

Álvaro González Alonso
Jaime Abascal Martínez
(a cura di)

L'AUTORITÀ GENITORIALE, LIMITE O DIRITTO DEI FIGLI?

Il Giornata interdisciplinare di studio
sull'antropologia giuridica della famiglia

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO
SUBSIDIA CANONICA 27

EDUSC

Prima edizione 2019

Grafica
Liliana Agostinelli

Impaginazione
Gianluca Pignalberi (in L^AT_EX 2_ε)



© Copyright 2019 – ESC s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-842-7

INDICE

| | |
|----------------------------|---|
| <i>Presentazione</i> | 9 |
|----------------------------|---|

LA IMAGO DEI NELLA RELAZIONE PATERNO-FILIALE.
PROFILI TEOLOGICI
GIULIO MASPERO

| | |
|--|----|
| 1. Introduzione etimologica..... | 11 |
| 2. Breve storia della filiazione divina: il pensiero pagano..... | 13 |
| 3. La novità nella storia: il pensiero cristiano..... | 15 |
| 4. La Filiazione nella teologia cappadoce..... | 20 |
| 5. La crisi del pensiero moderno..... | 23 |
| 6. Rilettura trinitaria del rapporto genitori-figli | 25 |
| 7. Conclusione: da Creonte a Kafka fino al figliol prodigo..... | 28 |

LA RELAZIONE GENITORI-FIGLI OGGI
RAFFAELLA IAFRATE

| | |
|--|----|
| 1. Lo scenario socio-culturale | 31 |
| 1.1 Il puerocentrismo narcisistico..... | 32 |
| 1.2 Il mancato riconoscimento della differenza e la difficoltà di distacco..... | 33 |
| 1.3 Se-ducere invece che ex-ducere | 34 |
| 1.4 Matrifocalità/disorientamento paterno | 35 |
| 1.5 La sfida dei nuovi media | 36 |
| 2. La cura responsabile | 37 |

MATERNITÀ, PATERNITÀ, FILIAZIONE: I TRATTI SPECIFICI DELL'UMANO
FRANCESCO RUSSO

| | |
|-----------------------------------|----|
| 1. I lineamenti dell'umano | 41 |
| 2. L'egemonia della tecnica | 42 |

INDICE

| | | |
|----|---|----|
| 3. | Produzione, riproduzione, generazione e nascita | 44 |
| 4. | La condizione filiale..... | 48 |
| 5. | Paternità e maternità: tipi e analogie | 50 |
| 6. | Autorità e perfezionamento della persona | 52 |

GENITORIALITÀ E FILIAZIONE NEGLI ORDINAMENTI GIURIDICI EUROPEI. PROSPETTIVE E LIMITI

MARÍA FERNÁNDEZ-ARROJO, MONTSERRAT GAS-AIXENDRI*

| | | |
|-----|---|----|
| 1. | Introduzione | 57 |
| 2. | La filiazione come rapporto giuridico | 59 |
| 2.1 | Natura ed effetti della filiazione | 59 |
| 2.2 | L'evoluzione della filiazione in Europa..... | 61 |
| 3. | Nuove sfide per il diritto di filiazione | 65 |
| 4. | I diritti e doveri contenuti nel rapporto giuridico di filiazione . | 77 |
| 4.1 | La responsabilità genitoriale | 79 |
| 4.2 | La rottura della convivenza coniugale e le sue conseguenze nell'esercizio della responsabilità genitoriale | 83 |
| 4.3 | Autorità genitoriale e libero sviluppo della personalità del minore..... | 85 |
| 4.4 | Politiche per la protezione dei bambini in Europa..... | 88 |
| 5. | Conclusioni | 89 |
| 5.1 | I punti critici..... | 89 |
| 5.2 | È possibile una "ricostruzione" della filiazione?..... | 95 |

LA RELAZIONE GENITORIALE ALL'INTERNO DEL DIRITTO CANONICO DI FAMIGLIA

ILARIA ZUANAZZI

| | | |
|-----|---|-----|
| 1. | La relazione genitoriale tra principi cristiani e traduzione culturale | 97 |
| 2. | Il <i>bonum prolis</i> | 102 |
| 3. | Il <i>favor prolis</i> | 107 |
| 3.1 | Il <i>favor legitimitatis</i> | 109 |
| 3.2 | Il <i>favor filiationis</i> | 115 |
| 4. | La <i>communitas vitae et amoris</i> | 119 |
| 4.1 | La struttura ontologica della famiglia | 120 |

INDICE

- 4.2 La funzione dei genitori nella logica di comunione 124
- 5. La *dignitas personae et salus animarum* 141

CRISI DELLA PATERNITÀ – PROFILI PSICHIATRICI

EMILIO MORDINI

- 1. Crisi della paternità 151
 - 1.1 La legislazione pro-abortiva nel mondo 153
 - 1.2 L'aborto come diritto 156
 - 1.3 My body, my choice 158
- 2. I salvati 161
 - 2.1 I "padri-mamma" 163
 - 2.2 Transgender e body builder 164
 - 2.3 Identificazione e parodia 166
 - 2.4 Reazioni depressive, disturbi bipolari, suicidio 168
- 3. I sommersi 170
 - 3.1 Il perdente radicale 171
 - 3.2 Disturbi d'ansia, crisi di panico, sintomi
ossessivo-compulsivi 171
 - 3.3 Dipendenze patologiche, suicidi marginali 173
 - 3.4 Violenza contro le donne, omicidio 175
- 4. Conclusioni 176

RIPENSARE IL DONO DELLA PATERNITÀ.

ALLA LUCE DEGLI INSEGNAMENTI DI SAN GIOVANNI PAOLO II,
NEL CONTESTO DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

- 1. Tempi di crisi per la famiglia 184
 - 1.1 Crisi della paternità 185
 - 1.2 Crisi della mascolinità 188
 - 1.3 Crisi antropologica 190
- 2. Ripensare l'uomo 191
 - 2.1 Ripensare la persona e la sua intimità 191
 - 2.2 Pensare la differenza e l'identità maschile e femminile 192
 - 2.3 Una particolare ontologia per l'antropologia 194
 - 2.4 Struttura sponsale della persona 199

INDICE

| | | |
|-----|---|-----|
| 2.5 | L'unità dei due: ontologia dell'amore | 200 |
| 3. | Ripensare la famiglia..... | 201 |
| 3.1 | Indole familiare della persona | 201 |
| 3.2 | Dimensione spirituale della paternità | 202 |
| 3.3 | Padre, madre, madre, figlio, nomi di persona | 203 |
| 3.4 | Paternità e maternità | 203 |
| 3.5 | La responsabilità specifica dell'uomo | 205 |
| 3.6 | Significato del consenso come "ruolo capitale" dell'uomo. | 206 |
| 3.7 | La paternità, l'unica difesa efficace della maternità..... | 207 |
| 4. | Epilogo: Giuseppe di Nazareth, modello di mascolinità e paternità | 207 |

PRESENTAZIONE

Questo volume contiene gli atti della *II Giornata interdisciplinare di studio sull'antropologia giuridica della famiglia*, organizzata dal *Centro di Studi Giuridici sulla Famiglia*, con sede nella Pontificia Università della Santa Croce, a Roma. Con il desiderio di far luce sulla realtà della famiglia, da questo Centro si è cominciata una serie di Giornate di Studio annuali, che hanno come obiettivo approfondire le diverse relazioni e dimensioni della famiglia.

Da una parte le giornate tengono conto del fatto che l'antropologia giuridica della famiglia trova il suo punto di partenza in una visione ontologica della persona umana, della famiglia e del diritto, che rispecchia la dimensione di giustizia inerente a tutte le relazioni familiari.

Dall'altra, come il lettore potrà osservare, l'interdisciplinarietà contraddistingue queste giornate. Perciò la relazione paterno-filiale è stata studiata da diversi punti di vista, secondo le varie scienze: teologia, filosofia, sociologia, psicologia, diritto civile europeo e statale, e diritto canonico. Mettendo a confronto le diverse discipline si riesce a promuovere un fruttuoso dialogo che permette di allargare lo sguardo verso un più ampio e anche profondo orizzonte.

In questa *II Giornata il rapporto fra genitori e figli* è stato scelto come argomento-quadro per le relazioni tenute dai ponenti. Per approfondire la relazione genitori-figli – partendo sempre della dimensione di giustizia inerente a tutti i rapporti familiari – si è scelto il titolo *L'autorità genitoriale, limite o diritto dei figli?*

Nell'esortazione apostolica sull'amore nella famiglia, Papa Francesco sottolinea come il bene della realtà familiare sia decisivo per il futuro del mondo e della Chiesa. Uno dei rapporti sui quali il Santo Padre ivi si sofferma maggiormente è la relazione paterno-filiale: «L'amore dà sempre vita. Per questo, l'amore coniugale non si esaurisce all'interno della coppia. I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre» (*Amoris Laetitia*, 165).

PRESENTAZIONE

Durante i lavori si sono evidenziate le minacce oggi incombenti sulla relazione tra genitori e figli, sebbene l'intento si è collocato soprattutto nella proposta e nell'approfondimento della verità, del bene e della bellezza insiti in questo rapporto.

Roma, marzo 2019

LA IMAGO DEI NELLA RELAZIONE PATERNO-FILIALE. PROFILI TEOLOGICI

Giulio Maspero*

1. INTRODUZIONE ETIMOLOGICA

Dio, paternità e autorità sono termini profondamente connessi fin dall'inizio della storia del pensiero umano. L'analisi etimologica rivela una grande profondità teologica che risulta fondamentale per la questione in esame. Gli studi linguistici, infatti, ricollegano *auctoritas* ad *auctor*, che a sua volta dipende dal verbo *augeo* come suo nome d'agente. La radice *aug-* sembra indicare la forza, declinata in ambito sia religioso sia politico, come dimostra la prossimità tra *augur*, la sua variante *augus*, e il termine *augustus*, ad essa collegato, di cui era insignito l'imperatore. Ma la forza per eccellenza è quella generativa, il fecondare un sostrato, prerogativa tipica degli dèi. Si tratta del "far crescere" nella sua dimensione più radicale. *Augustus*, dunque, indica propriamente colui che è stato accresciuto dagli dèi, quindi da loro generato. *Auctor* e *auxilium* sarebbero, così, collegati, in riferimento ad una parola pronunciata con autorità che cambia il mondo, che fa crescere e vedere la luce¹. Da un punto di vista teologico l'osservazione è particolarmente rilevante, perché permette di riconoscere il fondamento dell'autorità nell'autorevolezza del poter far essere e crescere.

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Munit, Paris 1969, pp. 148-151. Nel testo il famoso linguista contesta la connessione tra *augeo* e il far crescere, per sottolineare la dimensione generativa. Studi successivi mostrano la convergenza dei due indirizzi semantici: cfr. M. BETTINI, *Alle soglie dell'autorità*, in B. LINCOLN, *L'autorità. Costruzione e corrosione*, Einaudi, Torino 2003, pp. vii-xxxiv.

La valenza religiosa e politica di *auctoritas* rinvia, dunque, anche alla dimensione familiare mediante il riferimento alla paternità, cioè all'atto più basilare che fa essere e crescere. Qui l'analisi etimologica chiama in causa la radice sanscrita *pā-* legata al proteggere e nutrire. Ma immediatamente e contemporaneamente in questo passaggio si presenta una distinzione fondamentale per la rivelazione cristiana: in ambito indoeuropeo è, infatti, comune la presenza di due termini distinti per indicare (1) la paternità universale, che si rinviene in primo luogo nella sfera mitologica e religiosa, indicata da *pater*, il quale si differenzia però nettamente da (2) *atta*, termine relativo alla paternità fisica e familiare, caratterizzata dalla consanguineità. Ad esempio, Zeus è *pater*, ma non *atta*². La stessa distinzione si ritrova sul fronte materno, tra *mater*, corrispondente a *pater*, ed *anna*, corrispondente ad *atta*³. Infine, anche nell'ambito delle relazioni di fraternità, tali distinzioni si ripercuotono nel senso diverso di *phrātēr* e *adelphos*: il primo esiste al plurale ed è riferito al padre, senza indicare il sangue, il secondo dice che si è dalla stessa matrice, quindi consanguinei, e si riferisce alla madre, dicendosi al singolare⁴.

In sintesi, l'autorità nella sua fonte primigenia è fondata nella capacità di generare che caratterizza la paternità, ma questa è distinta nella paternità estesa e in quella personale. Nella concezione pagana la prima è chiaramente superiore alla seconda, anche se la grandezza greca ci ha lasciato testimonianze mirabili dell'irrinconciliabile e tragico conflitto tra queste due dimensioni, come dimostra, ad esempio, l'*Antigone* di Sofocle. Per questo è fondamentale che la relazione tra Cristo e il Padre Suo sia stata espressa nel vangelo proprio dall'accostamento di *Pater* ed *Abbà* (cfr. Mc 14,36). Gesù non chiama l'Altissimo solo *padre*, come ogni creatura potrebbe fare, ma lo chiama *papà*, con un termine che indica identità di natura. Proprio tale accostamento è la causa della sua condanna alla morte di croce, perché dice di essere Dio affermando che il *Pater* è il Suo *Abbà* (cfr. Gv 10,33). Lui che è vero uomo, in quanto figlio di Maria, Sua *anna*, sua mamma, dalla quale ha ricevuto la carne e la natura umana, tanto da poter subire le conseguenze della fame, del dolore e, perfino,

² Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Munit, Paris 1969, pp. 210-211.

³ Cfr. *ibidem*, p. 212.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 214.

della morte, è nello stesso tempo vero Dio perché Colui che è il *Pater* di tutti, cioè il Creatore di ogni cosa, è il Suo *abbà*, il Suo *papà*.

La Buona Novella, cioè il Vangelo, è che attraverso l'effusione del Suo Spirito di Figlio, nel mistero pasquale, tale filiazione è disponibile ad ogni uomo, perché Gesù "ha dato il potere di diventare figli di Dio" (cfr. Gv 1,12), mediante il dono della relazione con Sua madre, cui Giovanni è affidato ai piedi della Croce (cfr. Gv 19,25-27). Così, come esplicita Paolo, anche i cristiani possono chiamare Dio *abbà*, cioè *papà*, in Cristo e nel Suo Spirito che abita in loro. Per questo, anche per noi il *Pater* è diventato *abbà* (cfr. Rm 8,15 e Gal 4,6) in quanto generati nella Sua Vita che non conosce limite perché è la sua stessa natura (cfr. 2 Pt 1,4).

2. BREVE STORIA DELLA FILIAZIONE DIVINA: IL PENSIERO PAGANO

Ma la chiarezza di tale comprensione ha richiesto un percorso lento e profondo, che a poco a poco ha riconfigurato le categorie di paternità, filiazione e autorità del pensiero umano, superando resistenze che ancor oggi continuano a riemergere e devono essere teologicamente neutralizzate. Ciò si può mostrare attraverso una presentazione estremamente succinta dello sviluppo della concezione della filiazione divina, che coincide in gran parte con lo sviluppo del pensiero sul rapporto tra Dio e mondo dal paganesimo fino alla modernità.

È essenziale, per questo, muovere nell'analisi dal pensiero greco, in concreto dalla filosofia di Platone, il quale termina il *Timeo* con la seguente affermazione:

E così ora possiamo affermare di aver portato a termine il nostro discorso sull'universo: perché, comprendendo in sé gli esseri mortali e immortali, ed essendone pieno, questo mondo, essere visibile che contiene in sé le cose visibili, dio sensibile fatto a immagine dell'intelligibile, massimo e ottimo, e bellissimo e perfettissimo, così è stato generato, questo cielo uno e unigenito⁵.

Nella concezione platonica il mondo è considerato come figlio unigenito e dio immagine sensibile dell'intelligibile. Si vede subito che il rapporto tra la divinità e il mondo è espresso in termini filiali: la prima è considerata *pater* del secondo, che a sua volta è immagine del primo principio. Nello stesso tempo si manifesta anche con grande chiarezza

⁵ PLATONE, *Timeo*, 92c.

l'elemento che distingue radicalmente tale posizione dal cristianesimo: Dio e il mondo sono concepiti come un unico ordine ontologico e, quindi, connessi in modo necessario. È possibile, perfino, risalire con il pensiero la scala gerarchica delle cause fino a giungere alle prime Idee⁶. La costruzione è simile a quella che sottostà alla scala dei motori aristotelici, che conduce alla scoperta del Motore immobile⁷. Sempre, nella concezione filosofica antica, Dio e il mondo appartengono ad un unico ordine ontologico finito, e per questo esplorabile dalla ragione umana.

Manca, dunque, un'autentica discontinuità e il mondo è eterno come la divinità, dalla quale non è creato attraverso un autentico atto di libertà e di amore che dia inizio al suo essere e ne fondi la bontà, come avviene nella tradizione giudaico-cristiana. La distinzione tra la divinità e il mondo deve essere, dunque, ricondotta a un principio negativo, come avviene con la Diade rispetto all'Uno nel caso platonico o con la potenza rispetto all'atto in quello aristotelico. Così, la generazione e la filiazione sono sempre accompagnate da un riferimento intrinseco all'inferiorità, che tanto costerà superare nella formulazione del dogma trinitario, in particolare nel sec. IV, come si vedrà di seguito.

Platone assegna un'enorme valore alla generazione, collegata all'immortalità e quindi al divino, come quando definisce *Eros* in termini di desiderio di generare nel bello⁸, ma, appunto, nello stesso tempo è costretto ad affermare che *Eros* non è un dio, perché l'amore è letto sempre come desiderio di qualcosa che manca e non come desiderio di donarsi. La generazione è considerata, dunque, dalla prospettiva della necessità e dell'inferiorità ontologica. Ciò si riflette sulla concezione di *immagine*, che, come visto nel testo del *Timeo* appena citato, è predicata del mondo in quanto fondamento del suo essere specchio della realtà più vera e fondamentale che è quella intellegibile. Così la connessione necessaria si traduce in termini di inferiorità metafisica dell'immagine di Dio rispetto all'archetipo⁹.

Tali caratteristiche della filiazione divina furono man mano ricollegate alla concezione del *logos*, inteso come causa necessaria che connette

⁶ Basti pensare alla catena che di *amico* in *amico* conduce fino al *Primo Amico* al centro dell'argomentazione del *Liside* (219d) o all'analisi del movimento ne *Le Leggi*, grazie alla quale si risale all'anima come primo motore (893b-896a).

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b.

⁸ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 206e; 208ab.

⁹ Cfr. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, p. 48.

i diversi livelli dell'unica scala ontologica. La ragione dell'uomo poteva procedere di causa in causa, fino a giungere alla Causa prima di ogni cosa, e il *logos* veniva inteso proprio come nesso causale tra i diversi livelli. Esso univa, ma nello stesso tempo distingueva e, per definizione, doveva essere diverso dal Primo Principio. Valga come esempio paradigmatico la seguente affermazione di Porfirio, ormai in epoca cristiana: "Tutto ciò che genera, genera qualcosa di inferiore alla sua essenza"¹⁰.

È evidente il valore di queste affermazioni per la riflessione trinitaria e le difficoltà che tali precedenti filosofici ponevano al riconoscimento della piena divinità del Figlio Unigenito del Padre, identificato con il *Logos* eterno nel prologo del quarto vangelo¹¹. In riferimento alle categorie introdotte nell'introduzione etimologica del presente contributo, ciò significa che il *Pater* non poteva metafisicamente essere *Abbà*, in quanto il secondo termine implica l'identità di natura e un "essere immagine" orizzontale, piuttosto che verticale, quindi nell'identità di dignità, piuttosto che nella subordinazione.

3. LA NOVITÀ NELLA STORIA: IL PENSIERO CRISTIANO

I Padri apologisti furono i primi a confrontarsi teologicamente con la questione, nello sforzo di difendersi con la ragione, e quindi attraverso il ricorso alla filosofia, dall'accusa rivolta ai cristiani di essere atei, poiché non accettavano il pantheon di divinità al cui vertice si trovava *Zeus Pater*, su cui si fondava l'autorità dell'imperatore stesso, *l'Augustus*. Si trattava, dunque, di unire e distinguere insieme, mostrando come il cristianesimo non fosse né empio né sovversivo rispetto all'autorità costituita. Fin dagli inizi, quindi, lo spazio della coscienza personale fu legato a doppio filo con la riflessione teologica e questa manifestò la sua ineludibile relazione con la giustizia e il diritto.

Gli apologisti individuarono nel *Logos* stesso un punto di contatto formidabile per mettere in rapporto la novità rivelata con la precedente ricerca della verità in ambito pagano, superando ogni riduzionismo dialettico. Tutto ciò di vero che era stato detto prima di Cristo appartiene

¹⁰ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia*, n. 13 (Bompiani, Milano 1996, p. 85).

¹¹ Da questa prospettiva è anche importante il contributo di Filone e il ruolo di mediazione da lui assegnato al *Logos*. Si veda, ad esempio, FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit?*, 205,1-206,4.

anche ai cristiani, in quanto Cristo stesso è il *Logos* incarnato, la cui comparsa nel tempo veniva illustrata mediante il ricorso alle categorie stoiche del *logos prophorikos* e del *logos endiathetos*, cioè del verbo espresso e del verbo immanente alla mente. Come un artista pensa la sua opera prima di realizzarla, così il Padre ha pensato e pensa il mondo nel Suo *Logos* per crearlo e salvarlo. I filosofi e i pensatori non cristiani avrebbero intuito tale pensiero a partire dall'opera di Dio. Il Figlio fu, dunque, identificato con il pensiero del Padre. Ma questa prima soluzione presentava anche un'imperfezione, perché tale pensiero rimaneva legato in modo necessario con la creazione stessa, in quanto l'identità del Figlio era fatta dipendere implicitamente dall'esistenza del mondo. In questo quadro concettuale era praticamente impossibile sfuggire al subordinazionismo, cioè all'affermazione di una inferiorità ontologica della seconda Persona della Trinità rispetto alla prima. Il *Logos* è sì il senso del mondo, ma ciò avviene a prezzo di accogliere un elemento necessitante incluso nella strumentazione filosofica utilizzata. Ciò porta, infatti, ad affermare reciprocamente che il mondo è il senso del *Logos*, in quanto la sua esistenza sembra essere relativa alla creazione stessa¹². L'*Abbà* di Cristo correva, così, il rischio di rimanere legato al mondo come il *Pater* dei miti pagani.

Fu il grande Origene, nel sec. III, colui che riuscì a realizzare un progresso fondamentale nella teologia della filiazione, superando i limiti insiti nella teologia del *logos* degli apologisti. Egli affermò con chiarezza l'eternità e la divinità della seconda Persona divina, mettendo le basi degli sviluppi nel secolo successivo. Il passaggio è di notevole importanza e merita un'attenzione particolare: infatti l'Alessandrino si muove con decisione nella direzione di una formulazione che permetta di evidenziare la netta distinzione tra Dio e il mondo, ma il suo armamentario concettuale non ha ancora a disposizione una nozione di natura e di relazione abbastanza evolute da permettere di distinguere la seconda Persona dalla prima senza ricorrere alla partecipazione. Origene riesce molto bene a fondare la presenza del *logos* nell'uomo come riflesso del *Logos* eterno, ma nello stesso tempo definisce quest'ultimo "Dio per partecipazione" e quindi non Dio in sé¹³. Egli riconosce l'asse sorgivo

¹² Cfr. P. O'CALLAGHAN, *L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità*, in G. MASPERO – A. PÉREZ DE LABORDA (a cura di), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 35-59.

¹³ Sulla concezione del *Logos* in Origene, si veda: D. PAZZINI, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983.

che connette il Padre e il mondo, ma è obbligato a porre il Figlio come grado intermedio in questa catena.

L'Alessandrino tenta di distinguere la dimensione immanente da quella economica di Dio uno e trino, cioè l'intimità dell'essere di Dio inconoscibile senza la rivelazione dal Suo agire al di fuori di Sé nell'atto creativo e redentivo, ma non ha ancora a disposizione strumenti terminologici abbastanza potenti da formulare tale distinzione in modo sufficientemente netto.

Egli supera la teologia degli apologisti, rileggendo il rapporto tra Dio e il mondo in termini di libertà e quello tra il Padre e il Figlio in senso puramente spirituale, radicalmente distinto dal rapporto tra Creatore e creatura, ma nel suo pensiero permane la possibilità di giungere al Dio uno e trino senza passare attraverso la storia. Secondo lui, infatti, i veri gnostici attingono direttamente nella Scrittura il vero *Logos*, mentre il popolo semplice ha bisogno di passare attraverso l'incarnazione e la storia¹⁴. Quest'ultima assume un grande valore, ma solo nella sua dimensione simbolica, in modo tale che, ad esempio, l'Eucaristia, è destinata esclusivamente ai più semplici, mentre coloro che sono più in alto nel cammino cristiano ne possono fare a meno¹⁵.

Tale concezione dogmatica induce una non piena comprensione dalla positività della materia e dell'autonomia del creato. Così si pensa che le anime abbiano assunto il corpo a causa del peccato e si dice esplicitamente che, a livello morale, bisogna realizzare solo quelle attività che sono intrinsecamente buone e che vadano evitate non solo, ovviamente, quelle intrinsecamente cattive, ma anche quelle che possono essere rivolte al bene o al male dal libero arbitrio dell'uomo¹⁶.

In sintesi estrema, nel pensiero di Origene sono essenziali la Filiazione divina e la libertà, che sottolinea con forza per superare la concezione del *Logos* dei Padri Apologisti: con lui veramente la seconda Persona della Trinità, e non il *Logos* segnato dai limiti delle filosofie precedenti, è il senso del mondo, creato con libertà e per amore. Ma nello stesso tempo, egli distingue il Figlio dal Padre in base alla partecipazione, introducendo una distinzione non relazionale ma dialettica tra i due, in quanto solo il Padre può essere vero Dio in senso pieno. La concezione

¹⁴ Cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 28-31: SC 120, pp. 224-226.

¹⁵ Cfr. J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948, pp. 74-79.

¹⁶ Cfr. ORIGENE, *Commentarius in Matthaeum*, XI, 12,18-23: SC 162, pp. 328-330.

della relazione tra Dio e il mondo è conseguenza di tale impostazione, in quanto il rapporto tra il *Logos* eterno e il *logos* dell'uomo è ritenuto proporzionale e analogo a quello tra il Padre e il Figlio, *Logos* del Padre¹⁷. Così, come tra questi due si insinua una dimensione dialettica, allo stesso modo il *logos* umano, per essere pienamente se stesso, è chiamato necessariamente a cedere mediante una *kenosi* dolorosa di fronte al *Logos* divino. Per questo alla libertà dell'uomo non è riconosciuta vera autonomia e pieno valore¹⁸. L'immagine divina nell'uomo è letta in tutta la sua positività, ma permane verticale, nel senso che non fonda uno spazio di autonomia relazionale dell'interiorità umana rispetto all'autorità di Dio. In altri termini, la libertà dell'uomo ha un grande valore, poiché costituisce il nucleo del suo essere figlio di Dio, ma la portata di tale libertà è limitata alla sola possibilità di essere riflesso della dimensione più autentica che è quella puramente spirituale. La storia deve essere semplice riflesso del Cielo. Tutto è già dato all'inizio e il *saeculum* non è momento essenziale del rapporto con Dio, in quanto può solo essere sorgente di perturbazione ed è destinato a venire superato.

Tali limiti saranno al centro della discussione nel sec. IV secolo, profondamente segnato dalla diatriba con gli ariani. Fin dai primi decenni, Atanasio realizzerà la svolta fondamentale nella concezione della filiazione-immagine e del suo legame con il rapporto Dio-mondo introducendo la teologia della natura: la Trinità venne identificata con l'unica natura divina ed eterna rispetto alla creaturelità e la temporalità di tutte le altre nature. In questo modo la distinzione tra il Creatore e la creazione diveniva netta ed era purificata da ogni sorta di gradazione intermedia o zona grigia. Il *Logos* stesso, cioè il Figlio, non poteva essere più inteso come Dio per partecipazione, ma doveva essere introdotto nell'immanenza dell'unica sostanza divina¹⁹. Questo passaggio implica che il mondo sia stato creato per amore, con un libero atto di volontà di Dio, ed esclude la possibilità di risalire a Dio con la sola ragione, senza passare attraverso gli eventi della vita di Cristo e la storia della salvezza, quindi la libertà umana.

¹⁷ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 20, 1-9: SC 120, p. 220.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, XIII, 245, 1-7: SC 222, p. 162.

¹⁹ Cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa: Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986, pp. 147-159.

Sarà la teologia dei Padri Cappadoci ad evidenziare tali sviluppi. A loro è dovuta la formulazione compiuta dei due principi dogmatici fondamentali: l'apofatismo e il ruolo essenziale della storia, connesso al rapporto tra immanenza ed economia divine. Gregorio di Nissa, infatti, nella polemica con Eunomio, afferma chiaramente l'impossibilità di capire la natura di Dio infinita e ineffabile²⁰. Per questo si può conoscere Dio solo riconoscendo che è inconoscibile²¹: il cammino a Dio deve, dunque, passare anche attraverso le tenebre del mistero, quindi attraverso la storia e la carne, il cui valore è, così, riconosciuto per la prima volta in tutta la loro pienezza. Infatti, se tale è il Creatore, allora anche la sua opera sarà segnata dall'incomprensibilità, sicché anche l'anima dell'uomo, il suo corpo e il cosmo stesso non possono essere racchiusi in concetti, ma nella loro esistenza trascendono la capacità di comprensione umana²². Così, la concezione apofatica di Dio cambia la percezione del mondo creato, tanto da rendere possibile usare l'argomento all'inverso:

Se, dunque, la creazione inferiore²³, che si presenta apertamente ai nostri sensi, si trova al di là dei limiti della conoscenza umana, come è possibile che Colui che con la sua sola volontà diede sussistenza all'universo sia alla portata della nostra comprensione²⁴?

Questa concezione prende il nome di apofatismo, in quanto si può parlare di Dio solo a partire dalla negazione dei limiti creaturali. Ciò chiude nettamente la strada a ogni pretesa di giungere alla Trinità se non passando attraverso la rivelazione. In questo senso, proprio l'apofatismo segna in modo radicale la distinzione tra economia ed immanenza, cioè tra l'ambito dell'agire divino e quello del suo essere personale. La ragione può dimostrare a posteriori l'esistenza di Dio, ma la sua dimensione personale è assolutamente inaccessibile. Per il pensiero platonico-aristotelico l'essere si identificava con l'intelligibile, mentre ora viene riconosciuta l'eccedenza dell'essere stesso rispetto al pensiero,

²⁰ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 52, 15 – 53, 3.

²¹ Cfr. IDEM, *Vita di Mosè*, II, 163.

²² Si vedano i seguenti testi: IDEM, *Contra Eunomium* II, GNO I, 257, 28 – 258, 3; GNO I, 259, 26-31e GNO I, 247, 4-13.

²³ Per una visione sintetica della gerarchia degli esseri in Gregorio, vedasi D. BALÁS, *Metousia theou: man's participation in God's perfection according to St. Gregory*, Roma 1966, pp. 50-52.

²⁴ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, II, GNO I, 250, 3-6.

così che la creatura è pienamente intellegibile solo alla luce del *Logos* divino col quale gli uomini possono entrare in contatto solo per grazia.

Ciò mette in risalto il ruolo essenziale giocato dalla volontà e dall'esistenza, e quindi dalla libertà. E proprio tali elementi fondano la distinzione tra l'ontologia di Dio, che è eterna e al di là della capacità del pensiero umano, e l'ontologia della creature che umanamente è possibile conoscere senza ricorso alla rivelazione. L'accesso alla prima ontologia, però, è possibile solo a partire dalla storia della salvezza, cioè solo passando attraverso l'agire di Dio in favore dell'umanità, detto appunto *economia*, per risalire a posteriori al Suo stesso essere immanente costituito dalle processioni eterne, dalla trinità di Persone e dalle loro reciproche relazioni. Se per Origene si poteva giungere a Dio uno e trino attraverso la conoscenza e, quindi, con la luce intellettuale, ora l'Eucarestia e i sacramenti diventano l'unico cammino che, attraverso le tenebre del velo materiale, portano all'incontro e all'unione personale con la Trinità: al Mistero si giunge, così, solo attraverso i *misteri*, sia nel senso liturgico che in riferimento alla vita di Cristo²⁵.

La netta divisione tra Dio e mondo così formulata, piuttosto che allontanare il Creatore dalla creatura, li avvicina. Infatti, la relazione delle Persone divine con gli uomini e la loro presenza nella storia è liberamente voluta e quindi è atto d'amore. Attraverso l'incontro con il Figlio incarnato e con lo Spirito Santo diventa possibile riconoscere le caratteristiche di ciascuna Persona divina e percepire la dimensione trinitaria di ogni opera *ad extra*, in cui ognuna è pienamente Se stessa e lascia la propria impronta. Ciò spiega come il vero *Pater* sia proprio l'*Abbà* di Cristo.

4. LA FILIAZIONE NELLA TEOLOGIA CAPPADOCE

Così proprio l'apofatismo e la formulazione di una distinzione chiara tra economia ed immanenza permette di prendere sul serio la presenza trinitaria nel mondo e di riconoscere in modo congruo la centralità della filiazione divina. La stessa teologia (*theologia*) è per questo concepita

²⁵ Cfr. G. MASPERO, *Contemplazione ed Eucaristia nelle Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa* – in L. TOUZE, *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Editrice Vaticana, Roma 2007, Atti del IX Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2006, pp. 301-318.

come pensiero che riconosce la divinità della seconda Persona divina e quindi del Cristo. Sempre Gregorio di Nissa scrive a proposito del termine *Figlio* applicato alla seconda Persona della Trinità:

E proprio questa parola è la più forte difesa della verità. Infatti, nessun altro nome indica altrettanto *il Mediatore tra Dio e gli uomini* (1 Tm 2, 5), come lo chiama il grande Apostolo, così come il nome di *Figlio*, poiché esso si applica ugualmente sia alla natura divina che a quella umana. Infatti il medesimo è Figlio di Dio ed è diventato Figlio dell'uomo nell'economia, per riunire in sé, in forza della comunione con entrambe [le nature], ciò che nella natura era stato separato²⁶.

È la Filiazione divina ad unire Dio e il mondo. Se per gli apolo-gisti il senso del cosmo era il *Logos*, inteso però sotto il segno della necessità, ora il senso del mondo è il Figlio, che liberamente vuole la volontà del Padre e si fa uomo, carne e storia, per riportare ogni cosa a Lui²⁷. La generazione della seconda Persona divina inizia ad essere concepita in termini di libertà e non di necessità, liberando la libertà stessa dall'intrinseco riferimento alla potenzialità e alla contingenza che essa assume a livello categoriale. Così, il Padre genera eternamente e perfettamente il Figlio, ma tale atto è libero, e non determinato come nel caso dell'emanazione neoplatonica. In questo modo esso è dono assoluto caratterizzato dalla libertà dell'amore e l'immagine di Dio si affranca dalla connessione necessaria con l'inferiorità.

Ciò richiede il superamento di ogni possibilità di zona grigia ontologica tra Dio e il mondo e quindi una formulazione della distinzione tra il Figlio e il Padre che non facesse ricorso alla partecipazione ontologica, come avveniva in Origene, cui gli ariani si appellavano. Per questi ultimi era paradossale che il Figlio fosse vero Dio ma obbediente al Padre, in quanto l'obbedienza stessa era collegata necessariamente all'inferiorità. La tensione si risolse grazie all'apertura alla libertà e all'amore legate all'affermazione della perfetta identità delle Persone trinitarie. Come ha scritto il Card. C. Schönborn:

Il Figlio è della stessa natura del Padre ed ha una sola volontà con Lui. Ma egli le possiede come Figlio, secondo il *modo proprio* del suo essere di Figlio. Questo modo di esistenza (*tropos tes yparxeos*) è insieme quello dell'origine di ogni ipostasi e quello della sua manifestazione. Il Figlio è l'immagine del Padre poiché è nato da Lui e poiché agisce in tutto come Figlio. Così si vede chiaramente la maniera

²⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, III, GNO II, 35, 12-19.

²⁷ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium*, II, GNO I, 288, 17-19.

secondo la quale il Figlio è l'immagine perfetta del Padre: in quanto Egli serve il disegno della volontà paterna; poiché tale è il suo modo di esistere di Figlio che obbedisce e che ama, che rende a noi visibile la bontà del Padre²⁸.

Da qui discende il valore della materia e della storia, che sono riconosciuti ora come luoghi dell'incontro con Dio. La vita dell'uomo, il suo corpo, le sue scelte particolari non possono essere più trascurate, perché la Trinità si può incontrare solo attraverso la storia personale, con le sue singolarità. Il particolare dell'esistenza non può più essere soppiantato dall'universale del concetto. In tal modo la relazione tra Dio e il mondo è purificata da ogni elemento dialettico: non è più necessario evidenziare ciò che manca all'uomo per differenziarlo dalla Causa Prima, ma diventa possibile mostrare come la libertà stessa dell'uomo manifesta la vera identità di un Dio che è Trinità, Amore e comunione personale. Dalla dialettica che deve negare l'uomo per affermare Dio si passa ad una concezione pienamente relazionale, che afferma Dio evidenziando proprio la libertà dell'uomo e la *serietà* della sua esistenza. Per questo Gregorio di Nissa parla di *sinergia* per indicare il ruolo anche della libertà umana nel rispondere all'iniziativa divina²⁹.

Il percorso permetterà nel VII secolo a Massimo il Confessore di portare a compimento l'intuizione di Platone del Timeo, presentando il mondo non come figlio unigenito della divinità, ma come creato in vista dell'incarnazione del Figlio eterno del Padre:

Colui che prima di tutti i secoli e prima che venissero all'essere le realtà create, con la sola forza della Sua volontà, ha dato esistenza a tutta la creazione, sia visibile sia invisibile, possiede in modo ineffabile una volontà misericordiosa senza misura nei confronti di tali realtà create. E questa volontà era di unirsi senza mutamento con la natura degli uomini attraverso la vera unione secondo l'ipostasi, e di unire a Sé senza cambiamento la natura umana, in modo tale da diventare uomo, come Lui sa, e da rendere Dio l'uomo attraverso l'unione con Se stesso. Così ha diviso con sapienza i secoli, assegnandone una parte all'attività di diventare Lui uomo, e una seconda parte all'attività di rendere Dio gli uomini³⁰.

Il senso del mondo viene, così, riconosciuto nell'Amore che unisce nell'eternità il Padre e il Figlio, da cui sgorga la volontà di creare il mondo per incarnarsi, in modo tale da diventare una cosa sola con la

²⁸ C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ*, Paris 1986, p. 50.

²⁹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De instituto Christiano*, GNO VIII/1, 87-89.

³⁰ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, q. 22.

Sua creatura, secondo quella dinamica unitiva che caratterizza l'essere una cosa sola delle Persone divine (cfr. Gv 17).

Il percorso sintetico così presentato cerca di mettere in evidenza il ruolo essenziale di due elementi fondamentali della storia del dogma trinitario: l'apofatismo e la distinzione tra economia e immanenza. La loro funzione nello sviluppo di una comprensione della filiazione divina che rispettasse l'eccedenza del mistero ha messo in evidenza come da essi dipenda anche la concezione del rapporto tra Dio e il mondo e il riconoscimento di una legittima autonomia della creazione stessa. Proprio su questo campo si gioca il rapporto tra il *Pater*, l'*Abbà* e la possibilità di autorità che si fondi sulla libertà, in quanto radicata nell'autorevolezza del dono.

5. LA CRISI DEL PENSIERO MODERNO

Ma la questione dell'autonomia del creato ha giocato un ruolo essenziale anche nella formazione dell'epoca moderna, quando la creazione iniziò ad essere nuovamente intesa in senso dialettico rispetto al Creatore. Tale deriva ha avuto la sua origine nella tardo-Scolastica, epoca in cui i due principi dogmatici che erano alla base del pensiero trinitario patristico furono in parte offuscati dall'insorgere del nominalismo.

Lo spirito del Medio Evo cerca, infatti, di mettere Dio al centro di ogni cosa: se l'opera dei Padri della Chiesa fu quella di formare a poco a poco un pensiero cristiano, ora si cerca di modellare un'intera civiltà cristiana. Ma questo richiede che ogni elemento trovi il suo posto in riferimento all'origine trascendente. Si pensi alla città medioevale con la cattedrale nel suo centro geometrico e il luogo del potere civile al suo fianco e i diversi quartieri divisi per corporazioni e mestieri che si irradiano attorno. Tale operazione richiese, però, un prezzo, perché non sempre era possibile individuare una posizione naturale di un certo elemento e perché il quadro richiedeva di essere esteso fino a divenire onnicomprensivo. Così, lentamente, l'attenzione si spostò dall'eccedenza del mistero di Dio al soggetto che compone l'immagine, formata ora su canoni lontani dalla stilizzazione dell'icona. A poco a poco si passò da un modo di pensare analogico a una forma di ragionare metaforica, che rompe la concezione relazionale di *fides* e *ratio*, opponendo dialetticamente la seconda alla prima.

Nell'epoca d'oro della Scolastica grandi figure come Tommaso cercarono di opporsi a questa dinamica³¹, ma con Guglielmo di Ockham l'equilibrio è definitivamente perso e il desiderio di affermare l'autorità di Dio – di proteggerLo, si potrebbe dire – si spinge fino all'estremo di slegare l'essere creato dal suo Creatore, alla cui volontà si attribuiva la presunta capacità di trasformare arbitrariamente il bene in male e viceversa. Tale struttura “dichiarativa”, legalista ed estrinsecista, mette, ovviamente, in crisi la partecipazione e la connessione tra economia e immanenza. La Trinità si allontana dal mondo, che non è più letto in chiave filiale. L'immagine di Dio perde, così, quella valenza relazionale che tanto faticosamente era stata acquisita.

Ma la perdita del rapporto con il Creatore lascia il soggetto in balia di se stesso. Da qui sorge il bisogno di sicurezza che trova in Lutero un esimio esempio. Egli tradusse tale spirito in pietà popolare, diffondendolo e trasformandolo in una vera e propria cultura. Kant, Hegel e Nietzsche saranno tappe successive di questo sviluppo, che, contro le intenzioni di Lutero stesso, secolarizza la visione cristiana, riportando a una connessione necessaria del rapporto tra Dio e il mondo, proprio a partire dalla sostituzione della concezione relazionale con la dialettica. Grande merito di questi pensatori è la coerenza estrema, che porta tale sviluppo a esplicitarsi come negazione della filiazione e, nei suoi esiti più radicali, a parlare letteralmente di uccisione del Padre, cioè di Dio. Paradossalmente totalitarismi e anarchia si ricollegano alla stessa sorgente. Dopo aver rifiutato l'*Abbà* donato dal Cristo, si giunge a rifiutare perfino il *Pater*, in un folle rifiuto della dipendenza creaturale.

Se il pensiero antico concepiva Dio e il mondo come livelli diversi di un'unica ontologia, il cui polo più vero era quello divino, il pensiero moderno sovvertirà tale visione, riportando a un paganesimo ora privato di quegli elementi di verità e di apertura alla trascendenza che erano stati alla base della teologia del *Logos* introdotta dagli Apologisti. La desacralizzazione del cosmo permessa dalla Rivelazione giudaico-cristiana e la scoperta del valore della persona e del suo valore infinito furono secolarizzati, riportando il pensiero sotto il segno della necessità. Ma la luce non può rimanere nascosta e la verità sulla filiazione e sul rapporto tra Dio e il mondo continua a emergere anche nella crisi contempora-

³¹ Si vedano le sue critiche alle ragioni necessitanti inserite nella teologia trinitaria da Anselmo d'Aosta e Riccardo di S. Vittore: cfr. TOMMASO, *In Boetium*, q.1, a. 4.

nea, come di notte, quando si vede più lontano perché l'oscurità rende l'occhio capace di distinguere le stelle.

6. RILETTURA TRINITARIA DEL RAPPORTO GENITORI-FIGLI

Per questo la post-modernità può rappresentare una grande opportunità per tornare nuovamente ad attingere alla ricchezza della rivelazione cristiana. E proprio le conseguenze antropologiche del percorso tracciato spingono in tale direzione, come la crisi dall'autorità genitoriale dimostra. Oggi ci si trova di fronte ad un bivio: continuare nell'operazione moderna, sradicando ulteriormente ogni tipo di differenze per paura che esse generino violenza, oppure ripensare i presupposti della modernità, tenendo ciò che in essi vi è buono, ma prescindendo dall'elemento dialettico. Infatti, è stata proprio la secolarizzazione della relazione cristiana a introdurre la dialettica nella concezione del rapporto tra Dio e il mondo, e quindi nell'autorità. In tal modo si è condannati ad oscillare tra l'assolutizzazione dell'identità, che impedisce la possibilità stessa dell'amore, di per sé fondato sull'unione con l'altro da sé, e il dominio della dialettica, che ancor meno permette l'amore, in essa negato per principio.

Si tratta, dunque, di recuperare una possibilità di autorità fondata sulla relazione libera e filiale, in quanto modellata e ispirata dall'autorevolezza di Dio nel Suo rapporto con l'uomo. Tale autorità è profondamente radicata nella matrice trinitaria che la modernità ha corrotto, riducendola alle sue componenti meramente intellettuali di dialettica e identità³². Per questo, può essere utile rileggere alla luce teologica del percorso proposto il rapporto genitori-figli e l'autorità che lo caratterizza. Si è visto come:

- (1) fin dallo strato più profondo del linguaggio indo-europeo l'*auctoritas* è connessa alla paternità, che però si declina in due forme fondamentali: quella religiosa e universale del *pater* mitologico e quella familiare e personale dell'*abbà*.
- (2) Gesù esprime proprio in tali termini la Sua identità divina, dichiarando che il Suo *Abbà* è il *Pater*, l'unico Dio che gli ebrei sapevano essere Creatore del cielo e della terra.

³² Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010.

- (3) Ciò ha creato la necessità di formulare nello stesso tempo l'identità e la distinzione del Figlio e del Padre, ripensando alla luce di esse il rapporto tra Dio e il mondo.
- (4) Il primo approccio degli apologisti sviluppò l'intuizione platonica della filiazione come senso del cosmo, ponendo il *Logos* divino come pensiero del Padre in vista della creazione, ma non arrivò a distinguere in modo soddisfacente il Creatore e la creatura. Con una formula, si potrebbe dire che il *Logos* rimane, per loro, inferiore al *Pater*.
- (5) Il grande Origene, riuscì a riformulare in modo efficace tale distinzione ricorrendo alla pura spiritualità come segno distintivo della divinità. Introdusse, così, il *Logos* stesso nella dimensione esclusiva del *Pater*, mantenendo, però, una forma espressiva legata alla partecipazione che implicava l'inferiorità del *Logos* rispetto all'*Abbà*.
- (6) Con Atanasio e i Cappadoci si giungerà, invece, ad una formulazione compiuta dell'identità di natura del *Logos* e del *Pater*, che non implica inferiorità alcuna del *Logos* stesso rispetto al Suo *Abbà*. Ciò permise di rileggere il rapporto tra Dio e il mondo in termini filiali a partire da Gesù e dalla creazione ad immagine di Dio di ogni uomo nel Cristo.

Perché questo passaggio è fondamentale per il rapporto tra genitori e figli? A mio avviso il percorso teologico tracciato si ripropone necessariamente e inconsciamente nello sviluppo di tale rapporto. Appena nato il figlio, infatti, non ha spazio interiore e dipende in modo necessario dalla madre e dal padre. Si potrebbe dire che entrambi costituiscono per il bimbo un'immagine analoga del *pater* pagano, uno spazio esistenziale finito ed assoluto. Il mondo dei piccoli, infatti, è mitico e pagano, non in senso negativo, ma proprio come primo passo di un cammino che muove dall'identità e progredisce a poco a poco verso la differenziazione e l'autonomia relazionale.

Man mano che il figlio si sviluppa, il rapporto con i genitori cambia, attraversando una fase analoga prima alla soluzione dei Padri apologisti e poi a quella di Origene. Il bimbo inizia a pensarsi come dipendente dai genitori il cui spazio di autorità esaurisce il mondo personale, per poi scoprire sempre più la propria libertà, ma in posizione subordinata rispetto al padre, che qui è già un vero e proprio *abbà* personale. Da verticale il rapporto si fa sempre più orizzontale, tanto da poter scatenare i conflitti adolescenziali, con la dialettica che cresce parallelamente all'u-

scita dai confini famigliari per esplorare il mondo. Dall'identità iniziale di matrice materna ci si sposta su una differenziazione radicale.

Il compimento del rapporto, però, si trova a valle di tale passaggio, quando il figlio e i genitori giungono a pensarsi nell'identità relazionale. Cioè, il figlio non è il padre, ma non è se stesso se non attraverso di lui, e viceversa. Ciò è legato anche al perdono dei limiti ereditati da parte del figlio, che solo nel momento in cui cessa di considerare i genitori simbolicamente colpevoli dei limiti stessi del reale diventa capace di generare, in quanto riconosce se stesso come dono ed è, dunque, capace di ridonare tale dono. I genitori sono, quindi, i primi capri espiatori, così come chiunque accolga su di sé il servizio prezioso di esercitare l'autorità.

Il punto è favorire tale passaggio di maturazione teologica, che sempre più fonda l'autorità sull'autorevolezza. Questa è legata proprio alla rinuncia volontaria ad essere *pater*, cioè sovrano assoluto responsabile dell'insieme, per diventare immagine dell'*abbà*, cioè consanguineo, fratello, che rinvia all'oltre di una Paternità più grande e più vera. Per questo è essenziale il riflesso antropologico dell'immanenza teologica di cui si è parlato: ogni uomo è immagine non solo di Dio, ma del Dio uno e trino, in modo tale che è dotato, proprio in quanto persona, di una immanenza analoga, sede della coscienza e radice della libertà. L'essere umano conosce e vuole proprio perché è immagine della Trinità, nella quale il Figlio e lo Spirito hanno origine dal Padre attraverso due processioni teologicamente connesse al pensiero e alla volontà, in quanto radici eterne proprio delle facoltà umane create. La stessa inabitazione trinitaria nell'anima in grazia si appoggia sulla trasfigurazione di tali facoltà ad opera della Vita trinitaria nell'uomo. Per questo un santo guarda il mondo e ama il mondo in un grado e un modo profondamente umani ma nello stesso tempo superiori alle capacità dell'uomo.

Detto nei termini presentati nell'introduzione etimologica del presente contributo: il *pater* esclude la possibilità di uno spazio interiore nel figlio, mentre l'*abbà* rinvia necessariamente a tale spazio. I genitori iniziano ad essere immagini del *pater* per diventare, proprio attraverso i loro limiti, immagini dell'*abbà*, non perché sono perfetti, ma in quanto figli.

Quando sono piccoli, i cuccioli di uomo non sono capaci di libertà, in quanto non hanno ancora sviluppato lo spazio interiore analogo all'immanenza trinitaria. Hanno, dunque, bisogno di limiti, anzi ne hanno diritto. Trattare un bimbo piccolo come un adulto è semplicemente

stupido. Chiedere sempre cosa vuole è addirittura deformante. La più autentica e preziosa eredità dei genitori è, infatti, il pensiero fiducioso che si può sempre rinvenire profitto non contro, ma proprio attraverso i limiti intrinseci alla nostra condizione esistenziale. Mia madre mi diceva “l’erba voglio non esiste nemmeno nel giardino dei re” e le sono profondamente grato perché in tal modo mi ha mostrato i limiti del mio mondo e di me stesso, facendomi scoprire che non mi era tutto dovuto. Il bel mondo che mi attraeva si situava al di là di quel limite e, se lo volevo, dovevo essere disposto a partire, a rischiare, a conquistare. Paradossalmente proprio quella frase mi ha fatto re e mi ha permesso di sviluppare la volontà. E in tale passaggio non era in gioco una piccola posta limitata, ad esempio, all’ambito dell’educazione, ma la partita valeva ciò che di più profondo è nell’uomo, cioè la sua capacità di amare. E proprio quell’atteggiamento dei miei genitori ha permesso che si sviluppasse in me l’immanenza, cioè lo spazio della coscienza, della libertà, dei sogni e dei desideri. La via alla pienezza corre, infatti, entro i limiti stessi che non sono sovrimposti in modo estrinseco, ma ci costituiscono ontologicamente in quanto creature. E Dio stesso è così grande da entrare nei nostri limiti, per mostrarci tale via.

Con la crescita tale immanenza deve svilupparsi sempre più, il rapporto tra padre e figlio diventa meno verticale e più orizzontale, tanto che l’autorità permane solo come autorevolezza. La fase dell’infanzia con l’insistente ripetersi delle domande sui *perché* preludeva a questo, all’esplorazione di una dimensione più grande rispetto al piccolo mondo familiare, nella quale il genitore è chiamato ad essere guida. Ma progressivamente quel piccolo uomo si rivela sempre più figlio di Dio, quindi capace di decisione e responsabilità, in quanto dotato di immanenza.

I figli hanno, dunque, diritto al limite posto dai genitori, ma tale limite deve rinviare all’oltre di Dio verso il quale punta la coscienza dei figli che crescendo acquistano sempre più libertà. Così genitori e figli tendono, se il processo si compie pienamente, a diventare soci.

7. CONCLUSIONE: DA CREONTE A KAFKA FINO AL FIGLIOL PRODIGO

Da tale prospettiva i genitori che permangono nella posizione di *pater* mitologico sono responsabili di un atto idolatrico, che mantiene i

figli in una posizione subordinata che non appartiene all'eredità cristiana. Si pensi a Creonte, sovrano di Tebe, che nell'*Antigone* pone come legge del figlio Emone, fidanzato della sfortunata protagonista, il fatto che ogni figlio debba sempre sottostare alla legge paterna³³. La tragedia è inevitabile, perché l'uomo è immagine del Dio uno e trino, non di un'idea immutabile ed astratta. Ma peggio dell'intellettualismo del genitore che, per fragilità, si fa responsabile di tutto nella vita del figlio, c'è il padre di Kafka. In una terribile lettera del 1919, Franz si rivolgeva al proprio padre con espressioni dalla lancinante durezza, accusandolo di imporre su di lui una legge arbitraria che il padre stesso non seguiva, relegando così il pensiero del figlio in una prigione assurda, dalla quale invidiava la libertà degli altri che sfuggivano a tale ineluttabile arbitrio³⁴. In entrambi i casi, l'abuso dell'autorità genitoriale invadeva lo spazio dell'immanenza del figlio, imponendo una lettura del mondo che cancellava ogni differenza tra peccato e delitto. La conseguenza è un totalitarismo familiare nel quale non c'è più spazio per la libertà, quindi per la possibilità del peccato, perché ogni cosa è determinata da una legge universale e, quindi, è delitto. Ma tale esito tragico attende anche il genitore che non mette limiti, perché non si fa responsabile e vuole evitare di essere considerato capro espiatorio.

La differenza tra Creonte e il padre di Kafka, da una parte, e il padre del figliol prodigo (cfr. Lc 15,11-32), dall'altra, appare evidente: l'autorità, in questo caso, è fondata sull'autorevolezza di chi ama e rispetta anche la possibilità di errore del figlio, soffrendo, ma rendendo possibile anche l'esplorazione e, quindi, confermando, con la fiducia nella capacità di giudizio del figlio, quella stessa coscienza che poi gli permette di tornare a casa. Il confine è posto: la casa non è l'oltre. Nello stesso tempo il padre accetta di diventare capro espiatorio, di lasciar andare distribuendo l'eredità come se fosse già morto. Ma proprio l'autorevolezza rivelata in quell'atto permette al giudizio del figlio di tornare dove lo attende uno sguardo sempre in attesa, un abbraccio sempre aperto e la festa della propria identità, nell'incontro con l'*Abbà* di Gesù e di Maria.

³³ Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, vv. 635-780.

³⁴ Cfr. F. KAFKA, *Lettera al Padre*, Einaudi, Torino 2011.