persona umana con un accento molto differente di quello che abbiamo trovato nei documenti della Fondazione e nella precedente esperienza dei Marianisti. Si nota una preoccupazione molto più grande per la questioni "del mondo", e si sospetta che si stia parlando non tanto di individui quanto di comunità, persone e istituzioni. Dovrebbe anche essere chiaro che l'antropologia agostiniana presa a garanzia dalla precedenti generazioni di Marianisti non è adatta a fornire adeguato supporto alle sfide poste dalle descrizioni della *Response*.

Una nuova strada al "terzo obiettivo"

Una maniera particolarmente buona di penetrare a fondo in questo complesso soggetto è studiare il modo in cui il "terzo obiettivo" è trattato nell'attuale Regola confrontandolo con quelle precedenti. Il terzo obiettivo appare nel capitolo iniziale della Regola del 1839, quello che espone i fondamenti dell'identità marianista. Per prima cosa la Regola del 1839 insiste che la Società di Maria ha due obiettivi principali – elevare ciascuno dei suoi membri alla perfezione evangelica e lavorare nel mondo per la salvezza delle anime.³⁵ Ma se questi due sono visti nel modo completo in cui li intese il Fondatore, "le occupazioni della vita attiva" (ossia dell'apostolato) minacciano di diluire il fervore del religioso impegnato in questi lavori. Quindi, la Società propose un terzo obiettivo per difendersi contro questo rilassamento che essa descrive come "le regole di precauzione e riservatezza, che abitualmente rafforzano un religioso contro il diminuire della tensione."³⁶ Le "regole di precauzione e riservatezza" sono descritte con molti dettagli nella Regola del 1839 nella maniera già indicata – con le regole del parlatorio, evitando gli estranei se non è strettamente necessario, con restrizioni di viaggio, facendo tutto quello che è possibile per chiudere la porta della comunità al "mondo." La Regola del 891 tratta in maniera molto estesa questo elemento anche se i riferimenti ad un terzo obiettivo sono solo impliciti.³⁷

La Regola del 1983 non usa il linguaggio di "obiettivi" ma i valori del terzo obiettivo sono inseriti nel Libro I, capitolo 1 e sono quindi considerati come alla base dell'identità marianista. Essi appaiono nell'articolo 11, che dice, "come il Verbo

³² *Response*, p. 4, (Documento 1, no. 1), (Documenti del Capitolo Generale 1971).

³³ Ibid.

³⁴ *Response*, p. 13 (Doc. 2, no.1-2).

³⁵ C. 1839, art. 1.

³⁶ C. 1839, art. 3.

³⁷ Ci sono nel Libro I ma soprattutto nei capitoli sulla Regola di Vita Comune, Preghiera Mentale, Essere vigile sui sensi, Cura del Corpo, Residenza, Abbigliamento, Relazioni dei Fratelli con gli estranei.

Incarnato, ci sforziamo di essere in armonia con la gente del nostro tempo e di condividere la loro gioia e la loro speranza, la loro afflizione e la loro angoscia.”³⁸ In seguito il medesimo articolo spinge il marianista ad essere vigile affinché “le norme, usanze ed abitudini del mondo non indeboliscano o appannino il potere della Sua parola.”³⁹ Qui l’approccio è esattamente all’opposto delle “regole di precauzione e riservatezza” delle precedenti Regole: piuttosto di chiudere fuori il mondo, il professo deve “essere in armonia” – ossia stare insieme con, immergersi nel mezzo di, condividere i valori con, entrare in dialogo con – le persone del suo tempo. Deve essere vigile mentre sta in mezzo a loro. E piuttosto che essergli date delle regole già fatte – per così dire dall’esterno – egli può scoprirle solo essendo all’interno. E la preferenza per le metafore temporali piuttosto che quelle spaziali – con le persone del nostro *tempo* – deriva dalla sezione di apertura di *Gaudium et Spes, Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo moderno*, su cui l’articolo 11 è modellato.⁴⁰ Il significato di questi passi sarà sviluppato nel prosieguo del documento. L’implicazione è che la Società di Maria e il mondo si compenetrano – il mondo non può essere trovato *laggiù* – e così non si può “rinunciare al mondo” mettendogli un contenitore intorno per chiuderlo fuori.

Un’antropologia integrante.

I Marianisti contemporanei non considerano la persona umana come “un’anima.” Il corpo è visto come integrante per la personalità. La via alla castità si fonda nel servire il popolo di Dio con tutte le energie di mente, cuore e corpo, sviluppando una maturità emozionale come anche mostrando rispetto per il corpo e avendo cura di esso in maniera semplice.⁴¹ La sessualità è vista non come una fonte di tentazione e possibile dissoluzione ma come una forza che risveglia in noi un’apertura alle relazioni, una forza che deve essere diretta e canalizzata ma non repressa o altrimenti sottovalutata.⁴² Essa è integrante per il dare se stessi nelle relazioni personali e quindi un fattore in una vita comunitaria matura e in un atteggiamento missionario dinamico.

Per il marianista del tardo XX secolo, non ci deve essere fuga o elusione. L’amicizia è un elemento importante nella maturità umana ed anche un accompagnamento per la missione.⁴³

Ognuna delle nostre comunità può ricevere supporto e arricchimento dal suo ambiente e non soltanto seduzione o diminuzione dell’impegno religioso.⁴⁴ E un buon fratello sviluppa valori e comportamenti che facilitano un ricco scambio con gli altri: gentilezza, sincerità, coraggio, senso di giustizia, lealtà, rispetto, cortesia e amichevolezza.⁴⁵

Nel presente la missione marianista non è diretta alla “salvezza di anime” – in effetti, l’espressione non appare neanche una volta nell’attuale Regola – ma alla “liberazione di Gesù Cristo”⁴⁶ e a “lavorare per la venuta del suo regno.”⁴⁷ Questo richiede un impegno a costruire una società che sia “giusta e fraterna” e implica una

³⁸ Regola 1983, art. 11.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ *Gaudium et Spes* n. 1.

⁴¹ Regola 1983, art. 2.2.

⁴² Manuel Cortés, S.M., “Chastity” in Ambrogio Albano, S.M., ed., *Commentary on the Rule of Life of the Society of Mary* (Dayton, Ohio, U.S.A.: North American Center for Marianist Studies, 1994), p 220 segg. Traduzione di Douglas Roper, S.M.

⁴³ Regola 1983, art. 2.4. *Response*, pp. 32-33 (Doc. 4, nos. 9-13)

⁴⁴ Regola 1983, art. 43.

⁴⁵ Regola 1983, art. 3.12.

⁴⁶ Regola 1983, art. 11.

⁴⁷ Regola 1983, art. 2.

determinazione a lavorare contro strutture ingiuste e a promuovere “compiti di liberazione, riconciliazione e sviluppo umano.”⁴⁸ Inclusa in questo impegno è una lotta continua contro il peccato sociale⁴⁹ e una volontà a condividere l’esperienza dei poveri mentre essi lottano per dignità e libertà.⁵⁰ E non c’è alcuna implicazione in tutto ciò che noi lavoriamo solo o anche soprattutto con i bambini e ancor meno che assumiamo la prospettiva e i comportamenti di bambini nelle nostre relazioni con Dio e nella comunità umana.

La posizione preferita del marianista contemporaneo è quella del dialogo. A causa del dialogo positivo, la comunità marianista diviene un “centro di amicizia umana ed evangelica,”⁵¹ e tutte le nostre relazioni con gli altri sono caratterizzate dalla reciprocità. Il dialogo richiede non solo uno scambio di idee ma una condivisione di sé.⁵² E questo implica una ricettività verso il sé dell’altro. Gli individui marianisti come le comunità marianiste possono guadagnare da questa ricettività.

Oltre dicotomie e comprensioni statiche.

In una comunità che considera se stessa come dedicata alla venuta del Regno di Dio, come interessata alla “trasformazione della società” e alla “liberazione di Gesù Cristo,” gli aspetti interni ed esterni di queste realtà possono esseri distinti ma non separati e ancor meno possono essere opposti uno all’altro. I Marianisti credono ancora che “l’essenziale è l’interiorità”⁵³ – ciò significa che diamo un valore aggiunto alla preghiera interiore e alle qualità mariane di segretezza e tenersi in ombra in missione- ma questo non è visto come uno stare in disparte dagli eventi del proprio tempo o da un attivo impegno in essi. Nell’attuale antropologia marianista, l’interiorità e l’esteriorità necessitano l’una dell’altra. L’interiorità è ciò che dà significato, profondità e spirito all’esteriorità- e in questo senso può essere detta essere “l’essenziale” – ma l’esteriorità dà forma e espressione simbolica all’interiorità. *Missione e Cultura* si riferisce a questa forma ed espressione come cultura marianista, che necessita di essere incarnata in molti contesti distinti.⁵⁴

Oggi l’antropologia marianista toglie generalmente enfasi alle immagini spaziali – questo mondo/il mondo futuro, cose della terra/cose del cielo, corpo/anima, ordine temporale/regno dell’eterno. Dedicata più attenzione all’immaginario temporale, che significa che l’umano è legato al contesto storico e modifica gli eventi. Ora preghiamo con una consapevolezza che “Dio è al lavoro nella storia umana e negli eventi della vita quotidiana”⁵⁵ e che ci sforziamo di essere in armonia con le persone del nostro tempo.⁵⁶ Preghiamo con l’atteggiamento di uno che sta aspettando il ritorno di Gesù,⁵⁷ ed entriamo nel desiderio intenso delle persone attraverso i periodi storici.⁵⁸ Lavoriamo alla missione in unione con Maria, Madre della Chiesa, che

⁴⁸ Regola 1983, art. 27 e 5.16.

⁴⁹ *Vision and Journey*, pp. 21-23 (nos. 38-41) (Documenti del Capitolo Generale 1986, *Sulle vie del futuro*).

⁵⁰ Regola 1983, art. 5.20.

⁵¹ Regola 1983, art. 3.7.

⁵² Natale Brivio, S.M., “Community in the Society of Mary” in *Commentary on the Rule of Life of the Society of Mary*.

⁵³ Regola 1983, art. 55.

⁵⁴ *Mission and Culture*, p. 17. (no. 19). (Documenti del Capitolo Generale 1991)

⁵⁵ Regola 1983, art. 4.

⁵⁶ Regola 1983, art. 11.

⁵⁷ Regola 1983, art. 48.

⁵⁸ Regola 1983, art. 51.

è attivamente presente nella storia della salvezza.⁵⁹ L'immaginario temporale mette in evidenza dinamismo, fluidità e espressioni multiple di significato.

Un'altra importante caratteristica dell'antropologia marianista contemporanea è il suo accento sulla creatività come costitutiva dell'essere umano, sebbene questo potrebbe non essere evidente in una lettura frettolosa dei nostri principali documenti. Ma, nei fatti, molte cose dette e non dette implicano che guardiamo alla persona umana come creatrice di eventi e significati, specialmente quando esse sono paragonate ai primi documenti ispirati da una differente antropologia. Come dice *Missione e Cultura*, siamo "chiamati a incarnare il nostro carisma nelle differenti culture in cui viviamo."⁶⁰ Questo richiede un lavoro di creazione di simboli in tutti gli aspetti della vita, uno dei compiti primari della creatività umana. *Response* parla spesso di affrontare la sfida dei problemi moderni su larga scala e rispondere in una maniera che corrisponda alla loro complessità.⁶¹ Questo suggerisce il bisogno di modellare e rimodellare istituzioni che siano in grado di rivolgersi a tali problemi, un'altra chiamata per la creatività vincolata alle condizioni presenti. L'assenza di dettagli nella Regola attuale su come la vita dei voti debba essere elaborata, l'insistenza sulla sussidiarietà quando si tratta di obbedienza e governo⁶² e il fare una buona accoglienza alla diversità degli stili comunitari⁶³ presume che una buona dose di creatività sarà sempre al lavoro nell'essere a servizio della nostra vita.

Potremmo riassumere tutte queste riflessioni notando che un'antropologia marianista moderna richiede un'integrazione di fattori fisici e spirituali, di interiorità ed esteriorità, di un impegno temporale, eterno ed attivo negli eventi del proprio tempo come anche una continua creatività nel modellare la propria vita e nel costruire il regno di Dio oltre la comunità in tutti i suoi aspetti.

⁵⁹ Regola 1983, art. 65.

⁶⁰ *Mission and Culture*, p. 17. (no. 19)

⁶¹ Vedi *Response*, in particolare pp. 4-5, 13, 29, 33. (Doc 1, # 1-6; Doc 2, # 1-2; Doc 4, # 1, 14)

⁶² Regola 1983, art. 2.15-2.27.

⁶³ *Response*, p. 48. (Documento 5, no. 4)

Capitolo 2

La persona nella visione del Concilio Vaticano II.

Un cambiamento di paradigma antropologico.

Il cambiamento di paradigma nella comprensione marianista dell'essere umano ha avuto la sua controparte nel Concilio Vaticano II, che in effetti ispirò molte prospettive della Regola del 1983. Nella *Lumen Gentium, Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, l'immagine dominante della Chiesa come Popolo di Dio celebra la comunità cristiana integrante con e impegnata con la storia umana e lo sviluppo dell' essere umano.¹ Ciò è fatto per mezzo di uno stretto legame con l'alleanza con Israele e con un'auto-comprensione messianica.² Qui la Chiesa, "mentre procede in questo mondo presente, va alla ricerca di una città futura e attesa."³ Questo significa vedere la Chiesa alla luce dei maggiori movimenti nella storia della salvezza, guardando alla comunità cristiana come ad un popolo messianico che prepara l'intera umanità per il completo regno di Dio.⁴

Tali considerazioni conducono ad una presentazione della Chiesa come un pellegrino in terra straniera che "spinge in avanti tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio annunciando la croce e la morte del Signore fino a quando Egli verrà."⁵ Qui la Chiesa considera se stessa qualcosa di provvisorio ma sempre parte di un mondo che rimane terreno fino a quando questo intero mondo sarà completamente rinnovato in Cristo.⁶ Nella sua condizione presente, essa guarda a Maria come l'immagine della completezza che deve continuamente perseguire nella speranza.⁷

Forse il discorso più originale del Concilio è diretto all'impegno delle comunità cristiane nel presente momento storico."Le gioie e le speranze, le pene e le ansie degli uomini di questo tempo, specialmente quelli che sono poveri o in qualche modo afflitti, queste sono anche le gioie e le speranze, le pene e le ansie dei seguaci di Cristo. In effetti, nulla di ciò che è umano manca di avere un'eco nei nostri cuori"⁸ – così inizia la *Gaudium et Spes*. Nei paragrafi che seguono appare una ricca antropologia che è incentrata su "quel mondo che è il teatro dell'attività dell'uomo e porta i segni delle sue energie, delle sue tragedie e dei suoi trionfi."⁹ È una visione dell'umanità negli spasmi di un cambiamento disastroso; di esseri umani che proiettano il loro potere ovunque, di conoscenza scientifiche e tecnologiche che conquistano sempre nuovi domini, del dominio raggiunto dall'intelletto umano sul tempo – sul passato per mezzo della ricerca

¹ Yves Congar, "Moving towards a Pilgrim Church" in Alberic Stacpoole, ed., *Vatican II by Those Who Were There* (London: Geoffrey Chapman, 1986), pp. 144-145; Xavier Rynne, *The Fourth Session* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1966), p. 57.

² *Lumen Gentium*, n.9.

³ *Ibid.*

⁴ Aloys Grillmeier, "The People of God" in Herbert Vorgrimler ed., *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol.1 (New York: Herder and Herder, 1966) pp. 154-155.

⁵ *Lumen Gentium*, n.8.

⁶ Otto Semmelroth, "The Eschatological Nature of the Pilgrim Church and her Union with the Heavenly Church" in Vorgrimler *Commentary*, vol. 1, p. 281.

⁷ *Lumen Gentium*, n. 68.

⁸ *Gaudium et Spes*, n.1.

⁹ *Gaudium et Spes*, n. 2.

storica e sul futuro per mezzo della progettazione e pianificazione.¹⁰ A dispetto di ciò, gli esseri umani sembrano ancora sempre più insicuri di se stessi. Nel cuore umano appaiono squilibri: gli umani, che fanno esperienza di se stessi come sia finiti che orientati verso una vocazione senza limiti, spesso non sanno cosa scegliere e appaiono deboli e peccaminosi.¹¹ I cristiani oggi hanno bisogno di scrutare “i segni dei tempi” per scoprire la volontà divina negli eventi della vita, segni che devono essere “distinti” e non semplicemente “scoperti” affinché la presenza dello Spirito non sia confusa con gli spiriti momentanei dei tempi.¹²

Questa visione della comunità cristiana come il Popolo di Dio in marcia attraverso la storia umana e sempre in dialogo con gli eventi di epoche e culture differenti è un'immagine che evidenzia la temporalità piuttosto che la collocazione spaziale.¹³ Qui il temporale si riferisce a tutti i lavori umani nel tempo e, quindi, a tutti gli sforzi umani per organizzare il mondo e la vita umana in maniera soddisfacente. Il temporale ha una dimensione cosmica ma primariamente, in *Gaudium et Spes*, si riferisce alla complessità storica e alle conquiste storiche.¹⁴

Implicazioni più ampie del cambiamento.

Ma c'è significato cosmico. Per la persona umana, creata ad immagine di Dio, che ha ricevuto “un mandato a mettere in relazione se stessa e la totalità delle cose a Lui che è stato riconosciuto come il Signore e creatore di tutto. Allora, con la sottomissione di tutte le cose all'uomo, il nome di Dio sarà magnificato in tutta la terra.”¹⁵ Qui c'è una richiesta agli esseri umani di dare effetto alla relazione che li unisce all'intero cosmo e unisce sia loro che il cosmo al Divino Creatore.¹⁶ L'impresa umana di sviluppo del mondo è vista, in un certo senso, come collaborazione con il Creatore di tutto e anche come completamento del lavoro del Divino Creatore.

Questa impresa di collaborazione conduce inevitabilmente a riflettere sull'essere umano come fatto ad immagine e somiglianza di Dio, che appare soprattutto in *Gaudium et Spes*, sezioni 12 e 22. Il commentario di Joseph Ratzinger rivela molto bene le questioni teologiche in ballo nel dibattito su questi articoli e l'importanza per l'antropologia teologica di ciò che il Concilio eventualmente decida.¹⁷ Come Ratzinger puntualizza molto chiaramente, questi testi subiscono un'evoluzione da una presentazione tomistica naturale-soprannaturale, che vede l'“immagine” come impiantata in una “natura” e poi la “rivelazione” aggiunta, che diviene una sorta di privilegio speciale dei cristiani e può, allora, essere largamente ignorata. La storia di Cristo diviene un'aggiunta piuttosto incomprensibile ad un quadro che è già completo per mezzo della riflessione filosofica.

I testi che emergono alla fine riservano più attenzione sia alle situazioni umane che a Cristo. Usando un metodo più fenomenologico, essi puntano all'attuale tensione nella persona umana fra grandezza e bassezza, fra aspirazione e fallimento.¹⁸ Quindi la presentazione sul peccato è integrata nel trattamento dell'immagine e somiglianza. Ed è

¹⁰ *Gaudium et Spes*, n. 4.

¹¹ Charles Moeller, “Preface and Introductory Statement” in *Vorgrimler Commentary*, vol. 5, p. 112.

¹² Joseph Ratzinger, “The Dignity of the Human Person” in *Vorgrimler Commentary*, vol. 5, pp. 115-117.

¹³ Congar, “Moving towards a Pilgrim Church”, p. 146.

¹⁴ *Gaudium et Spes*, n. 34.

¹⁵ Alfons Auer, “Man's Activity throughout the World” in *Vorgrimler Commentary*, vol. 5, pp. 188-189.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Joseph Ratzinger, “The Dignity of the Human Person” in *Vorgrimler Commentary*, vol. 5, pp. 118-123, 159-160.

¹⁸ Ratzinger, “The Dignity of the Human Person”, p. 120.

aperta la strada a vedere Cristo come la vera immagine di Dio nell'articolo 22 e a concepire in maniera escatologica questa immagine – Cristo è l'Adamo escatologico a cui il primo Adamo mirava e che è la vera immagine di Dio, che trasforma la comunità umana nella sua somiglianza.¹⁹ E gli esseri umani sono le vere immagini di Dio perché partecipano in Cristo e cooperano a questa trasformazione.

Nella sua discussione sulla libertà umana, il Concilio collega strettamente questo dono al suo insegnamento sugli esseri umani come immagine di Dio, notando che "l'autentica libertà è un segno eccezionale dell'immagine divina all'interno dell'uomo."²⁰ Per mezzo di ciò gli esseri umani sono capaci di andare da Dio spontaneamente, superando ogni schiavitù della passione. Tale libertà ha il suo fondamento nella dignità della persona umana, una dignità che ha le sue radici nella rivelazione divina.²¹

È a causa di questa libertà che è stato compiuto l'immenso lavoro di secoli per migliorare le condizioni materiali e intellettuali della vita, un lavoro che, secondo *Gaudium et Spes*, si accorda con la volontà di Dio per la sua creazione.²² Questo lavoro continua a rivelare il lavoro del Creatore. Il Concilio insegna che "i trionfi della razza umana sono segno della grandezza di Dio e il fiorire del Suo misterioso disegno. Quanto più diviene grande il potere dell'uomo, più lontano si estende la sua responsabilità individuale e comunitaria."²³

La creatività di questo lavoro ha avuto come risultato condizioni culturali e sociali profondamente mutate così che "possiamo parlare di una nuova era nella storia umana. Nuove strade sono aperte, allora, per il raffinamento e la più ampia diffusione della cultura...poco a poco si sta sviluppando una forma più universale di cultura umana."²⁴ E così la comunità umana sta scoprendo una nuova responsabilità di promozione di un mondo più umano perché per la prima volta è nella posizione di agire sul mondo nella sua interezza.²⁵ Finalmente sembra possibile una cultura universale, saggezza e l'emersione di un umanesimo "puramente terreno". La costruzione di questa cultura costituisce una genuina cooperazione con Dio a causa dell'armonia fra il lavoro della creazione e il lavoro di grazia.

Così il Concilio promuove una ricca antropologia di impegno sociale che integra i compiti culturali creativi con una saggezza interiore e unisce le conquiste tecnologiche con il potere divino di produrre il momento storico presente.

Una domanda: quale mondo?

Bisogna ammettere che leggere i documenti del Concilio Vaticano II trentacinque anni dopo può rendere piuttosto seri. Una delle difficoltà notata al tempo, e confermata dall'esperienza successiva, è che i padri conciliari spesso sembrarono presumere che le previsioni di crescita degli anni '60 in Europa e Nord America rendessero giustizia all'esperienza umana nella sua interezza nel XX secolo. Ma i critici – che comprendevano alcuni degli stessi padri – sottolinearono che le descrizioni e le analisi presentate spesso sembravano molto distanti dai popoli del cosiddetto "Terzo Mondo".²⁶

¹⁹ Ratzinger, "The Dignity of the Human Person", p. 159.

²⁰ *Gaudium et Spes*, n. 17.

²¹ *Dignitatis Humanae [Declaration on Religious Freedom]*, n. 2, 9.

²² Alfons Auer, "Man's Activity throughout the World" in Vorgrimler *Commentary*, vol. 5, pp. 187-188.

²³ *Gaudium et Spes*, n. 34.

²⁴ *Gaudium et Spes*, n. 54.

²⁵ Roberto Tucci, "The Proper Development of Culture" in Vorgrimler *Commentary*, vol.5, p. 259.

²⁶ Adrian Hastings, "The Council Came to Africa" in A. Stacpoole, *Vatican II by Those Who Were There* (London: Geoffrey Chapman, 1986), p. 316. Rynne, *The Fourth session*, p. 64.

Sembra esserci una certa anomalia fra il dire da un lato che l'intera comunità umana sta crescendo insieme e che l'umanità sta per prendersi la responsabilità per l'intera terra e dall'altro ignorare l'esperienza di un'ampia parte di questa comunità.

Guardando a queste cose da un'odierna prospettiva africana, si potrebbe dire che cambiare un punto di vista statico in uno più storicamente orientato ed esistenziale è positivo perché forza la comunità cristiana a tenere in maggior conto la cultura locale. Anche gli africani stanno cercando di eliminare metodi fuori moda e stanno sviluppando un nuovo senso di libertà e il bisogno di crearsi il proprio posto al sole. Gli africani istruiti e ponderati potrebbero convenire che "la razza umana sta passando attraverso un stadio della sua storia," ma non lo caratterizzerebbero come il potere dell'intelligenza umana che spinge se stesso sopra la natura né troverebbero che il momento presente dia loro una quantità eccessiva di scelte che tendono ad erodere significato e a produrre noia. L'esperienza africana ha poche scelte e talvolta nessuna. Pochi africani si sentono minacciati nella profondità della loro psiche dal potere spaventoso delle conquiste tecnologiche. Piuttosto essi bramano poche briciole dal tavolo dei tecnocrati – acqua pulita da bere, cibo più abbondante per i loro bambini, un modo equo di immettere sul mercato i loro spesso magri prodotti. Gli africani non sentono di avere controllo sul passato o sul futuro. Il passato – ossia le tradizioni degli antenati, gli intricati metodi popolari che coprono l'intera vita – vive nel presente come un mistero, un insieme di nostalgie, una saggezza da ascoltare ancora con reverenza se non sempre vissuta nei modi antichi. Il futuro è una speranza di salvezza che è molto oltre i calcoli umani. ("Speriamo per il meglio" è uno dei modi di dire favoriti in Kenya davanti alle sfortune che continuano a pretendere il loro inesorabile pedaggio). Insieme a tutto ciò c'è un'incrollabile convinzione che ogni cosa sia nelle mani della Provvidenza, per quanto differentemente questa convinzione possa essere espressa nelle varie tradizioni tribali e fra le diverse comunità religiose.

Se si volessero esprimere i punti di tensione nel trovare una strada verso la "nuova-era" in Africa, bisognerebbe mettere in evidenza il contrasto fra valori e capacità tradizionali, basati sulla tribù, e il mondo rappresentato dalla televisione, i mercati di massa, i computers e a dire il vero confini nazionali e istruzione stabilita dal governo basata su vari modelli europei. Non si può certamente escludere l'onnipresente Banca Mondiale o il Fondo Internazionale Monetario. Né si può fare a meno di notare i contrasti fra le religioni tradizionali di vecchia data e un vigoroso Cristianesimo, che continua ad attrarre convertiti e che continua anche ad essere impregnato dai valori occidentali della sua origine, nonostante i molti discorsi sull'"inculturazione." Ogni resoconto di agitazione africana non dovrebbe per quanto possibile dimenticare il mercato degli schiavi, quel male mostruoso che ha visto migliaia di africani portati via contro la loro volontà verso una vita di degradazione, miseria e morte e che ha causato indicibili sofferenze alle persone rimaste, distruggendo famiglie e costringendole ad un'emigrazione forzata. Poi vennero le occupazioni coloniali con le loro ulteriori esplorazioni e indegnità. Questi immensi mali sociali hanno lasciato in molte anime africane un dubitare di se stessi che rende più duro affrontare con equanimità le tensioni di un ambiente in cambiamento. E gli africani sono sia attratti che respinti dai modi dell'Uomo Bianco, che ha portato il Cristianesimo all'Africa sub-Sahara. Sono tutte queste spinte contrastanti che danno alle lotte della "nuova era" in Africa un'acrimonia particolarmente tagliente.

In tutte queste riflessioni africane, ho sempre parlato di "lui". Ma le donne africane si stanno sempre più unendo alle loro sorelle in tutti i continenti nel rifiutare il dominio del maschio. Comunque, esse soffrono tutte le stesse ambiguità e spinte contrastanti degli uomini e, forse, spesso le percepiscono in maniera più forte. Ma per tutti i motivi notati, la loro dovrà essere una vera liberazione africana. Esse non saranno

in grado di trovar rifugio in ciò che in Occidente sarebbe chiamata “libertà di scelta” perché spesso essa non esiste per loro e potrebbe anche essere correlata alla morte.

Ho parlato così tanto dell’Africa perché ho familiarità con essa. Senza dubbio se parlassero persone dall’India, dal Sud-Est asiatico, dal Brasile e da molti altri luoghi, anch’esse esprimerebbero riserve e chiederebbero alcune correzioni. Infatti, è molto probabile che sia europei che nordamericani direbbero che si sono mossi verso una maniera meno esaltata di giudicare il potere degli esseri umani a dominare la terra.

Capitolo 3

Persone in relazione

Ricapitolazione e sguardo al futuro.

Ora un riassunto. Abbiamo parlato di un grande cambiamento nella comprensione della persona umana. La nuova comprensione descrive l’umanità in termini più temporali, ossia i valori umani autentici sono conseguiti nel dialogo con i tempi e le differenti culture, gli esseri umani sono visti come modellatori di eventi e modellati da essi e il contesto storico è integrante alla personalità. E il contesto attuale richiama le persone umane ad una maggiore libertà in tutto il mondo e ad assumersi maggiore responsabilità per l’essere creatori di valori.

Questo saggio vorrebbe ora esplorare tutti questi argomenti molto più profondamente, basandosi su diverse fonti teologiche, antiche e moderne. Alcuni dei temi che saranno trattati sono i seguenti:

1. La persona umana non può essere considerata nella maniera occidentale comunemente accettata – come un centro autonomo di consapevolezza. Questa comprensione è unilaterale – essa sottolinea l’unicità, l’isolamento, l’incomunicabilità, l’individualità della persona umana ma ignora la connessione. Ciò è inadeguato alla visione della *Gaudium et Spes* e alle aspirazioni dei documenti marianisti contemporanei. C’è bisogno di una maggiore saggezza, che cercheremo nell’attuale rinnovamento della teologia trinitaria e specialmente attraverso la ricca tradizione del cristianesimo orientale riguardante la Divina Trinità e l’immagine di Dio nell’uomo.

2. Dare molto peso alla libertà umana in un’autentica antropologia cristiana richiede alcuni cambiamenti nei modelli di pensiero familiari. Nel cercare ciò, ci riferiremo al lavoro di S. Gregorio di Nissa, quel grande teologo del IV secolo la cui ricca comprensione della libertà ha molta rilevanza per le questioni del XX secolo. Poi useremo l’antropologia di Karl Rahner per costruire sulla visione di Gregorio e ampliare alcune aree da lui lasciate inesplorate. La teologia della libertà di Rahner è particolarmente utile nel mostrare come la libertà debba crescere e quale direzione debba prendere la crescita. Infine, esamineremo alcuni dei più recenti lavori di Raimundo Panikkar e noteremo il suo richiamo ad un cambiamento radicale nella comunità cristiana e nella cultura umana e la sua insistenza che, se un tale mutamento sarà effettuato, sarà richiesta una libertà ancora più grande. Sottolineeremo che Panikkar

sembra presupporre molte delle intuizioni che abbiano trovato in Gregorio e Karl Rahner, anche se egli cerca di andare oltre il loro pensiero.

3. La persona umana deve superare la condizione peccaminosa dell'umanità sia in se stessa che nella comunità umana. In relazione a ciò, esamineremo alcuni dei principali temi del richiamo alla redenzione sociale della teologia della liberazione, molti dei quali hanno trovato eco nei nostri documenti marianisti. Questo ci porterà ad alcune riconsiderazioni sulla teologia del peccato originale e ad alcuni tentativi di basare il lavoro di ricostruzione sociale su un'antropologia più adeguata.

Chi è una persona?

Non è adeguato considerare la persona umana nella maniera occidentale del XX secolo, come un centro autonomo di consapevolezza. Questo pone l'accento sul sé individuale e quindi sul lato conscio e riflessivo del sé. Secondo questa visione, io sono una persona perché possiedo me stesso. Posso riflettere su chi sono, sui miei desideri e motivazioni. Vivo una vita privata che è inaccessibile agli altri tranne che quando scelgo di renderla tale e, allora, spesso solo alle mie condizioni. Determino ciò che ha valore – in realtà, creo valore. I valori esistono solo perché sono i *miei* valori. I valori che provengono da qualche altra parte non sono visti come autentici a meno che io non li assimili per mezzo della riflessione personale e scelga consapevolmente di adottarli. Anche allora, essi non porteranno probabilmente molto frutto a meno che io non crei un'espressione di essi in qualche modo unica, la mia propria espressione.

Con questa visione dell'umano, l'auto-consapevolezza precede la donazione di sé e la relazione con l'altro. Io sono un sé individuale che può scegliere o meno di relazionarsi. E il potere di ogni relazione è determinato dalle auto-consapevolezze individuali che scelgono di sostenerla e dalle scelte private che si originano da queste.

Una tale visione della persona ha avuto un'enorme influenza sulla vita religiosa del XX secolo, compresa la vita della Società di Maria. Se un valore non esiste a meno che non si origini da un'auto-riflessione individuale, c'è solo un piccolo passo per giungere alla conclusione che la vita religiosa indica qualunque cosa ciascun individuo afferma essa indichi. In particolare, l'obbedienza diviene estremamente difficile – perché ogni valore che non nasca da un'auto-percezione individuale è probabilmente visto come un'imposizione che soffoca la crescita.

Bisogna dire che una tale visione, presa di per se stessa, tende a rendere superficiale la personalità esagerando uno dei suoi poli. La relazione con l'altro diviene molto secondaria e talvolta cala completamente. Ma questo contraddice gli insegnamenti del Vangelo, la saggezza accumulata dai maestri carismatici di vita religiosa e una gran parte di importante teologia. Così siamo invitati a cercare qualcosa di meglio.

Una persona è più di un individuo?

Raimundo Panikkar, attingendo al suo bagaglio culturale di filosofia indiana, ha scritto in modo molto percettivo sulla grande differenza fra la persona e l'individuo.¹ Egli crede che la nozione di individualità sia basata sulla distinzione numerica e così necessiti di una base materiale. Considera un individuo come “una singolarità in qualche modo completa in sé e separabile dalle altre.”² Egli crede che l'abitudine a ridurre la

¹ Vedi R. Panikkar, “Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation,” *Revue Internationale de Philosophie* 1975, pp.141-166 per la sua comprensione dell'individuale.

² R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983), p. 377.

persona all'individuo provenga dal bisogno di destreggiarsi fra molti fattori della vita quotidiana, complicati e spesso in conflitto – l'individuo è il risultato del bisogno pragmatico di creare un soggetto pratico di operazioni, di eliminare il fulcro di qualunque cosa renda la vita umana troppo complicata e ingovernabile.³ Un individuo, egli dice, è un'entità governabile con confini ben precisi, un pezzo identificabile in grado di stare da solo.

Panikkar considera una persona, al contrario, come “un centro di relazioni basato sulla distinzione qualitativa dell'unicità. Una persona è unica e incomparabile, e così in un certo senso un mistero. A causa della sua unicità, non può essere *com-parata*, non c'è punto di riferimento, essa rimane un mistero.”⁴ Una persona può non essere considerata soltanto un singolo individuo, dice Panikkar, perché non c'è nulla in essa che possa essere isolato e considerato separato dal resto. Infatti, Panikkar pensa che un Io è una persona solo nella misura in cui esso non si isola: ha sempre bisogno di un Tu e di un terzo per stabilire un campo d'azione.⁵ Ciò avviene nel plurale come nel singolare. La persona, egli dice, sta nel mezzo delle relazioni che sono costitutive e non affronta “alcun limite diverso da quelli che appaiono spontaneamente in ogni caso.”⁶

Panikkar ci avverte sui modi in cui le possibilità dell'essere persona sono state talvolta stroncate dalle prospettive limitate della cultura moderna. Per esempio, se la persona e l'individuo sono identificati, le relazioni con gli altri esseri umani e anche con il cosmo diventano secondarie, ossia, non sono costitutive della persona e possono spesso essere tralasciate. O la realizzazione personale viene identificata con l'avanzamento dei “diritti umani” individuali. O la comunità (che è persona nel plurale) viene identificata con gli scopi comuni e con le strutture organizzative necessarie a raggiungerli. Naturalmente, scopi organizzativi e strutture che li rendano possibili sono necessari per la realizzazione personale, soprattutto nella situazione moderna, ma tale realizzazione non può essere ridotta ad essi.

Una persona è un'espressione unica di una natura.

Lo sviluppo del senso di persona nella cultura umana deve molto al Cristianesimo e alla sua battaglia per dare espressione alla sua fede in un Dio personale. Questioni trinitarie e cristologiche hanno disquisito e approfondito sia l'importanza che la comprensione della persona. Poiché i cristiani hanno visto sempre più se stessi come fatti ad immagine e somiglianza di un Dio che era una Trinità, il loro senso del proprio essere persona è aumentato come è cresciuto il loro essere immersi nel Mistero Divino. Infatti, è abbastanza probabile che l'attenzione ridotta data alla teologia trinitaria negli ultimi 300 anni in Occidente sia un importante fattore nella tendenza a ridurre la persona al puro individuo. Attraverso questa sezione del saggio, tenteremo di mantenere il mistero trinitario sullo sfondo delle nostre riflessioni mentre continuiamo ad esplorare il significato della persona umana.

Catherine LaCugna è un teologo trinitario particolarmente interessante, recentemente portatoci via da una morte prematura. Ella attinge profondamente dalla tradizione cristiana orientale come dal moderno pensiero filosofico ed etico e dal pensiero femminista. Ha molto da dire sull'essere persona, sia divina che umana. Considera la persona come “un modo ineffabile dell'esistenza, una presenza elusiva,

³ R. Pannikar, *Blessed Simplicity* (New York: Seabury, 1982), p. 68 segg.

⁴ R. Pannikar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 377.

⁵ R. Pannikar, *Blessed Simplicity*, p. 68.

⁶ Ibid.

un'espressione unica di una natura."⁷ L'essere persona, secondo LaCugna, ha origine in Dio. Infatti, LaCugna vede nel fatto che Dio è personale il luogo reale dell'incomprensibilità divina e della misteriosità dell'azione divina nei riguardi del mondo creato.⁸ Quanto più conosciamo l'essere persona divino tanto più siamo attirati nelle profondità della divinità. Secondo LaCugna, il fatto che una persona divina sia stata portata radicalmente vicina a noi in Cristo semplicemente intensifica l'ineffabilità dell'Essere Divino.

LaCugna attinge alla tradizione cristiana orientale, in particolare al lavoro del teologo ortodosso contemporaneo John Zizioulas, per chiarire i significati della persona umana che è sia modellata su che espressiva, in maniera unica, della personalità divina in tutta la creazione. Come Zizioulas, ella pensa che la personalità umana significhi soprattutto libertà e che libertà significhi connessione con la vera immagine di Dio che, in maniera unica, ogni persona è.⁹ Questo significa che la persona sta sempre cercando di andare oltre se stessa verso l'altro e di scappare da ogni necessità e limitatezza. E così LaCugna conclude che gli elementi costitutivi dello stato di persona sono autoaffermazione in libertà con un impulso continuo a superare la necessità, affermazione di un altro in amore, unicità, concretezza, irripetibilità ed esistenza in comunione.¹⁰

Questo significa che le persone sono essenzialmente intersoggettive – una persona isolata è una contraddizione in termini.¹¹ Un essere umano isolato o un Dio incapace di relazione con un altro non può essere realmente personale. Per esistere in un modo totalmente non-personale bisogna essere completamente chiusi in se stessi.¹²

LaCugna insiste che la realizzazione dello stato di persona è il fine proprio della natura umana e così il criterio della legge naturale è l'essere persona e la qualità delle relazioni.¹³ Ciò che è "naturale" è ciò che porta alla completa realizzazione delle persone e alla loro comunione. Un essere umano realizzato è colui che è libero per gli altri, che è equilibrato fra possesso di sé e orientamento all'altro. Un'esistenza personale sviluppata richiede disciplina, la morte in noi di ogni cosa che ci confini alla nostra esistenza biologica e ad una "natura" sub-personale.¹⁴

Essere persona richiede dialogo

Essere una persona significa essere intrinsecamente correlata al dialogo, essere con l'altro in modo tale da intensificare l'unicità di entrambi, se stesso e l'altro. Per la teologia cristiana il dialogo nasce dalla Divinità stessa e dal desiderio divino di essere in relazione personale con il mondo creato. Da questo desiderio divino e dalle interazioni che esso produce emerge gradualmente, fra gli esseri umani, una sorta di consapevolezza spirituale che Raimundo Panikkar chiama "personalismo", un atteggiamento in cui la religione assume un aspetto di dialogo fra persone.¹⁵ Dall'interno di questa prospettiva personalistica, l'obbedienza non è più vista come sottomissione incondizionata ma come

⁷ Catherine LaCugna, *God for Us* (San Francisco: Harper, 1991), pp. 323-324.

⁸ LaCugna, *God for Us*, p. 324 segg.

⁹ LaCugna, *God for Us*, p. 261.

¹⁰ LaCugna, *God for Us*, p. 265.

¹¹ LaCugna, *God for Us*, p. 288 segg.

¹² LaCugna, *God for Us*, p. 289.

¹³ Ibid.

¹⁴ LaCugna, *God for Us*, p. 291.

¹⁵ Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York: Orbis, 1973), p. 21 segg.

il riconoscimento del diritto di Dio a comandare, l'amore non è più affetto spontaneo ma dare reciproco, l'adorazione diviene riconoscimento volontario della sovranità divina e il peccato un rifiuto dell'amore.¹⁶ Si ha esperienza di Dio come qualcuno che ama, prevede, giudica, perdona, punisce e ricompensa perché Dio è il Grande Altro che ci sorveglia nella relazione personale.

Nella visione eccitante di Panikkar, è il Figlio Divino, il Dio da Dio e Luce da Luce, colui che è la persona divina nel senso che è eminente ed analogica all'essere persona umana. Come Panikkar insiste, è solo con il Figlio (ossia non il Padre o lo Spirito Santo) che gli umani possono avere una relazione personale.¹⁷ È lui che è "il mistero nascosto dall'inizio del mondo" e che è manifestato in Cristo. È questo stesso Cristo che rende tutte le religioni (ossia ogni relazione con il divino) possibili – tutte le religioni, non solo il Cristianesimo.¹⁸ Questo Cristo è la Relazione Suprema – il legame fra il creato e l'increato, il relativo e l'assoluto, il temporale e l'eterno, terra e cielo. È a causa di ciò che egli è l'unica strada per il Padre.

Tali pensieri portano alla luce l'importanza intrinseca del dialogo per l'essere persona. Infatti, le origini della parola "persona" sono connesse al bisogno di dare un senso ad un Dio che parla e ad un fenomeno di associazione con colui a cui ci si rivolge.¹⁹ Considerando che la principale caratteristica del dialogo è enfatizzare l'unicità di ciascuno dei partecipanti al dialogo, esso è un segno dell'autenticità delle esperienze di Cristo che promuovono il rispetto e dignità del partner umano. La teologia del XX secolo ha anche sviluppato la questione di se e in quale senso preciso si può dire che il Partner Divino sia anche arricchito e affermato, ma questo difficile tema va oltre lo scopo di questo saggio.²⁰

Persona, la categoria ontologica di base

Considerazioni come queste portano Catherine LaCugna e John Zizioulas alla conclusione che persona è la categoria ontologica di base. In questo stanno attingendo alle conclusioni filosofiche delle tradizioni trinitarie più caratteristiche dell'Est cristiano, che hanno la loro origine nei Padri Cappadoci. LaCugna reagisce contro la tendenza del pensiero occidentale, incluso il pensiero trinitario, di fare della sostanza o essenza la categoria di base.

Fondando la sua prospettiva trinitaria sulla convinzione cappadoci che ogni riflessione trinitaria inizi con la persona del Padre, LaCugna afferma "il cambiamento radicale dei Cappadoci fu affermare che la divinità o l'essere Dio si origina con l'essere persona (qualcuno verso un altro), non con la sostanza (qualcosa di per sé)."²¹ È perché il Padre è Dio che il Figlio e lo Spirito sono Dio – essi ricevono la loro divinità da lui. Una persona qui è definita in relazione d'origine, ciò che una persona è di per se stessa non può essere determinato.²² L'implicazione ultima di questa visione è che la divina essenza deriva dall'essere persona divina.²³

¹⁶ R. Panikkar, *The Trinity*, p. 22.

¹⁷ R. Panikkar, *The Trinity*, p. 52.

¹⁸ R. Panikkar, *The Trinity*, p. 53.

¹⁹ Joseph Ratzinger, "Concerning the Notion of Person in Theology," *Communio*, Fall 1990, p. 443.

²⁰ Vedi William Hill, "Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns," *Theological Studies*, 1975, pp. 3-18 per un tradizionale tema tomista che il mondo influenza Dio alterando ciò che egli conosce ed ama.

²¹ Catherine LaCugna, *Freeing Theology*, (San Francisco: Harper, 1993), p. 86.

²² LaCugna, *God for Us*, p. 69.

²³ LaCugna, *Freeing Theology*, p. 86.

O come John Zizioulas esprime la stessa idea, “Se Dio esiste, Egli esiste perché il Padre esiste, cioè, Egli che per amore liberamente genera il Figlio e origina lo Spirito. Allora Dio come persona – come l’ipostasi del Padre – rende l’unica sostanza divina ciò che essa è: l’unico Dio.”²⁴ Fuori dalla Trinità non c’è Dio perché il principio ontologico di Dio è il Padre. La loro esistenza personale di Dio costituisce la sostanza: l’essere di Dio è identificato con la persona.

Bisogna sottolineare che è possibile arrivare ad un riconoscimento della connessione di Dio tramite la preferenza occidentale di iniziare con la sostanza o essenza, come Catherine LaCugna dimostra che hanno fatto sia Agostino che Tommaso D’Aquino.²⁵ Da questa prospettiva, si comincia con la sostanza divina e ci si chiede in che nodo esista. LaCugna mostra come sia Agostino che Tommaso concludono che per Dio esistere è esistere in relazione.

Comunione è un concetto ontologico

Ritornando alla comprensione orientale preferita da LaCugna e Zizioula, il secondo dimostra che derivare tutta la realtà dall’essere del Padre porta alla conclusione che non c’è essere senza comunione. Niente o nessuno esiste come “un individuo,” concepibile in sé e dunque comunione è una categoria ontologica, che esprime la natura ultima della realtà.²⁶ Allora c’è un terreno ontologico per il concetto giovanneo che Dio è Amore. La vera vita della Trinità è un’*estasi*, un andare fuori verso l’altro e questa *estasi* si estende a tutta la creazione. Qui l’amore dà origine ad una diversità che è vista come risposta e ritorno alla sua fonte.²⁷

Sviluppando queste idee, Catherine LaCugna suggerisce che le persone, divina ed umana, sono essenzialmente intersoggettive. Un Dio che fosse non collegato, contenuto in sé e auto-focalizzato non potrebbe essere realmente un Dio personale, e gli esseri umani che sono rinchiusi in se stessi non potrebbero essere discepoli di un tale Dio.²⁸ Ella considera una persona come un mistero inesauribile, l’*estasi* di una natura.²⁹ Afferma che gli elementi essenziali di un’espressione personale estatica sono sessualità, intenzionalità dell’intelligenza, speranza e aspettativa per il futuro, e la libertà.

Estasi, un trascendere il sé.

La comprensione di Zizioulas dell’*estasi*, presa da Catherine LaCugna, merita un ulteriore sviluppo. Per Zizioulas, l’essere persona implica l’apertura di essere per cercare oltre di sé, per muoversi verso la comunione. Questo ha come risultato un movimento a trascendere i limiti del sé.³⁰ Zizioulas pensa che l’essere persona esprima la nozione che l’essere non può essere “contenuto” o “diviso”, un’idea che è identica alla distinzione di Raimundo Panikkar fra persona ed individuo. Nella comprensione di Zizioulas della Caduta, gli esseri umani individualizzano se stessi – ossia si riducono ad individui

²⁴ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y., U.S.A.: St Vladimir’s Seminary Press, 1985), p. 41.

²⁵ Catherine LaCugna, “The Relational God: Aquinas and Beyond,” *Theological Studies*, December 1985, pp. 647-663.

²⁶ John Zizioulas, *Being as Communion*, p. 18 segg.

²⁷ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 91.

²⁸ LaCugna, *God for Us*, p. 289 segg.

²⁹ Ibid.

³⁰ John Zizioulas, “Human Capacity and Incapacity . A Theological Explanation of Personhood,” *Scottish Journal of Theology*, 1975, pp. 407-408.

esattamente nel senso espresso da Panikkar. Essi dividono e frammentano se stessi alla maniera di cose.³¹ Ora la divisione essenziale fra l'increato e il creato, fra Dio e il mondo creato, è diventata un abisso profondo. Ma questa distanza e divisione non elimina la dimensione personale di desiderio di comunione. Attraverso l'*estasi*, gli esseri umani cercano di rompere i vincoli di questa frammentazione, di andare oltre la chiusura che essa crea, di aprirsi un varco fra i confini della propria natura.

Ma questo non significa neppure negare la propria natura, alla maniera della persona orgogliosa che rifiuta di riconoscere i propri limiti. Gli esseri umani, piuttosto, abbracciano liberamente le loro incapacità, le loro sofferenze, assumendole come espressioni dei loro sé personali e così trascendendo la loro limitatezza. Questo è il mistero della croce.³² Zizioulas crede che la natura umana ritrovi il suo movimento estatico in Cristo e questo superi l'individualizzazione del suo stato di caduta. Allora gli esseri umani non costituiscono più se stessi come esseri in qualcosa di diverso dalla loro relazione con Dio.³³

Prendendo alcune di queste stesse idee, Catherine LaCugna nota che la delimitatezza della natura raggiunge il suo compimento nella realizzazione dell'essere persona.³⁴ Ciò che è più naturale è ciò che più corrisponde alle giuste relazioni – con Dio, con il cosmo, con gli altri esseri umani, con noi stessi. Questo essere-liberi-per risulta da un diventare liberi-da: paura, compulsioni ed ossessioni, il bisogno di dominare o essere dominati. Allora, la realizzazione dell'essere persona richiede disciplina, far morire ogni cosa che ci confini all'interno della nostra natura biologica.³⁵

Molte di queste idee sono in relazione alle aspirazioni della teologia femminista ed anche al suo multiforme criticismo della consapevolezza patriarcale. Sandra Schneiders è qui una guida particolarmente utile. Ella cataloga le differenti forme di consapevolezza femminista.³⁶ Parla di un "femminismo liberale" che è primariamente preoccupato della situazione politica e legale delle donne nella società, un "femminismo culturale" orientato agli speciali contributi delle donne al bene del mondo, un "femminismo socialista" che considera il patriarcato come radicato nella struttura economica di classe e quello che chiama "femminismo radicale", che è il suo. Il suo femminismo radicale considera il patriarcato come il sistema sociale di base dominante, il fondamento e paradigma di tutte le forme di oppressione sociale. Ella considera il patriarcato non come basato sull'essere maschio come tale ma sul ruolo sociale assunto dai capi di famiglia maschi nella struttura.³⁷ Nella sua visione c'è una connessione fra l'essere maschio e proprietà e potere e fra l'essere femmina e dipendenza economica e mancanza di potere. Ella afferma che ciò è all'origine della tendenza a dividere tutta la realtà in coppie di genere: mente e corpo, spirito e materia, cultura e natura, intelletto e sentimento, ragione ed intuizione – uno schema superiore-inferiore, dominio-subordinazione.

Dovrebbe essere semplice vedere la connessione fra una tale visione e l'antropologia che è stata sostenuta da LaCugna e Zizioulas. La "metafisica di sostanza" a cui essi si oppongono è molto vicina alla consapevolezza patriarcale criticata da Sandra Schneiders e altre femministe. Infatti, Catherine LaCugna riassume la sua comprensione di connessione fra di loro come segue: "L'idea di una Persona fuori dal cui grembo il Figlio è stato generato, il fecondo, estatico Dio che è matrice di tutto, ci allontana

³¹ Zizioulas, "Human Capacity", p. 429.

³² Zizioulas, "Human Capacity", p. 430.

³³ Zizioulas, "Human Capacity", pp. 435-437.

³⁴ LaCugna, *God for Us*, p. 289 segg.

³⁵ LaCugna, *God for Us*, p. 291.

³⁶ Sandra Schneiders, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church* (New York: Paulist, 1991), p. 18 segg.

³⁷ Schneiders, *Beyond Patching*, pp. 21-25.

dall'idea di persona come autosufficiente, individuo auto-possessivo, che è forse in ultima analisi la fantasia maschile. La metafisica classica, lo sforzo di accertarsi che cosa qualcosa è "in sé" è forse la massima proiezione di mascolinità. Il Dio di Gesù Cristo, esiste interamente per, con, attraverso un altro." ³⁸

Un problema collegato riguarda le questioni sulla natura propria delle donne come opposta a quella degli uomini. Queste domande discendono dalle stesse questioni persona-natura discusse precedentemente. Se la realtà di base è la persona che si appropria della propria natura liberamente trascendendola in un'apertura estatica, è aperta la strada alle donne per rompere i ruoli stereotipati di sesso, affermando la propria libertà. ³⁹

Capitolo 4

Persona e libertà

Una libertà multiforme

Desidero ora occuparmi con qualche dettaglio della questione della libertà, quel segno molto peculiare della persona umana che è fatta a immagine e somiglianza di Dio. La libertà è una delle preoccupazioni dominanti della *Gaudiun et Spes*, di Papa Giovanni Paolo II e in effetti di persone, pensatori e movimenti in tutto il mondo d'oggi. Baserò la mia esposizione sulla libertà sul lavoro di S. Gregorio di Nissa, il Padre della Chiesa del IV secolo la cui penetrante comprensione della libertà nella vita cristiana non è mai stata superata.

Gregorio è realmente eccitato dalla libertà della Divinità e dall'immagine umana della Divinità. Il lavoro creativo divino è completamente libero e spontaneo: non è mosso da compulsioni e costrizioni.

Quando Gregorio affronta la persona umana e si chiede cosa significhi dire che gli esseri umani sono fatti a immagine e somiglianza di Dio, si risponde che essi sono liberi e che la loro qualità di essere liberi sia riflette che rappresenta la libertà divina. ¹ Infatti Gregorio dice che Dio stima così tanto la libertà che desidera incarnare la libertà stessa nel mondo creato e che gli esseri umani sono l'incarnazione di quella libertà. ² In questo egli non sta pensando solo alle persone umane individuali ma alla comunità umana nella sua interezza. ³

³⁸ LaCugna, *God for Us*, p. 398.

³⁹ Vedi Anne Carr, *Transforming Grace* (San Francisco: Harper and Row, 1988), p. 133 segg.

¹ Anthony Meredith ritiene che la comprensione di Gregorio della centralità della libertà è sviluppata in modo straordinario. Vedi Anthony Meredith, *The Cappadocians* (London: Geoffrey Chapman, 1995), pp. 56-57. Verna Harrison concorda che la libertà ha un posto speciale nel pensiero di Gregorio ma non vuole assolutizzarla o isolarla dalle qualità di Dio o uomini. Vedi Verna Harrison, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa* (Lewiston: Edwin Mellen, 1992), pp. 135-142.

² Jerome Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1953), pp.18-32.

³ R. Leys, *L'image de Dieu chez S.Grégoire de Nysse* (Paris : 1951), pp. 78-92.

Creazione di sé per mezzo di scelte.

Secondo Gregorio, sebbene gli esseri umani rispecchino la libertà divina, essi servono la loro vocazione alla libertà in modi radicalmente diversi dalle Persone Divine. L'esistenza di tutte le creature – quella umana inclusa – è caratterizzata dal *diastema*: legato a tempo e spazio, deve sempre attraversare un corso, deve sempre “divenire.”⁴ A causa di ciò, le persone umane non sono mai tutto ciò che possono essere in ogni dato momento – esse non sono mai identiche a se stesse come lo sono le Persone Divine. Perciò gli esseri umani hanno il compito di creare se stessi per mezzo delle scelte che compiono.⁵ Secondo Gregorio, la capacità di creare se stesso è parte dell'immagine di Dio negli esseri umani.⁶

Gli esseri umani, come tutte le creature, esistono partecipando in Dio, e la libertà umana esiste con la partecipazione nella libertà divina. Create diastemicamente, devono viaggiare continuamente dal principio alla realizzazione, e questo processo è ininterrotto, anche in “Cielo”. È ciò che appare quando il finito partecipa dell'Infinito.⁷ Gli esseri spirituali hanno sete per l'Infinito, ma essi possono solo “essere infiniti” in un modo finito, attraverso il diventare sempre più.⁸ Allora essi si muovono “di gloria in gloria”. Condividendo la vita divina, fanno esperienza della divina presenza come una chiamata continua alla creazione di sé. Muoversi più vicino alla divina Trinità – per Gregorio, entrando sempre più nell'Oscurezza Divina – porta trasformazioni sempre nuove, ognuna delle quali diviene un nuovo principio di attività.⁹ La partecipazione alla divinità diviene il principio di autentico cambiamento.¹⁰ Paulos Gregorios nota che la morte avviene in ogni momento, significa che non c'è presente – ci sono solo momenti fuggevoli che sono punti di intersezione fra un futuro che non è ancora e un passato che non è più.¹¹

Queste brevi descrizioni potrebbero suggerire sobrietà e anche un approccio piuttosto serio. Niente sarebbe più lontano dalla verità. C'è gaiezza in Gregorio. Egli pensa che Dio si diverta nella libertà, e così dovremmo fare noi. Noi formiamo noi stessi in un certo modo – in termini moderni, sviluppiamo alcuni tratti di personalità – perché ci dà piacere fare così. La libera creatività è per divertimento.

I più laboriosi aspetti della libertà, includendo il bisogno di lavorare per l'auto-controllo, sono originati dalla Caduta. Il bisogno di scegliere fra bene e male è anche un segno del nostro stato di caduta, qualcosa destinato ad essere superato. Il significato primario della libertà è la continua partecipazione alla Bontà Divina,¹² che esprime se stessa in una varietà di scelte creative che nei loro livelli maturi diventano spontanee.¹³ Gregorio è abbastanza ottimista sulla possibilità della comunità umana di compiere ciò. Egli crede che *apatheia* – la completa realizzazione dei nostri desideri senza essere fatti soccombere da spinte opposte e altre tendenze disgregatrici – è una possibilità aperta alla

⁴ Paulos Gregorios, *Cosmic Man* (New Delhi: Sophia Publications, 1980), pp. 67-69, 75-82, 83-87.

⁵ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 152.

⁶ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 154.

⁷ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 87-88.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *Presence, and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, trans. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatian Press, 1995), p. 31 segg.

⁹ Jean Danielou, ed., *From Glory to Glory*, trans. Herbert Musierillo (New York: Scribner's, 1961), p. 48 segg.

¹⁰ Danielou, *From Glory to Glory*, p. 53.

¹¹ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 84.

¹² David Balas, *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Roma, Pontificium Institutum S. Anselme, 1966), p. 46 segg.

¹³ Gâith, *La conception de la liberté*, pp. 106, 194-195. Gregorios, *Cosmic Man*, p. 150.

creazione di sé umana, anche prima della morte (naturalmente, con l'aiuto della grazia guaritrice di Cristo).¹⁴

Merita di essere notato che questa libertà umana di cui Gregorio parla – questa creazione di sé attraverso le scelte, questa partecipazione nella Divinità, questo divenire sempre di più – esiste in Gesù Cristo e caratterizza il suo pellegrinaggio pre-pasquale. Gesù dovette progettare il suo viaggio umano in anticipo e adattare i suoi piani alle vicissitudini che incontrò.¹⁵ Il suo “ apprendimento di obbedienza” dichiarato in Filippesi 2 è un risultato delle sue libere scelte – che contrassegnarono la sua relazione umana con il Padre in questa maniera. Allora la visione di Gregorio della libertà ci può mostrare come il nostro seguire Cristo sia assorbito che aumenta la nostra libertà.

Mediazione e sinergia

Esaminiamo ora un altro aspetto del pensiero di Gregorio – la sua considerazione degli esseri umani come mediatori fra il cosmo e la divina Trinità. Per Gregorio gli esseri umani stanno “nel mezzo.” Da un lato, essi partecipano alla divinità attraverso le loro creazioni come immagine divina; dall'altro, condividono i lavori e gli sforzi dell'intero cosmo attraverso la loro natura corporea. Completamente immersi nel mondo corporale, si uniscono ad esso ed assorbono le sue preoccupazioni. Ma anche, partecipando completamente della divinità attraverso la loro natura spirituale e specialmente la loro libertà, sono capaci di entrare nelle cose divine e consapevolmente camminare per le vie di Dio. A causa di questa appartenenza duale – al cosmico e al divino – gli esseri umani hanno ricevuto l'unica vocazione di ministri per l'intero cosmo così da condurlo nella vita divina della Trinità.¹⁶ Stabilita un'altra strada, la creazione materiale condivide la Divinità perché partecipa alla vita e ai lavori degli esseri umani.¹⁷

Gregorio è consapevole dell'ambiguità che questo crea. Agli esseri umani è offerta la piena opportunità di partecipare al bene, incluso il bene della creazione materiale, ma essi sono sempre liberi, senza alcuna compulsione. Devono sempre scegliere attivamente il bene della creazione o ci saranno mancanze e vicoli ciechi.¹⁸ Che ci siano stati molti passi falsi è chiaramente evidente, specialmente per la moderna consapevolezza ecologica.

Ai nostri tempi, è possibile ampliare alquanto le intuizioni di Gregorio, con l'aiuto della riflessione contemporanea sugli esseri umani come creatori del proprio mondo e cultura (storici). Il pensiero moderno tende a vedere gli esseri umani come creatori del valore impresso negli eventi storici, come gli artefici e i perfezionatori delle strutture che determinano il mondo umano così com'è.¹⁹ Questa creazione del mondo è estesa all'intero cosmo nel pensiero di Pierre Teilhard de Chardin e in modo molto differente nel lavoro di Alfred North Whitehead e i suoi seguaci più teologici.²⁰

¹⁴ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 150.

¹⁵ Vedi Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (New York: Seabury, 1979), p. 294 segg. Per una ricostruzione di come Gesù rispose all'opposizione in Galilea che lo costrinse a modificare i suoi piani in un modo che probabilmente lo portò alla morte.

¹⁶ Paulos Gregorios, *The Human Presence* (Amity, N.Y., U.S.A.: Amity House, 1987), pp. 63-65.

¹⁷ Gregorios, *The Human Presence*, pp. 64-65.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Vedi Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, pp. 188-208.

²⁰ Teilhard considera gli esseri umani come “evoluzione consapevole del sé.” Vedi *The Phenomenon of Man*, trans. Bernard Wall (New York: Harper Colophon Books, 1975), p. 213 segg. Per una breve trattazione della visione di Whitehead della “creazione del mondo,” vedi J. Cobb e D. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster, 1976).

L'importanza del lavoro umano di creazione culturale è uno dei maggiori temi della teologia contemporanea.²¹

Se interpretiamo la visione di Gregorio degli esseri umani come mediatori tenendo a mente alcune di queste intuizioni del XX secolo, giungiamo a delle sconvolgenti possibilità. L'immenso compito di costruire e dirigere strutture per alleviare la fame nel mondo, il mantenimento di istituzioni politiche sane, che gestiscano l'economia mondiale e supportino le organizzazioni di volontariato e i gruppi di cittadini, esprimono la determinazione umana a "consegnare il regno al Padre" con il meglio che l'ingenuità umana possa offrire. Il lavoro di educare i giovani (e talvolta anche gli anziani) nelle sue innumerevoli forme, questa creazione dei creatori di domani, presume una condivisione della rivelazione del Padre della Parola Divina a beneficio di tutta la creazione. Il processo di maternità (e paternità) diviene condivisione della presentazione di Cristo attraverso l'universo. I lavori casalinghi, la coltivazione dei campi, ogni creazione artistica, diventano una partecipazione al lavoro dello Spirito di rendere l'intero mondo creato un luogo di residenza adatto a Dio.

Sinergia

Il peso di questi compiti di creazione di sé e di creazione del mondo può essere in effetti pesante.²² Ma Gregorio insiste che il carico di portarli a compimento è condiviso ed illuminato dall'azione di cooperazione dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo viene ad aiutare i creatori umani nei loro compiti – con illuminazione, provocazione, stimolazione, calma e molte cose simili. E così gli esiti creativi sono un risultato del "lavorare insieme" dello Spirito Santo e degli agenti della creatività umana.²³

Questo particolare elemento della teologia della libertà di Gregorio ha una grande profondità. Ha molto da dirci su come Dio rispetti la libera creatività che egli stesso ha impiantato negli esseri umani. La chiave per questo pensiero è la valutazione propria dello Spirito Santo (come opposto alle altre due persone divine). Il ruolo proprio dello Spirito è portare ogni cosa in profondità – anche all'interno della divinità, lo Spirito porta le energie inter-trinitarie all'oceano senza fondo della Divinità, e nel mondo delle creature lo Spirito cerca di condurre ognuno e ogni cosa alla maggiore pienezza delle proprie potenzialità e così alla maggior divinizzazione possibile.²⁴ Perciò, non è possibile vi sia alcuna competizione fra lo Spirito Santo e gli atti creativi liberi degli esseri umani.²⁵

²¹ È implicito nella teologia di David Tracy del classico religioso in *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981).

²² Spesso diventano un peso a causa della condizione di caduta dell'umanità che la rende distratta e sedotta da passioni turbolente originate da appetiti "inferiori", la cui distrazione e seduzione causano una continua distorsione di ciò che è realmente buono come anche una disintegrazione dei poteri creativi del sé.

²³ Gregorios, *Cosmic Man*, p. 215.

²⁴ Vedi 1 Cor. 2:10-14. Vedi anche Panikkar, *The Trinità*, pp. 58-61.

²⁵ Questo perché la "cristologia dello Spirito" considera Gesù come posseduto dallo Spirito – ciò evita le difficoltà che la cristologia del logos ha di cercare di rendere giustizia alla completa umanità di Gesù mentre asserisce che egli è in effetti il Logos eterno. Vedi Roger Haight, "The Case for Spirit Christology," *Theological Studies*, 1992, pp. 257-287.

I livelli di libertà.

Ho presentato gli elementi principali della teologia della libertà di Gregorio di Nissa. Essi costituiscono una ricca base su cui può essere costruita un'antropologia della libertà ed anche un rito d'iniziazione nella strada al sentiero della libertà.

Ora vorrei trattare due autori moderni che hanno scritto importanti lavori sulla libertà – Karl Rahner e Raimundo Panikkar. Consapevolmente o meno, hanno costruito su tradizioni che provengono da Gregorio. Organizzerò le riflessioni che seguono in modo tipologico – ossia presenterò le idee di Rahner e Panikkar come due ulteriori livelli sulla strada della libertà. Il risultato sarà, spero, una specie di mappa del viaggio nella libertà delle persone del XX secolo. Sebbene cercherò di presentare questi due autori per quanto possibile accuratamente, la tipologia di cui ha appena parlato non appare nel loro lavoro. Essa è interamente una mia creazione.

Rahner

La teologia di Rahner della libertà umana rassomiglia in maniera chiara a quella di Gregorio in molti punti importanti. Come Gregorio, Rahner considera la libertà umana come una libertà derivata – essa è concessa come un dono da Dio e ha come scopo di condurci ad una completa partecipazione nella vita divina.²⁶ E Rahner affronta l'idea di Gregorio di creazione di un sé attraverso la scelta, con il suo insegnamento che i valori trascendentali sono raggiunti solo attraverso la mediazione categorica.²⁷

Rahner, comunque, aggiunge qualcosa all'insegnamento del modellare-un-sé-tramite-scelte che è lasciato da parte da Gregorio. Questi, parlando di una creazione di sé che muove “di gloria in gloria”, focalizza a turno su ciascuna gloria, passando in seguito alla successiva, senza cercare di mostrare come le due siano connesse nel lavoro di modellare un sé. Naturalmente egli presume una connessione – altrimenti sarebbe impossibile creare davvero un sé coerente- ma non dice nulla su di essa.

Rahner pone le scelte individuali nella loro prospettiva propria quando dice che “libertà è la capacità di crearsi una volta e per tutte, la capacità che per sua natura è diretta verso la finalità liberamente desiderata dal soggetto come tale.”²⁸ Le scelte individuali che un persona fa sono semplicemente passi sulla strada verso questa finalità. La libertà attualizza se stessa attraverso queste scelte, dice Rahner, creandosi un sentiero attraverso l'esistenza storica e temporale che essa stessa stabilisce al fine di essere se stessa.²⁹

Questo significa che la libertà non è, nel suo significato ultimo, l'abilità di continuare a fare scelte, come se l'abilità di scegliere sempre nuove cose fosse ciò che la libertà è. Come Rahner afferma in modo tagliente: libertà non è la capacità di fare qualcosa che può essere sempre revisionato, ma la capacità di fare qualcosa di finale e definitivo. È la capacità di un soggetto che con questa libertà raggiunge il suo finale e irrevocabile sé. In questo senso e per questa ragione la libertà è la capacità dell'eternità. La libertà non esiste affinché ogni cosa possa sempre diventare differente ma affinché ogni cosa possa diventare finale e irrevocabile.³⁰

²⁶ Karl Rahner, “Theology of Freedom” in *Theological Investigations*, vol. 6 (New York: Seabury, 1974), pp. 179-183.

²⁷ Vedi Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. William Dych (New York: Crossroad, 1982), pp. 35-39.

²⁸ Rahner, *Theology of Freedom*, p. 183.

²⁹ Rahner, *Foundations*, p. 94.

³⁰ Rahner, *Foundations*, p. 95-96.

Se è accettata la versione di Rahner della libertà, è semplice tracciare il sentiero del cammino di crescita in libertà, in che modo il movimento “di gloria in gloria” porti ad un approfondimento di scelte ed eventualmente all’atto culminante di messa a disposizione di sé, che è il suo scopo. Mentre si procede sul sentiero della libertà, le scelte, che nei primi livelli tendevano a proliferare, diventano più poche e più semplici, raggiungendo i più profondi livelli della psiche. In realtà, queste scelte sono in ampia misura una preparazione e un terreno di esercizio per l’autodeterminazione ultima, alla quale Rahner talvolta si riferisce come “opzione finale.” L’opzione finale avviene al momento della morte, ma può a qualche volta essere anticipata, come nel caso di un certo tipo di esperienza mistica.

Il posizionamento di una serie di scelte già inclina il sé in una certa direzione, che è il sentiero più probabile ad essere seguito per “l’opzione finale.” Ma essendo la libertà quel che è, è sempre possibile per un soggetto modificare il percorso ovunque lungo la strada. Rimane reale la possibilità che l’ultima donazione di sé possa rigirarsi ed essere uno strappo del sé lontano dai valori che ha coltivato per tutta la vita e verso il loro totale disprezzo. Perciò, la libertà implica sempre rischio e mentre si va in profondità ai suoi poteri di auto-possessione e donazione di sé, il rischio aumenta, che è il motivo per cui i santi e i saggi tendono ad avvicinarsi agli stadi più maturi della vita spirituale con qualche trepidazione.

All’interno della tipologia esposta in questo saggio, Rahner offre alcune idee per un secondo stadio di crescita nella libertà. Molto di ciò a cui si riferisce la spiritualità marianista come “il lavoro di purificazione” avviene all’interno di questo stadio. Un esame delle motivazioni delle nostre scelte, il riuscire a trovare le compulsioni nascoste, imparando a dipendere dall’azione della grazia e attendendo i movimenti dello Spirito, rifiniscono i nostri atti superficiali di libertà fino a quando diventiamo più sicuri sui nostri piedi, più capaci di agire sulla base del nostro più profondo, più autentico sé. Stiamo rendendo noi stessi più capaci di determinare il nostro completo sé in una definitiva auto-donazione.

Un terzo stadio di libertà: Raimundo Panikkar

All’interno della tipologia stabilita, c’è un terzo stadio di libertà che presuppone gli altri due, soprattutto la credenza di Rahner in una definitiva donazione di sé, ma che va oltre entrambe. È l’idea di libertà elaborata nel recente lavoro di Raimundo Panikkar. La chiamerò libertà *mistica*.

Sto qui usando la parola “mistica” nel suo pieno e proprio significato. Considero che esso includa, dal lato umano, un’immediata presenza a e unione con Dio – che significa nessuna mediazione fra Dio e il sé. C’è un’assimilazione in Dio che è al di là di tutti i concetti e simboli, e che è irreversibile (perciò presuppone la definitiva donazione di sé di Rahner). Questa presenza mistica è una radicale creazione di Dio, che è discontinua con tutte le condizioni di grazia precedenti. È un lavoro nascosto, segreto – Dio crea un sentiero segreto verso il sé. Nessuno sa come Dio faccia ciò: sappiamo solo che ciò è avvenuto dai suoi frutti.

Penso che Raimundo Panikkar presenti una visione di libertà che presuppone una tale esperienza. È un lavoro radicale di Dio all’interno del sé umano. Ma c’è una differenza da molte presentazioni tradizionali – Panikkar sembra anche presupporre la comprensione di Gregorio di Nissa della sinergia. Sembra considerare concessa una

risposta umana ai tocchi mistici dello Spirito che richiede una libera azione creativa di cooperazione da parte umana.³¹

Panikkar parla anche del bisogno di libertà nella presente impasse culturale. Dice che la libertà non è principalmente libertà di scelta, poiché in realtà la libertà reale precede la scelta.³² La libertà matura, egli pensa, non è legata ad un sentiero o tradizione – la libertà crea il proprio sentiero.³³ È oltre tradizione, costumi, leggi e teologia, sebbene non disdegni queste cose. Ma è staccata da esse. Spesso segue la strada del mistico, che mantiene le leggi e i costumi non perché abbia bisogno di essi ma per rispetto della comunità. Per esempio, segue l'orario di preghiera di una particolare comunità religiosa non perché abbia bisogno di tempi di preghiera per se stesso ma perché desidera dare il suo sostegno agli altri. Una tale esperienza di libertà implica un grande rischio – significa lasciarsi indietro la sicurezza di strade stabilite e avventurarsi nello sconosciuto.³⁴

Panikkar crede che questa libertà mistica sia soprattutto necessaria per il nostro tempo. Crede ci sia bisogno di un radicale cambiamento nelle attitudini culturali e che un mutamento particolarmente radicale sia richiesto all'interno della comunità cristiana e che solo la libertà dei mistici sarà in grado di sostenere questa comunità attraverso un tale cambiamento.

Necessità di un disarmo culturale.

Il bisogno di un cambiamento radicale, secondo Panikkar, si origina dalla dominazione di una sola cultura sulla scena del mondo e la penetrazione in ogni luogo dei suoi metodi imperialistici. Quella cultura, naturalmente, è la cosiddetta "occidentale" – con le sue radici nel matrimonio fra l'esperienza religiosa ebraica e la disposizione filosofica della mente degli antichi Greci, il suo predominio nell'Europa medievale e moderna e il suo sviluppo geografico in ogni luogo attraverso le avventure colonialistiche dei secoli XVIII e XIX e le esplosive innovazioni tecnologiche del XX secolo. Storicamente, questa cultura è stata e continua ad essere legata al Cristianesimo, ed è anche vero che il cristianesimo è stato legato alla cultura occidentale in ampia misura.³⁵ Ma Panikkar ritiene che l'egemonia di quest'unica cultura lavori contro la dinamica della stessa fede cristiana.³⁶

Panikkar critica, in particolare, ciò che egli chiama "tecnocrazia", la moderna visione tecnologica mondiale e la sua intrusione in tutti gli aspetti della vita. Questa "tecnocrazia" è il frutto della medesima cultura occidentale che ha, Panikkar pensa, da quando l'Illuminismo permise a se stesso di esserne catturato, un approccio quantitativo, matematico e di calcolo a tutta la realtà. Panikkar afferma che c'è un salto qualitativo fra tecnica e tecnologia moderna.³⁷ La seconda, egli pensa, presume ed impone un modo di

³¹ Vedi Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 187 segg per una discussione sulla differenza fra il misticismo di Gregorio di Nyssa e quello di S. Giovanni della Croce. Il trattamento dell'esperienza mistica di Gregorio richiede sinergia.

³² Raimon Panikkar, *A Dwelling-Place for Wisdom*, trans. Annemarie Kidder, (Louisville, Ky., U.S.A. : Westminster John Knox Press, 1993), p. 77 segg.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Vedi Raimundo Panikkar, "The Jordan, the Tiber and the Ganges", in John Hick, Paul Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, N.Y., U.S.A.: Orbis, 1987), pp. 93-97.

³⁶ Vedi Panikkar, *The Trinity*, pp. 53-58.

³⁷ Raimundo Panikkar, *Cultural Disarmament*, trans. Robert Barr (Louisville, Ky., U.S.A. Westminster John Knox Press, 1995), p. 47 segg.

pensare e uno stile di vita basato sull'accelerazione – la gente deve adattarsi a tale accelerazione se desidera sopravvivere in un mondo tecnocratico. L'auto-sufficienza della tecnocrazia, dice, raggiunge il suo culmine nell'“energia nucleare,” che è l'espansione accelerata dell'energia immagazzinata nell'atomo.³⁸

L'espansione continua della “tecnocrazia” in ogni luogo riceve la sua legittimazione, secondo Panikkar, dalla dottrina dell'evoluzione universale, che ci dice che “ogni passo da una forma di esistenza all'altra è compiuto al costo di milioni di esseri che scompaiono affinché, dal loro magma, possa sorgere una materia intelligente, sensata, vivente, organica, inorganica, aprendo la strada al superuomo e al divino...da milioni di schiavi sorga una manciata di persone libere; da una massa umana di milioni emergano personalità degne di nota; e da miliardi di persone del Terzo Mondo sacrificate sugli altari del progresso emergerà un'umanità purificata, pronta per il salto al superuomo.”³⁹

Questo ci porta al cuore della critica di Panikkar – la sua accusa a ciò che egli chiama “il Mito della Storia,” che egli considera caratterizzare in maniera particolare la cultura occidentale e che egli crede si sia molto rinforzato dall'Illuminismo.⁴⁰

“Il Mito della Storia”, secondo Panikkar, esalta la consapevolezza storica come il modo dominante di consapevolezza e l'arbitro di ciò che ha significato. La consapevolezza storica, dice Panikkar, è caratterizzata da una spinta verso il futuro. Come egli dice, “il tempo storico è indefinito e ha bisogno di essere 'salvato' (redento) nell'eternità o in un futuro qualitativamente differente, se l'Uomo deve essere salvato dal tormento di Sisifo di non portare mai nulla a compimento o di non raggiungere nessuno scopo.”⁴¹ L'Uomo storico sente il bisogno di trascendere il tempo e andare sempre oltre o avanti.

Panikkar ritiene che sia l'identificazione del Cristianesimo con il tempo storico che abbia bisogno di essere superata. Questo non significa il rifiuto della consapevolezza storica ma la sua detronizzazione da unica sorgente di significato e valore. Sono richiesti distacco, disciplina e purificazione. Qui è dove i mistici diventano particolarmente importanti.

Il risultato finale di questo lavoro di distacco sarà l'ascesa di ciò che Panikkar chiama “consapevolezza trans-storica.”⁴² Per chiarire il suo pensiero, Panikkar parla della convinzione dell'irriducibile carattere del tempo, ossia, il senso che Essere e tempo siano inestricabilmente connessi. Il tempo è sperimentato come dimensione costitutiva dell'Essere, non c'è un essere a-temporale – Essere è temporale ma anche “più” e “altro” rispetto ad esso.⁴³ E così Panikkar ritiene che dobbiamo trascendere la nostra abitudine di posporre ad un futuro indefinito il Bene che stiamo cercando – in “Cielo” oltre “questa vita”, in un'“Eternità” oltre il temporale, in un “Punto Omega” che sia il culmine di un processo evolutivo, in un'utopia politico-economica che sia il risultato finale di “forze di mercato” che operano secondo principi ben calcolati. L'eterno è la dimensione profonda del temporale, egli afferma, e non può mai essere separato da esso. Ci immergiamo nell'eterno da dove siamo, ossia, dall'ora. Panikkar crede che questa sia la lezione che

³⁸ Panikkar, *Cultural Disarmament*, p. 48.

³⁹ Panikkar, *Cultural Disarmament*, p. 90.

⁴⁰ Questa accusa appare per la prima volta nel contributo di Panikkar al simposio per i cento anni dalla nascita di Teilhard de Chardin a Washington, D.C. Vedi R. Panikkar, “The End of History: Threefold Structure of Human Time-Consciousness” in Thomas King, ed., *Teilhard and the Unity of Knowledge* (New York: Paulist, 1983), pp. 83-141. Questo saggio è riprodotto in Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993), pp. 79-183. Una versione condensata appare in Raimon Panikkar, *Invisibile Harmony* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 134-144.

⁴¹ King, *Teilhard*, p. 99; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 101.

⁴² King, *Teilhard*, p. 111 segg.; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 120 segg.

⁴³ King, *Teilhard*, p. 112; Panikkar, *Cosmotheandric Experience*, p. 121.

dobbiamo imparare dai mistici che fanno sempre esperienza dell'Eternità durante la loro vita, ossia, nel presente. È per questo motivo che egli sembra credere che i mistici saranno le figure chiave nella trasformazione culturale che è richiesta.

Possiamo ora tornare in maniera più esplicita al tema da cui abbiamo cominciato – l'interpretazione di Panikkar della libertà. Per lui la libertà richiede l'assunzione di grandi rischi, la vita senza sicurezza ma, sinergicamente, la creazione di nuovi sentieri che in accordo e nello stesso tempo facciano violenza alla tradizione e tuttavia sostengano le sue più profonde intuizioni. Sebbene questo possa essere detto di ognuno, Panikkar crede che una responsabilità speciale ricada sulla comunità cristiana. Pensa che debbano emergere persone (e forse stanno emergendo) che la conducano attraverso queste difficili acque. Una parte dello sganciamento della comunità cristiana dal "Mito della Storia" è il distacco dalle sue radici ebraiche, un distacco che richiederà un salto nel buio ancora più grande di quello che ha caratterizzato il cosiddetto "Concilio di Gerusalemme."

Notiamo che Panikkar non sta richiamando ad una semplice negazione della consapevolezza storica o ad una negazione di tutto quello che la comunità cristiana ha imparato dalle sue fondamenta ebraiche. Si sta andando oltre questi aspetti, adottando un atteggiamento più libero verso di essi e quindi *relativizzandoli* (in tutti i sensi). Solo un atteggiamento "tempiterno" potrà essere d'aiuto. È per questo che egli crede sia l'ora della libertà mistica.

Capitolo 5

Liberazione e libertà

Liberazione, prassi e analisi sociale

Queste sono alcune importanti interpretazioni sulla vita della persona, in particolare le domande di libertà nel mondo contemporaneo. Rimane da interpretarle alla luce dell'immoralità della condizione umana, in particolare il bisogno di superare ingiustizie diffuse e colpevoli. Questo bisogno è in maniera chiara riconosciuto nella nostra attuale Regola Marianista, dove l'apostolato marianista include importanti dimensioni di "liberazione," e liberazione significa in modo chiaro superamento di strutture sociali oppressive, in particolare quelle che discriminano i poveri.¹ Quindi siamo chiamati ad essere liberatori, attivamente impegnati nella redenzione del mondo.

Qui siamo faccia a faccia con la "teologia della liberazione," quella voce teologica distinta che esplose nel mondo nei primi anni '70 con la pubblicazione del lavoro embrionale di Gustavo Gutierrez *A Theology of Liberation*.² La teologia della liberazione crede nella prassi- ossia che l'azione debba precedere il pensiero e il pensiero debba diventare riflessione continua sull'azione. In altre parole, l'impegno all'azione a

¹ Regola 1983, art. 27, 5.6-5.20.

² Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, trans. Curidad Ina and John Eagleson (Maryknoll, N.Y., U.S.A.: Orbis, 1973).

favore degli oppressi è un requisito prioritario per una buona teologia – la teologia è autentica solo quando proviene dal cuore della lotta contro l’oppressione.³

La teologia “distaccata”, “oggettiva” o “accademica” – ossia la teologia che riflette una supposta posizione di neutralità, che è libera da ogni pregiudizio e interesse personale – è considerata distorta perché la sua apparente neutralità tacitamente supporta i poteri forti ed oppressivi. La teologia della liberazione è schiettamente partigiana – essa insiste che la teologia dovrebbe sempre essere dalla parte dei poveri (o degli altri oppressi).

A questo scopo, una buona riflessione richiede una buona analisi sociale. Quindi, la teologia della liberazione inizia con la “critica ideologica” – cerca di portare alla luce le sorgenti dell’oppressione in una data situazione sociale.⁴ Questo si realizzerà soprattutto nella vigilanza alle razionalizzazioni/giustificazioni inconsce che pervadono la vita culturale, politica e sociale ed anche gli sforzi accademici (inclusi quelli teologici). Questo significa che la teologia della liberazione inizia, in pratica, con forti appelli alla teoria politica, economica e sociologica, la sociologia della conoscenza e l’antropologia culturale, per fornire una struttura per la comprensione delle condizioni della società. Solo dopo aver diagnosticato i “mali” inizia la teologia in senso proprio – con un appello alle fonti cristiane e alla tradizione teologica cristiana per trovare un modo di far mutare direzione alle cose.

Gli esseri umani sono agenti attivi nella redenzione della storia

In alcuni importanti punti la teologia della liberazione si avvale, in modi nuovi, della teologia della storia. Essa insiste che entriamo completamente nella situazione storica presente con tutte le sue conseguenze, le sue ambiguità e le sue grandi deficienze e parliamo teologicamente di questa situazione precisa, non solo di “condizione umana”, “esperienza umana” o “ordine temporale.” Questo significa che essa considera la relatività dell’esperienza storica come un bene positivo e un interesse positivo per la teologia. Questo interesse appare già nel grande libro di Gutierrez con la sua estesa analisi della situazione latinoamericana e l’influenza della chiesa latinoamericana al suo interno.⁵ Il significato teologico di ciò è stato ben analizzato da Juan Segundo e altri.⁶ Segundo pone a confronto la teologia della liberazione latinoamericana con la teologia politica europea (egli sembra pensare soprattutto al Moltmann di *Teologia della Speranza*) e nota correttamente che la prima (con un’occasionale eccezione – Rueben Alver) desidera sottolineare che gli eventi umani sono un fattore intrinseco nel determinare il Regno di Dio, anche se le nostre scelte in queste situazioni sono molto limitate e possono risultare sbagliate e/o rivedibili in un momento successivo.⁷ Egli propone la scelta fra socialismo e capitalismo che ritiene la chiesa latinoamericana abbia bisogno di fare, anche se è piena di una gran quantità di ambiguità politico-economiche.⁸ Insistere che la Chiesa deve rimanere “al di fuori della lotta” diffondendo solo enunciazioni generali su politica ed economia e quindi parlare in maniera apolitica e

³ Vedi Gutierrez, *Theology of Liberation*, pp. 6-11. Anche Leonardo Boff, “The Originality of the Theology of Liberation” in Marc Ellis, Otto Madeiro, ed. *Expanding the View* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990) p. 49 segg. James Cone, “Christian Faith and Political Praxis” in *Liberation Theology: A First-World Response* (Maryknoll: Orbis, 1984), p. 59 segg.

⁴ Juan Luis Segundo, *The liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll: Orbis, 1976), p. 8 segg.

⁵ Gutierrez, *Theology of Liberation*, pp. 79-142.

⁶ Segundo, *The Liberation of Theology*, pp. 138-151; Boff, “The Originality of the Theology of Liberation”, p. 52 segg.

⁷ Segundo, *The Liberation of Theology*, pp. 144 segg.

⁸ Segundo, *The Liberation of Theology*, pp. 72.

astorica è, crede Segundo, fallire nell' accettare il momento storico presente e implica che le scelte concrete su quel momento non determinano, in realtà, il Regno di Dio.

Nell'intenzione della teologia della liberazione, siamo chiamati ad assumere un ruolo attivo nel riscattare le strutture sociali dalle ingiustizie che le ricoprono. La nostra attiva cooperazione con il lavoro liberatorio di Cristo è essenziale per la venuta del regno escatologico.

Sviluppi continui

La teologia della liberazione continua a crescere e a cambiare. In particolare le sue versioni femministe stanno facendo sorgere nuove domande e prevedere ulteriori sfide. Le femministe concentrano la loro attenzione sul "patriarcato," il dominio degli uomini sulle donne, che spesso considerano come la radice di tutte le oppressioni, incluso lo sfruttamento dei poveri da parte dei ricchi.⁹ Esse applicano una critica ideologica a tutte le istituzioni sociali, economiche e politiche ed anche a quelle ecclesiastiche, per far venire alla luce le loro fonti nascoste di sfruttamento contro le donne, e le razionalizzazioni che le legittimano.

La teologia femminista tende ad essere più radicale delle altre forme della teologia della liberazione perché non espone ampiamente le ideologie oppressive solo nelle istituzioni sociali ma anche nelle fonti basilari della saggezza cristiana, inclusa la Scrittura, ed anche nell'intero processo di interpretazione delle Scritture.¹⁰ Elizabeth Schüssler-Fiorenza è stata una pioniera molto incisiva in questa critica ideologica femminista. Ella sia riconosce la profondità e il significato del modello interpretativo di Segundo che lo critica per non aver permesso la critica delle categorie bibliche come "falsa consapevolezza."¹¹ Come Schüssler-Fiorenza dice, "Il fallimento di giungere ad una valutazione critica che riguardi i testi biblici e il processo di interpretazione all'interno della Scrittura e della tradizione è una delle ragioni per cui l'uso della Bibbia da parte dei teologi della liberazione spesso si avvicina ad essere 'testo di prova'. Per evitare tale impressione, gli ermeneutici della liberazione debbono riflettere sul fatto che il processo di interpretazione della Scrittura non è necessariamente liberatorio."¹²

L'effetto totale di queste intimazioni dei differenti teologi della liberazione è sottolineare la responsabilità delle persone umane nel superare gli effetti del peccato sulla società umana, compreso il peccato implicito nel fare propria la Buona Novella di Gesù Cristo e renderla presente nella vita continua della Chiesa.

Valutazione e criticismo

Cosa ne pensiamo di tutte queste affermazioni? Da parte mia, accetto le intenzioni e molte delle intuizioni della teologia della liberazione. Fra le sue posizioni più liberanti ci sono: (1) Non c'è una posizione ideologicamente neutrale. Preoccupazioni politiche, economiche e di status sociale influenzano tutti i nostri

⁹ Per una trattazione particolarmente perspicace del patriarcato, vedi Thomas Berry, *The Dream of the World* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), pp. 136-162.

¹⁰ Vedi Elizabeth Schüssler-Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Interpretation and Liberation Theology" in Brian Mahan and L. Dale Richesin, eds., *The Challenge of Liberation Theology: A First-World Response* (Maryknoll: Orbis, 1984) pp.91-112.

¹¹ Elizabeth Schüssler-Fiorenza, "A Feminist Biblical Interpretation," pp. 101-102.

¹² Ibid.

pensieri, inclusi quelli teologici. Parte del compito della teologia è rendere consce queste tendenze ampiamente inconscie. (2) La teologia è in relazione alla prassi. L'impegno sociale attivo è almeno uno stimolo per la buona teologia (i teologi della liberazione insistono che è essenziale – che l'autentica teologia può nascere solo se il teologo prende le parti degli oppressi e sviluppa la sua teologia dall'interno della lotta per la giustizia). (3) Il presente momento storico deve essere completamente accettato con tutta la sua ambiguità e deve essere fatto un serio tentativo di penetrare le fonti della sua peccaminosità. (4) Dobbiamo essere attivi agenti per la liberazione del mondo. Questo significa che dobbiamo essere, in senso molto reale, redentori.

Ciascuno dei precedenti è un notevole discernimento, e si accorda bene con l'enfasi sulla giustizia sociale della Regola Marianista del 1983 e, in particolare, con l'insistenza sull'opzione per i poveri in *Itinerari di Speranza*. Ma questi discernimenti necessitano di un radicamento più profondo di quello spesso permesso dai metodi della teologia della liberazione. Da dove deriva il potere di essere redentori delle strutture sociali del mondo? L'incapacità a radicare questa possibilità in un'adeguata antropologia è la ragione per cui, a dispetto delle intenzioni dei teologi della liberazione, è talvolta difficile integrare la lotta per la giustizia con la vita di preghiera o con altri aspetti del mistero cristiano, dove la connessione con la redenzione delle strutture non è ovvia, per esempio, la Divina Trinità.¹³

Suggerisco che è possibile superare questa mancanza radicando i compiti redentivi dell'uomo immaginati dai teologi della liberazione nella teologia di Gregorio di Nissa della creazione del mondo, implicita nella sua visione degli esseri umani come mediatori fra il cosmo e Dio, laddove essa è completata con la sua teologia del peccato originale. La ricca teologia del peccato originale di Gregorio espone la visione, comune nella tradizione cristiana orientale, che siamo chiamati ad essere attivi nel superamento della nostra condizione di caduta e che senza la nostra attiva cooperazione non può essere assolutamente superata.

Una difficoltà che deve essere affrontata

Una tale visione può contravvenire alle tradizioni sul peccato originale che sono diventate familiari. La difficoltà è che, quando pensiamo al peccato originale, spesso abbiamo in mente Pelagio, che in realtà non ammetteva per nulla il peccato originale. Ma Gregorio visse e lavorò una generazione prima della controversia di Pelagio così il suo lavoro non tiene in effetti conto di essa. Egli non espone né l'autosufficienza di Pelagio né la risposta agostiniana a questa.

Prima una parola sui seguaci di Pelagio. Naturalmente essi condivisero l'entusiasmo di Gregorio per la libertà cristiana. Insistettero, come fece Gregorio, che la salvezza viene a noi solo perché la scegliamo, che questa scelta è una cosa seria, l'elemento centrale nella nostra vita, e che solo *noi* possiamo farla. Il problema che essi presentano per l'ortodossia cristiana non ha in effetti origine da questo. Viene, piuttosto, dalla loro visione altamente individualistica della persona umana. Essi in realtà videro gli esseri umani come "di per sé," isolati da ogni altra cosa. Per loro, una persona potrebbe essere libera solo se le scelte che lui o lei fa venissero interamente dalle sue risorse interne, sgombre da ogni influenza esterna. Fu per questa ragione che essi negarono il peccato originale – eccetto nel debole significato di un cattivo ricordo di un antico errore

¹³ Per un esempio di queste difficoltà vedi il tentativo di Leonardo Boff di una teologia della Trinità in *Trinity and Society* (Maryknoll: Orbis, 1988), p. 131 segg e la critica di esso di Catherine LaCugna in *God for Us*, pp. 275-278.

che è semplice sviare se la persona sceglie di farlo.¹⁴ Essi rifiutarono di ammettere un qualunque ruolo della grazia divina eccetto nel debole significato di Gesù come esempio morale. E naturalmente, non avevano bisogno del lavoro di redenzione di Cristo. Ciò che caratterizza l'antropologia pelagiana è la totale autosufficienza dell'individuo umano, la necessità di sostenere che, affinché ogni scelta individuale umana sia realmente libera, essa deve stare separata e soprattutto fuori dall'influenza, specialmente l'influenza della grazia divina.¹⁵

La difficoltà è che le risposte classiche ai Pelagiani formulate da Agostino accettarono interamente la loro antropologia proprio mentre spostavano l'enfasi sul lato opposto. Agostino voleva difendere la libertà assoluta e la completa trascendenza di Dio. Così egli giunse a credere, vicino alla fine della sua vita, che, al fine di preservare l'assoluta libertà di Dio di salvare, fosse necessario affermare che la Divinità non poteva essere soggetta in nessun caso ad alcuna influenza da parte di nessuna creatura e che, quindi, la salvezza era interamente materia della grazia elettiva di Dio.¹⁶ Anche il consenso umano all'offerta di Dio era qualcosa di realizzato da Dio. Se la persona umana dava effettivamente il suo consenso, era semplicemente un segno che Dio aveva davvero desiderato la sua salvezza. Se la persona non lo dava, semplicemente significava che Dio aveva stabilito – per ragioni che non potevamo conoscere – di lasciarla nel suo stato di peccato e così garantire la sua eterna dannazione. Ogni cosa dipendeva da ciò che Dio aveva stabilito di fare.¹⁷ Agostino pensava necessario dire tutto ciò per garantire la libertà divina. Notiamo che in questa teologia la scelta umana di salvezza è completamente opera di Dio – non è *in nessun modo* nostra.

La visione di Agostino della salvezza come unicamente risultato della grazia elettiva di Dio sarebbe stata impossibile senza la sua speciale interpretazione degli effetti della Caduta sull'umanità. Per lui la Caduta ha reso gli esseri umani incapaci del tutto di fare del bene, a parte le cose più banali. Questo è avvenuto perché il peccato di Adamo ha lasciato la volontà umana bloccata nelle azioni buone finite, incapace di muoversi attraverso di esse al Bene Infinito come l'antropologia agostiniana richiedeva dovesse. Quindi la volontà era letteralmente bloccata, tenuta in una schiavitù creata dalla scelta di Adamo del male. Sebbene ancora tecnicamente libera (cioè, aveva ancora il potere di libera scelta), essa era in realtà incapace di scegliere ogni bene significativo a causa della condizione di schiavitù in cui era imprigionata. Di conseguenza doveva essere letteralmente slegata dalla grazia divina e mossa verso il suo destino eterno, il Bene Infinito.¹⁸

Ciò che Agostino ha fatto qui è semplicemente proiettare la visione Pelagiana di libertà autosufficiente; non toccata da ogni influenza esterna, essa non può muovere completamente verso la libertà divina. Un Dio che è in qualche modo toccato o mosso da qualche azione buona umana, secondo Agostino, semplicemente non è Dio. Infatti, potremmo chiamare il Dio di Agostino il Patriarca Ultimo. La teologia luterana, in particolare, vide l'insegnamento di Agostino come il supremo baluardo contro “la rettitudine delle opere.”

Dobbiamo notare qui la totale passività degli esseri umani dinanzi al lavoro della loro salvezza. Abbiamo in maniera costruttiva distrutto le teorie dei pelagiani – tranne, naturalmente, la loro antropologia dell'individuo distaccato ed autosufficiente, che ora

¹⁴ Peter Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (New York: Harper and Row, 1972), p. 196 segg.

¹⁵ Per una buona analisi della tempra dei Pelagiani, vedi Peter Brown, *Augustine of Hippo* (London: Faber, 1967), pp. 340-352.

¹⁶ J. Patout Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1980), p. 176 segg.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, (Cambridge: C.U. Press, 1990) pp. 50-51, 56.

sopravvive come la principale caratteristica di Dio. In questa visione, libertà umana e divina non hanno nulla a che fare l'una con l'altra, sia che si avvicinino dalla parte di Pelagio che da quella di Agostino.

Un'altra visione del peccato originale

La concezione di Gregorio di Nissa del peccato originale e dell'azione divina che lo giustifica è molto differente. In primo luogo, essa è un punto di vista comunitario ed anche cosmico. La salvezza, per lui, significa portare l'intero cosmo alla sua piena realizzazione. Probabilmente non avrebbe potuto ancora concepire il lavoro di salvezza in termini di interventi speciali divini diretti verso i distinti individui considerati in isolamento da ogni cosa. Se c'era la grazia elettiva, se l'intero cosmo era stato eletto – diversamente perché sarebbe stato creato?

Gregorio considerò il peccato di Adamo soprattutto come un errore di giudizio, come una capricciosa trascuratezza di valori importanti. Il suo effetto primario sui discendenti di Adamo fu di lasciarli nell'oscurità. Accecati dalla scelta sbagliata di Adamo, gli esseri umani diventano disorientati, confusi – non vedono più chiaramente ciò che li porta alla loro realizzazione. Mancando chiarezza di direzione, le varie spinte psichiche tendono a soddisfare se stesse nella “passioni inferiori,” che ora tendono a prendere la propria strada e così conducono ad un'ulteriore disintegrazione.¹⁹

Per Gregorio, il peccato originale è sentito soprattutto nell'intelletto, non nella volontà. Esso favorisce soprattutto gli errori di giudizio, una mancanza di direzione che induce gli esseri umani a perdere se stessi in scelte inutili e senza gioia. E naturalmente, sebbene questa disgregazione sia sentita in primis nel sé umano individuale, essa influisce anche sull'intero cosmo.

Per Gregorio, non è colpito il potere della volontà umana di muoversi verso l'Infinito Bene, come nella visione agostiniana. E il potere della volontà di scegliere liberamente, di creare ciò che dà piacere, non è abrogato o anche indebolito. La volontà soffre, piuttosto, a causa della condizione di confusione della mente e della tendenza delle varie spinte psichiche e corporee a cercare i loro fini propri.²⁰ Come risultato, *apatheia* è fortemente indebolita e gli esseri umani trovano che i compiti sia della creazione di sé che della creazione del mondo, originariamente considerati essere facili e gioiosi, siano diventati laboriosi. Ora questo richiede grande energia e coraggio per proseguire il lavoro umano creativo di costruire un sé e un mondo.²¹

In questa visione, Dio non appare come un giudice imperscrutabile che per alcune misteriose ragioni sceglie di sollevare alcuni e rifiutare altri. Piuttosto, egli è un insegnante e un guaritore che gentilmente interagisce con i suoi soggetti umani, accettando le loro prospettive limitate e insegnando loro lentamente la via dell'illuminazione, guarendoli affinché siano più capaci di proseguire nella loro vocazione, data da Dio, di produrre una meravigliosa creazione in se stessi e in tutto il mondo.

Dalla prospettiva di Gregorio, la vera vocazione richiede che essi debbano essere attivi nel guarire la disintegrazione che hanno realizzato. Così egli crede che la comunità umana sia guarita dal peccato originale attraverso l'azione redentiva di Cristo ma che questa è sviluppata nel mondo creato per mezzo degli effetti dell'insegnamento e della guarigione dello Spirito Santo che interagisce con gli esseri umani, che assiste e istruisce

¹⁹ Ekkehard Mühlberg, “Synergism in Gregory of Nyssa,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1977, pp. 106-108.

²⁰ Ibid.

²¹ Gaïth, *La conception de la liberté*, p. 119 segg.

questi ultimi nei loro compiti creativi propri. Per Gregorio il peccato originale è superato attraverso una sinergia fra i suggerimenti dello Spirito e il libero sforzo umano.²² Se quest'ultimo è mancante, il peccato originale non può essere superato (e una tale omissione sarebbe il più grave dei peccati).

Sinergistico ma non pelagiano

È in questo punto che Gregorio risuona probabilmente pelagiano. Ma non lo è – perché crede in maniera chiara nell'assoluta necessità dell'attività di Cristo e dello Spirito affinché questo processo di guarigione abbia luogo. Ma c'è anche una ragione più importante. Gregorio, e in effetti l'intera tradizione cristiana orientale, non fanno distinzioni fra natura e grazia (distinzione che è a dir poco un risultato indiretto della controversia pelagiana). Gregorio intende la libertà come grazia. In effetti, è solo a causa del dono della libertà che siamo in grado di partecipare alla Santa Trinità. La libertà – la primaria immagine di Dio nel mondo creato – è per Gregorio una grazia molto privilegiata, l'azione di conferma di Cristo ne è un'altra, le parole divinizzanti dello Spirito Santo un'altra. Nella visione d'insieme di Gregorio, tutte queste grazie di Dio si compenetrano. Si richiedono a vicenda. Quindi non può esserci assolutamente alcuna competizione fra la libertà umana e la grazia confermatrice o divinizzante. Non si è forzati a scegliere fra le due. In effetti non si può assolutamente vivere senza di loro.

Ora dovrebbe essere possibile vedere la grande rilevanza della teologia di Gregorio del peccato originale per il nostro principale interesse – lo scarso radicamento in un'effettiva antropologia dell'insistenza della teologia della liberazione che bisogna essere attivi nel superare le strutture ingiuste del mondo. Se completiamo le intuizioni di Gregorio introducendo la nostra interpretazione contemporanea che tutte le strutture sociali sono creazioni umane, in effetti proiezioni della psiche umana che le permettono di funzionare efficacemente in un mondo complesso, possiamo vedere che le strutture ingiuste sono costruzioni che provengono dal peccato umano. Se accettiamo anche la convinzione di Gregorio che siamo chiamati ad essere mediatori che assistono il mondo creato nella partecipazione alla vita della Trinità insieme con il suo insegnamento che dobbiamo essere attivi nel rovesciamento del peccato originale, possiamo vedere che abbiamo radicato il laborioso lavoro della riforma di strutture politiche, sociali ed economiche in una multiforme antropologia. Ora diviene possibile integrare ad un livello molto profondo i compiti redentivi socioeconomici e le più alte espressioni della libertà umana ed anche la contemplazione della Divina Trinità.

Capitolo 6

Pensieri conclusivi

Due temi

Il precedente capitolo completa le principali linee di riflessione di questo saggio sulla persona umana da una prospettiva teologica dell'inizio del XXI secolo. Ho incluso molti teologi differenti che hanno in maniera particolare modellato il mio pensiero.

²² Mühlenberg, "Synergism in Gregory of Nyssa," pp. 109-111.

Penso che la prospettiva globale abbia un buon grado di consistenza, ma sono dubbioso che sia possibile sintetizzare tutte le posizioni presentate. Per esempio, Raimundo Panikkar è un forte critico sociale delle profonde iniquità del mondo contemporaneo, ma ne incolpa in ultima analisi il dominio del “mito della storia”, mentre i teologi della liberazione fanno tutti la medesima critica dall’interno del “mito della storia”, accettando ed estendendo l’importanza della consapevolezza storica. Panikkar simpatizza fortemente con il loro progetto ma teme che essi corrano il pericolo di essere coattati nel “sistema.”¹

Vorrei concentrare questa sezione finale su due temi: (1) Il nostro debito alla Scuola Francese della Spiritualità e la coerenza dell’antropologia che sto costruendo con il lascito della Scuola Francese (2) Alcune ambiguità nell’“opzione preferenziale per i poveri” della teologia della liberazione e della sua lettura marianista.

Una preferenza per il mistico

Il legame marianista alla Scuola Francese di Spiritualità è ben conosciuto. Questo legame ci apre ad un sentiero spirituale che, nel suo orientamento, è fortemente contemplativo, anche mistico, che è concentrato sull’assaporare il mistero di Cristo in tutta la sua profondità e permettere a questo mistero di affascinarci nella totalità della nostra vita. In questo esempio, sto usando la parola “mistico” in un senso abbastanza ampio – indicando un’apertura al mistico, un desiderio di essere nutriti da esso e una volontà a disporsi a ricevere qualsiasi grazia mistica possa giungere. Nessun sentiero spirituale può essere mistico in senso stretto, dal momento che il mistico è per definizione oltre ogni sentiero conosciuto.

Questo lascito mistico ci viene soprattutto nell’insegnamento di Chaminade che Maria condivide tutti i misteri di Cristo, che dobbiamo essere “allevati ed educati” da lei come lo fu

Gesù, che il suo compito materno è iniziarci e confermarci nel vivere tutti questi misteri.

² Questo insegnamento è ripreso in qualche modo nella Regola attuale, articolo 6, in cui è posto all’interno del più ampio lavoro dello Spirito, che porta tutte le cose alla realizzazione. ³ Ma se è accettata l’antropologia che si è sostenuta in questo saggio, essa non lo diminuisce in alcun modo – piuttosto avviene il contrario.

Ma a questo punto dobbiamo fermarci a notare che l’eredità della Scuola Francese è ambigua. È ricca nella sua penetrazione del Mistero Divino, nella sua enfasi dell’incarnazione e inizia una comprensione pratica di come rendere le vie divine le nostre vie, ma lascia con il desiderio di qualcosa di più.

Un’antropologia bilanciata

Dobbiamo evitare l’enfasi sulla contrapposizione che è la nostra eredità dalla teologia agostiniana della grazia, che spesso ci costringe a scegliere fra Dio e uomo,

¹ King, *Teilhard*, pp.109-111 e p. 136, note 136 e 139. *Cosmotheandric Experience*, pp. 116-119. Vedi anche il dialogo fra Panikkar e Paul Knitter in cui nessuno dei due fonda la sua difesa dei poveri sulle prospettive della teologia della liberazione o anche su quelle esclusivamente cristiana in Joseph Prabhu, ed., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll: Orbis, 1996), pp. 177-191, 276-284.

² Vedi C. 1839, art.5; Regola 1891, art.4.

³ Regola 1983, art.6.

grazia divina e libertà umana. Ciò che è necessario è sviluppare un'antropologia che incoraggi il completo sviluppo della persona umana ma che sia consona alle tendenze mistico-contemplative della Scuola Francese. La tradizione cristiana orientale, soprattutto negli insegnamenti di Gregorio di Nissa, ci può assistere in questo compito. Essa ce lo permette, quando interpretata con l'aiuto delle moderne intuizioni sulla costruzione sociale, per le enfasi di redenzione del mondo della teologia della liberazione. E ci permette di integrare queste in una visione olistica centrata sulla Divina Trinità.

C'è bisogno di un approccio più bilanciato al lavoro di una grazia divina che abbraccia tutto e il completo lavoro umano di costruire un sé e un mondo. Attualmente c'è la tendenza a svalutare le ricche intuizioni della Scuola Francese, che ci giungono in forma di vivere il mistero di Maria, in favore di una più vigorosa, anche più atletica costruzione di sé. Perché dovremmo scegliere fra di esse?

Quanto dovrebbe essere preferenziale l' "opzione per i poveri"?

Una delle ambiguità della teologia della liberazione, soprattutto nelle sue versioni latinoamericane, sorge dall'insistenza che il compito teologico debba essere eseguito dal lato dei poveri e dalla parte al di sotto della storia. Da un certo punto di vista, questa insistenza deve essere apprezzata, dal momento che sta semplicemente raddrizzando uno sbilanciamento e poiché riflette la predilezione propria di Gesù per i poveri e gli oppressi. Ma quando alcuni teologi della liberazione sostengono che la teologia deve sempre schierarsi con i poveri o non è valida teologia, che non ci può essere teologia accettabile tranne quella che nasce da un precedente impegno sociale, saltano fuori le ambiguità. Nel contesto della teologia della liberazione, "schierarsi" significa essere politicamente impegnati – ciò a cui ci si riferisce è uno schierarsi politico. Questo porta ad un'assolutizzazione di un'idea valida. Una cosa è dire che quella politica è una dimensione essenziale di ogni situazione e che tutta la teologia ha conseguenze politiche – queste sono importanti intuizioni che la teologia della liberazione ci ha insegnato. Ma è cosa abbastanza diversa dire che la politica è la sola cosa che conta o che è una considerazione così dominante che sempre lascia fuori ogni altra cosa per mancanza di spazio. Questo equivale a dire che se non si inizia la teologia con una posizione politica corretta (cioè quella che un particolare teologo della liberazione preferisce), è proprio per questo fatto invalidata.

Penso che i critici conservatori della teologia della liberazione non siano nel giusto quando affermano che essa insegna solo una salvezza politica, di questo mondo, ma forse essi percepiscono un'assolutizzazione sublimale della politica come problematica. Per renderlo nel linguaggio di Panikkar, a livello di *logos*, non conosco teologi della liberazione che insegnano che la salvezza è esclusivamente politica, ma a livello di *mythos*, c'è una certa assolutizzazione della politica implicita nella visione che "schierarsi con i poveri" è una richiesta così stringente per la buona teologia che non farlo di conseguenza la invalidi.

Questo ha qualche implicazione anche per noi. "Schierarsi con i poveri" ci è stato sempre più prescritto in ogni successivo capitolo generale. Senza dubbio questo è in parte il risultato dell'influenza della teologia della liberazione. Certamente è uno sviluppo gradito per tutte le motivazioni che i teologi della liberazione hanno presentato in maniera così efficace. Ma dobbiamo preoccuparci che una preferenza o un'opzione non si trasformi in un'assolutizzazione, perché lavoreremmo contro l'universalità che professiamo – tutti i popoli, tutte le età, tutte le classi, tutte le possibilità, nessuna esclusa a priori.

Bisogna notare che è abbastanza facile per le buone idee essere assolutizzate – di solito sono le uniche ad esserlo.

Reazioni e una risposta

Quest'ultima sezione è stata arricchita dal dialogo con i partecipanti al Progetto Teologia.

Essa cerca di rispondere alle affermazioni/critiche nate da differenti reazioni. Fare ciò richiederà rivisitare alcuni temi già ampliati e svilupparli più a fondo, specialmente alcune idee di Raimundo Panikkar.

I differenti convenuti hanno fatto due critiche principali alle idee finora espresse – almeno una certa elaborazione o chiarificazione circa due questioni principali. La prima critica importante è giunta da José María Arnaiz, uno dei referenti ufficiali del mio lavoro. Egli riteneva che non avessi completato il compito che mi ero prefisso. Ha richiesto un più completo radicamento nell'antropologia filosofica e soprattutto un'esposizione di ciò che egli considerava l'Antropologia Marianista latente nei recenti capitoli generali e nella riflessione sull'esperienza marianista di educatori. Inoltre avrebbe voluto che ponessi in correlazione questa Antropologia Marianista con gli sviluppi più generali della teologia contemporanea.

La seconda questione/osservazione importante è giunta da vari ambienti diversi. È stato sottolineato che c'era una grande differenza fra le cose che Padre Chaminade e gli altri fondatori marianisti hanno detto sulla persona umana nei documenti della Fondazione, come elaborati nella prima parte di questo lavoro, e ciò che essi hanno fatto in realtà. Ciò che hanno fatto rivela un orientamento molto più sociale – testimoniato in particolare dall'impostazione di Padre Chaminade ai primi marianisti attraverso i tre uffici, la sua ampia promozione dell'impegno laico e in particolare nel suo e nel nostro approccio all'educazione. Presumibilmente, i diversi commentatori hanno pensato che fosse necessario parlare di questo fenomeno.

Vorrei raccogliere queste sfide in questa sezione finale. Penso che l'attenzione ad alcuni più recenti lavori di Raimundo Panikkar ci possa assistere nel confronto di entrambi.

Mythos e Logos

Ciascuna di queste questioni è in relazione con ciò che potrebbe essere chiamato il Mito Marianista e le sue interpretazioni – la relazione fra il vivere il carisma marianista e le sue spiegazioni teologiche. È possibile far luce su questa relazione appellandosi all'interpretazione di Raimundo Panikkar di *mythos* e *logos* come appare nel suo lavoro degli ultimi venti anni.

Panikkar considera il *mythos* come ciò che diamo per scontato – “il modo in cui le cose sono”, l'inesauribile sorgente che è la fonte incontestata dei valori con i quali viviamo, il principio fondamentale da cui emerge il nostro pensiero. È, egli presume, un'inesauribile e insostituibile forma di consapevolezza umana. È possibile interpretare il mito e talvolta è necessario farlo, ma allora esso cessa di essere puramente e semplicemente mito e diviene invece l'interpretazione del mito – il *logos* in azione. È anche possibile interpretare un mito non più esistente, e allora esso sarà abbandonato perché non più utile – ma immediatamente sorgerà un nuovo mito a prendere il suo posto. La realtà della consapevolezza del mito, pensa Panikkar, va sempre avanti, anche quando non ne siamo consapevoli.

Secondo Panikkar, *logos* è il regno di manifestazione e interpretazione del *mythos*. Ogni riflessione, ogni elaborazione concettuale, ogni domanda, ogni valutazione critica appartiene al *logos*. Panikkar dice in proposito: “il *logos* ha supremazia e privilegio in filosofia. Il *logos* non deve essere abolito, superato o sostituito a favore di irrazionalismo, emozionalismo, fideismo o qualche altra ribellione, tutte unilaterali. In filosofia il *logos* gioca un insostituibile doppio ruolo: quello di illuminazione e chiarimento e quello di critica, prova e controllo. Se qualcosa contraddice il *logos*, non può essere accettata.”⁴

Se si accetta una tale interpretazione, dovrebbe essere chiaro che la teologia – ossia ciò che stiamo cercando in questo progetto – appartiene al regno del *logos*. Essa riguarda la spiegazione, l’elaborazione, il raffinamento critico della fede ma non la fede in sé. Quando la fede – quel dono divino che ci permette di partecipare a ciò che è totalmente oltre il nostro potere – è ricevuta dagli esseri umani, essa può solo essere ricevuta e inizialmente espressa come *mythos*. La sua spiegazione ed interpretazione continua, il compito del *logos*, appartiene alla teologia. Comunque la teologia, come *logos*, deve essere precedente a e, in senso reale, più del *logos*. Se il *logos* ha successo nello spiegare in maniera completa il *mythos*, distruggerebbe non solo il *mythos* ma anche se stesso.

Il Mito Marianista e i suoi logoi

L’esperienza marianista può essere interpretata attraverso queste categorie. Il dono del nostro carisma ricevuto attraverso il nostro fondatore è vissuto come *mythos* – come Mito Marianista. Richiamando alcune affermazioni di Panikkar sul mito, nel mito come nell’esperienza, “non c’è distanza fra soggetto e oggetto. Si è nel mito come si è nell’esperienza, si vive in essi o, piuttosto, li si vivono. Si crede nel mito come si crede nell’esperienza, senza essere consapevoli di ciò che si fa.”⁵ Non è la verità di ciò confermata dal nostro vivere il dono che abbiamo ricevuto da Padre Chaminade?

Ma un mito che deve essere vissuto attraverso la storia, un mito che incontra problemi e ostacoli, un mito che ha bisogno di rispondere a questioni che si allontanano dalle circostanze della fondazione è un mito che ha bisogno di essere interpretato. Abbiamo spesso interpretato il nostro Mito Marianista e queste interpretazioni spesso sono pertinenti alla teologia.

Se ci poniamo la domanda quali comportamenti/percezioni verso la persona umana il Mito Marianista favorisca e come questi siano stati interpretati dalla teologia marianista, troveremmo, credo, che in generale siamo andati piuttosto a ruota libera su questo argomento. Questo sembra vero in particolare per i tempi recenti, inclusi i capitoli generali degli ultimi trent’anni.

Per dirla in maniera piuttosto diretta e chiara, non credo ci sia affatto un’Antropologia Marianista – cioè non c’è un insieme di articolazioni privilegiate che sono sentite essere così vicine al mito che ignorarle sarebbe mettere a rischio la salute del mito stesso. C’è una Mariologia Marianista – riguarderebbe la posizione di Maria come Madre del Corpo (altrimenti come potremmo essere “la famiglia di Maria”?) e la sua condivisione completa dei misteri di Cristo – e ci potrebbe essere un incipiente Ecclesiologia Marianista che sta dietro nozioni come la composizione mista, i tre uffici e simili. Ma non credo ci sia mai stata una consistente e accuratamente articolata visione della persona umana che goda di uno status permanente e semi-ufficiale. Neanche

⁴ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (Bangalore, India: Asian Trading Corporation, 1983), p. 343.

⁵ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, p. 297.

l'antica visione espressa nella prima parte di questo lavoro si qualificherebbe come Antropologia Marianista. Quella visione cerca di spiegare alcuni atteggiamenti personalistici che il mito sembra favorire – la persona come trascendente, come fedele, devota, “nascosta”, escatologica, etc. – utilizzando le risorse teologiche e spirituali che c'erano. È una testimonianza di questi particolari valori durante un lungo periodo della storia marianista.

I recenti capitoli generali sembrano muoversi in una direzione molto differente. *Response* enfatizza i valori positivi di secolarizzazione, che rispettano “la dignità, la libertà e la creatività del secolare, rifiutando di usare Dio o il sacro come una scusa per sfuggire alla responsabilità umana o per coprire la nostra ignoranza e i nostri limiti.”⁶ Questo si basa molto sulla teologia della secolarizzazione che era stata validamente articolate negli anni '60 e '70.⁷ I capitoli generali più recenti hanno trattato i nostri sforzi di costruire un regno di giustizia, sottolineando il bisogno di superare iniquità ed esprimendo maggiore solidarietà ai poveri. *Itinerari di speranza* esprime questi valori in maniera particolarmente vigorosa.⁸

Sarebbe un errore, comunque, pensare a ciò come ad una mossa iniziale di apertura ad una

completa Antropologia Marianista. È un tentativo di interpretare il mito, si inserirlo nel contesto degli eventi contemporanei, di porlo in relazione con i simboli e i concetti che ci sono intorno ma non è molto più di questo. Infatti, non è evidente che le formulazioni più recenti che enfatizzano giustizia e solidarietà con i poveri siano interamente compatibili con la teologia della secolarizzazione di *Response*. Quest'ultima è una teologia di creazione, che mette in risalto che la gloria di Dio è un uomo vivo in maniera completa, la precedente è una teologia di redenzione, radicata nella miseria e impotenza della condizione umana come effettivamente sperimentata. Naturalmente, è possibile che possiamo alla fine decidere che abbiamo bisogno di un'Antropologia Marianista completamente elaborata che stia al fianco della Mariologia Marianista della nostra tradizione – ma questo non sembra molto probabile. Nel misurare la desiderabilità di ciò, è bene ricordare che una sovra-interpretazione di un mito è un difetto tanto quanto una sottointerpretazione. Ed è anche bene richiamare il monito di Panikkar sulla tendenza dei popoli occidentali a sopravvalutare il *logos* e quindi involontariamente a indebolire i loro miti più amati.

Questa è la mia risposta alla richiesta di José María Arnaiz di estrarre dai capitoli generali i segni di un'incipiente antropologia. Dovrebbe essere facile vedere come questo si applichi anche all'osservazione circa le differenze fra la visione consapevolmente articolata della persona umana dei fondatori marianisti e il modo in cui essi hanno istintivamente vissuto. È sempre probabile trovare una tale differenza soprattutto quando il mito che è vissuto è così radicato e di vasta portata quanto la maggior parte di noi crede lo siano i nostri. Ma questo non dovrebbe costituire un serio problema a meno che non giungiamo a credere che sia il *logos* di per sé che dà vita – una visione che suona come blasfema quando confrontata con le ingiunzioni del Vangelo.

©Mundo Marianista

⁶ *Response* p. 4. Vedi anche, pp. 5-6 e p. 13. (Doc 1, # 1-2, # 3-9; Doc 2, # 1-2) Notiamo anche come il voto di stabilità è interpretato come una sorta di ancora che libera i poteri di creazione di sé a p. 22.

⁷ J.B. Metz, *Theology of the World* and Edward Schillebeeckx, *God the Future of Man* sono esempi particolarmente buoni di ciò.

⁸ Vedi *Itinerari di speranza*, n. 3, 4, 5, 12-16, 39-51, p. 43-45. (Documenti del Capitolo Generale 1996)