

Persona e relazione, tra teologia e filosofia

Mauro MANTOVANI

Pubblicato in

PATH 10 (2011/1), pp. 5-18;

M. SODI - L. CLAVELL (ed.), “Relazione”? Una categoria che interpella, LEV, Città del Vaticano 2012, pp. 69-82.

Introduzione

C'è un evidente collegamento tra l'invito di Benedetto XVI alla metafisica e alla teologia «ad un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione [...], per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo»¹ e quanto aveva scritto Giovanni Paolo II poco più di dieci anni prima nella *Fides et ratio* affermando che «la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica».²

Sappiamo bene come il termine “persona” sia una categoria fondamentale di tutta la tradizione filosofica e teologica del pensiero occidentale. In questo nostro testo non intendiamo certo ripercorrere la storia della teologia e della filosofia a proposito, e sarebbe del resto una pretesa del tutto inadeguata il pensare di affrontare un argomento così vasto; nostro obiettivo sarà solo di offrire un semplice contributo per evidenziare ulteriormente l'interconnessione profonda, che tocca sia la filosofia che la teologia, della considerazione del tema della persona unitamente a quello della relazione o meglio – come diremo al termine, di relazionalità – proprio nella prospettiva suggerita dai più recenti pontefici del non mettere in alternativa antropologia e metafisica, la metafisica con la teologia e i dati che promanano dalla rivelazione. In sostanza si tratta di dare credito fino in fondo al dato dell'armonia tra fede e ragione, quando la ragione è pronta ad allargare i propri orizzonti e la fede ad assumere nell'ambito della ragione le categorie adeguate alla sua comprensione al fine di rendere ragione di se stessa.

¹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* [CIV], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 53.

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

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

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

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

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

Fides et ratio afferma a tale proposito che, alla luce della relazione «che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia», è proprio «da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio [che] la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti».⁵

Nell'elenco degli autori "classici" particolarmente rimarcabili proprio per questo, *Fides et ratio* include naturalmente la figura di Tommaso d'Aquino, dottore della Chiesa che ha affrontato – appunto – la verità di fede in quanto teologo e, al contempo, ha offerto una profonda riflessione

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

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

⁵ FR, nn. 73-74.

metafisica, grazie alla loro interconnessione.⁶ Per questo lo studio del pensiero del Dottore Angelico costituisce circa questo tema un punto particolarmente interessante da esaminare, proprio perché il rapporto di circolarità tra riflessione teologica e filosofica diventa un'intrinseca e vitale necessità, straordinariamente portatrice di frutto.

1.1. Tommaso d'Aquino tra teologia e filosofia

Nell'Aquinate, ha notato P. Coda, la *ratio fide illustrata* è chiamata ad entrare nel mistero di Dio, facendo sbocciare la metafisica razionale dell'Essere in una metafisica teologica della Trinità, pur restando distinte per metodo.⁷ In questo senso si potrebbe dire che per il Dottore Angelico la Trinità si "spiega" con l'intelligenza della fede cristiana.

Oggi sono anche numerosi gli studi e le ricerche che riconoscono un rapporto stretto nelle opere dell'Aquinate tra i temi della creazione e dell'economia della salvezza e la considerazione di Dio-Trinità.⁸ Una questione fondamentale che la distinzione tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino* consegna agli interpreti del pensiero tomista⁹ è proprio la domanda se il suo trattato sulla Trinità debba essere inteso in termini di "essenzialismo" o di "personalismo". Infatti, dal punto di vista speculativo, la questione fondamentale della teologia trinitaria di Tommaso d'Aquino è proprio quella del rapporto tra l'Essenza divina e le Persone divine, cioè l'unità e la distinzione, l'uno e il molteplice, la persona e la relazione.¹⁰

G. Emery sostiene che questa opposizione tra ciò che è comune e ciò che è proprio delle tre Persone deriverebbe dalla mancanza di attenzione alla vera e propria sintesi che l'Aquinate offre proprio sul tema della *relazione*: un suo primo aspetto, infatti, la rende identica all'Essenza divina,

⁶ Cf. FR, nn. 43-44; G. COTTIER, *Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «Fides et ratio»*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYL - M. TOSO (a cura), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, p. 187.

⁷ Cf. P. CODA, *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso*, in *Hermeneutica* (2005), pp. 88-90 e 104-105.

⁸ Cf. G. MARENGO, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990; B. MONDIN, *La Trinità. Mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, ESD, Bologna 1993, pp. 267-391; E. TOURPE, "Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour". *À propos de deux livres récents*, in *Revue Philosophiques de Louvain* 106 (2008/2), pp. 363-371, (2008/3), pp. 545-555 (rispettivamente su F. Ulrich e su H. Beck).

⁹ La distinzione del trattato *De Deo uno* e *De Deo trino* di Tommaso d'Aquino sembra così essere una scelta di carattere pedagogico appropriato alla nostra conoscenza naturale. Come afferma F. Bourassa, «le questioni sulla Trinità nella *Summa Theologiae* sono, volutamente, un puro trattato sistematico. Il quale suppone già acquisita una solida conoscenza del dogma e della Scrittura. È un trattato che vuole essere didattico». F. BOURASSA, *Trinità*, in K.H. NEUFELD (a cura), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, p. 355.

¹⁰ Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti (Michigan) 2003, pp. 165-208.

mentre l'altro aspetto proprio della relazione è il puro riferirsi ad un altro soggetto senza dividere la sostanza. Le relazioni sussistenti e distinte in Dio sono le Persone divine, che non si devono pensare in maniera non-relazionale o pre-relazionale.¹¹

Attorno al concetto di relazione spesso vengono infatti discusse diverse tematiche dal punto di vista dell'interpretazione dell'ontologia tomista, per esempio la relazione trascendentale e la diversità o la pluralità trascendentale dell'essere.¹²

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

Mentre per quanto riguarda la definizione di *persona*, Tommaso d'Aquino dedica ad essa la q. 29, ci soffermiamo maggiormente sul concetto di *relazione* (q. 28), che può essere considerato come il nucleo della dottrina trinitaria di Tommaso d'Aquino.¹³ Per comprendere il significato della relazione nell'unità dell'Essenza e la distinzione delle Persone in Dio, il Dottore Angelico si impegna proprio nell'analisi della categoria aristotelica della relazione, che viene descritta come il «riferirsi di una cosa ad un'altra».¹⁴

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

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

¹¹ Cf. G. EMERY, *Trinity in Aquinas, cit.*, pp. 198-207.

¹² Cf. A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris 1952; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997; ed eventualmente anche il nostro L'“atto puro” e l'amore. *Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino*, in A. PELLI (a cura), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 11-36.

¹³ Cf. F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993, p. 207.

¹⁴ Cf. ARISTOTELE, *Le Categorie* 7, 6a 36-37.

Eccoci ad un punto assai importante circa il rapporto tra unità e pluralità in Dio. Nel modo di dire il numero tre delle Persone divine, è evidente che per il Dottore Angelico la pluralità non va intesa in senso quantitativo, ma in quello trascendentale: con questo si indica che, come l'unità esprime l'indivisione intrinseca, ciascuna delle Persone "non è divisa in sé" e ciascuna "non è un'altra". Quindi in modo positivo si afferma la distinzione tra le Persone, mentre con l'unità dell'Essenza si esprime che sono un solo Essere indiviso. Tommaso d'Aquino chiarisce così l'uso appropriato delle varie espressioni (q. 31) a proposito del mistero trinitario: "*Trinità*" esprime un determinato numero *tre* dei soggetti di un'unica essenza, non per somma di essenze ma per comunanza di natura divina. L'alterità di una Persona dall'altra va espressa secondo l'Aquinate come "*alius*", come un altro soggetto, anziché utilizzare "*aliud*", che indica un'altra essenza.¹⁵

Seguendo quindi il Dottore Angelico nella sua definizione di persona sia in generale sia nella particolarità delle persone divine, si può ovviamente evidenziare, a partire da questi dati teologici e metafisici, una ricca e profonda prospettiva anche antropologica in chiave di relazione e di natura spirituale. Nonostante sia affermato che solo la Persona divina "è" la relazione sussistente in quanto Essere assoluto, e la persona umana non "è" la relazione, nell'antropologia tomista si sostiene che l'uomo è "immagine di Dio":¹⁶ quindi analogamente si potrebbe dire che al suo proprio livello anch'egli in qualche modo "è" la relazione. Tuttavia lo è soltanto in modo accidentale, e non sostanziale: la persona umana dunque, proprio in quanto è analogamente dotata di natura spirituale, si potrebbe affermare che "è relazione con gli altri" proprio per la sua libertà di amare.

È questo che fa dire anche a Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze*, richiamando Sant'Agostino, che la persona (*anima*) è veramente se stessa quando ama, e non quando semplicemente è.¹⁷

¹⁵ Interessante che invece la considerazione dell'*aliquid* come *aliud quid* sia uno degli elementi più caratterizzanti del trattato tomista dei trascendentali dell'essere così come appare nel *De Veritate*, q. 1, a. 1. Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 207-208.

¹⁶ Cf. *ST I*, q. 93.

¹⁷ «*Ad secundum dicendum, quod quamvis esse substantiale animae sit in conjunctione ad corpus, tamen tota nobilitas ipsius est, secundum quod per actus suos nobilissimos suis perfectionibus conjungitur. Et ideo Augustinus dicit animam verius esse ubi amat, quia ibi est secundum suum nobilium esse, quod est secundum perfectionem ultimam*». In *I Sent.* d. XV, q. V, a. 3, ad 2m. Tommaso d'Aquino scrive anche che «chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene e il male, e la volontà stessa dell'amico come sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico. Per questo è caratteristica degli amici 'volere le stesse cose, e delle medesime dolersi e godere'» [*In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam ut quasi ipse in suo amico videtur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum 'eadem velle, et in eodem tristari et gaudere'*»]. *ST I-II*, q. 28, a. 2.

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

Dopo aver presentato il pensiero dell'Aquinate, ricorrendo anche ad alcuni dei suoi principali interpreti e studiosi, passiamo ora – pur brevemente – ad un altro esempio, questa volta contemporaneo, di interpenetrazione tra teologia e filosofia nell'analisi del rapporto tra persona e relazione, in dialogo diretto con vari aspetti preziosi che appartengono alla riflessione antropologica soprattutto del personalismo comunitario e di una “antropologia del dono”, su quali riferimenti ontologici si possono appoggiare? Proprio all'interno di questa prospettiva, che valorizza soprattutto la dimensione del dono gratuito e della reciprocità, ci confrontiamo con la proposta proveniente da K. Hemmerle e dalle sue *Tesi di teologia trinitaria*,¹⁸ da molti studiosi considerate come uno degli scritti più significativi di tutto il periodo post-conciliare nella sfera del pensiero cattolico.

È la rivelazione di Gesù crocifisso e risorto, come luogo privilegiato e personale dell'offrirsi trinitario di Dio a noi, e di noi a Lui e tra noi, che impronta il pensiero di Hemmerle, orientato ad un originale ripensamento dell'ontologia trinitaria in prospettiva cristiana, e volto a mettere nuovamente in luce la centralità del «*proprium des Christlichen*», ossia del mistero del Dio trinitario e del suo darsi in Cristo, compreso come evento ontologicamente fondante, in quanto sorgente originaria dell'essere e del senso dell'essere di ogni cosa. L'evento della rivelazione di Dio come Trinità in Cristo permette così di elaborare un'ontologia radicalmente nuova, e di conseguenza, di rinnovare anche il pensiero teologico.¹⁹

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

¹⁸ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996; ID., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005. Tra i diversi studi dedicati a questa tematica in K. Hemmerle, cf. anche H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del Vescovo Klaus Hemmerle*, in *Nuova Umanità* XIX, (1997/1) 109, pp. 129-143; V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2009.

¹⁹ Interessante scorrere i titoli dei capitoli: I. *Una nuova ontologia come postulato teologico e filosofico*; II. *L'impegno nell'ambito distintivo dello specifico cristiano*; III. *Tratti fondamentali di un'ontologia trinitaria*; IV. *Conseguenze di un'ontologia trinitaria*).

superamento, comunione, dar-si. *Analogia entis* sta ad indicare l'essere l'uno nell'altro e l'uno fuori dell'altro dell'essere, il cui significato profondo si rivela l'essere-uno-per-l'altro». ²⁰ L'analogia dell'essere diventa così analogia della Trinità. ²¹

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

Crederne in Gesù Cristo significa dunque principalmente credere «all'amore inteso come senso dell'essere. Ma l'amore nell'ottica cristiana è essenzialmente amore trinitario. A partire dall'alto, dalla Rivelazione, il postulato di un'ontologia trinitaria è dunque coerente», ²² e da qui nasce e si sviluppa la conseguenza di cercare di conformare ogni cosa in analogia con la Trinità. È a partire dal "modello trinitario" che si viene a trasfigurare il pensiero, il parlare e l'intera esistenza.

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

Il tema della persona viene per questo trattato a partire dal suo "essere in comunione con altri": il modello trinitario rappresenta così il punto di riferimento fondamentale proprio per comprendere la stessa realtà umana, in vista di una *Denkform* e di un *Lebensstil* interamente sostanziati dalla rivelazione del Dio trinitario. Alla luce della rivelazione trinitaria, afferma Hemmerle, «tutto raggiunge il proprio compimento e realizza la sua propria essenza entrando nella propria relazionalità, nel proprio trascendimento di sé, nel suo perdersi dando se stesso e nell'essere rivolto l'uno all'altro e l'uno per l'altro. Il valore che ciascuna realtà ha in se stessa dipende da

²⁰ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, cit., pp. 61-62.

²¹ La Trinità, in questo senso, rappresenta la "chiave" per comprendere la Chiesa, l'uomo e l'essere. Cf. H. BLAUMEISER, *Il contributo teologico del Vescovo Klaus Hemmerle*, cit., pp. 134-138.

²² K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 67-69.

come si colloca nell'attuazione dell'amore».²³ Da queste considerazioni di carattere ontologico consegue ovviamente una specifica prospettiva etica, sui contenuti della quale qui non ci diffondiamo.

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

Come hanno fatto giustamente notare dei recenti studi,²⁴ anche nel pensiero di J. Ratzinger la categoria teologica e cristologica di relazione riveste un significato ed un'importanza fondamentali, così come il concetto di *persona* occupa un posto centrale. La prospettiva di Dio stesso come *Relazionale* è un dato che – come giustamente rileva A. Aguilar – segna l'interpretazione ratzingeriana della distinzione essenziale tra il Dio della fede e il Dio dei filosofi,²⁵ basata proprio sulla relazionalità: «Il Dio filosofico è essenzialmente rapporto solo a se stesso, in quanto è pensiero esclusivamente auto-contemplante. Il Dio della fede, invece, è fondamentalmente inquadrato nella categoria della relazione. È l'immensità creatrice, che abbraccia l'universo. Ne risultano così un quadro e un assetto del mondo completamente nuovo: la più alta possibilità di cui l'essere è dotato, non viene più ad identificarsi con la scioltezza assoluta d'un soggetto che basta solo a se stesso e sussiste per conto suo. La suprema modalità dell'essere include invece l'elemento 'relazionale'».²⁶

Scriva infatti J. Ratzinger già nell'*Introduzione al cristianesimo*: «Se è vero – come è vero – che la persona è più dell'individuo, che il molteplice è un essere originale e non solo un fattore secondario, che esiste una supremazia del particolare sull'universale, vuol proprio dire che l'unità non è il dato unico e definitivo, ma che anche la molteplicità ha pieno e imperituro diritto all'esistenza. Questa conclusione, che fluisce per intrinseca necessità dall'opzione cristiana, conduce automaticamente anche a superare l'idea di un Dio che è sola ed esclusiva unità. [...] Non esiste persona come entità singola a sé stante, assolutamente isolata».²⁷

²³ *Ib.*, p. 54.

²⁴ Cf. A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (ed.), *La voce della fede cristiana. "Introduzione al cristianesimo" di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Roma 2009, pp. 185-216; P. SCARAFONI, *La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (ed.), *La voce della fede cristiana. "Introduzione al cristianesimo" di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, 40 anni dopo*, cit., pp. 163-183.

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *BENEDETTO XVI, Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007.

²⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 107. Cf. A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 189.

²⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 119-120, 139 e 178.

Per quanto riguarda il rapporto tra persona e relazione all'interno della teologia trinitaria, Ratzinger utilizza spesso l'espressione "un essere in tre persone" che via via viene chiarita dalla teologia cristiana proprio attraverso la considerazione delle persone come relazione: «La relazione, l'esser riferimento, non è qualcosa di aggiuntivo alla persona, ma è la persona stessa; la persona esiste qui, per sua essenza, soltanto *come* riferimento».²⁸ Il Padre, afferma Ratzinger, è «la dedizione, pura realtà attiva»;²⁹ il Figlio «non ha un'identità separata dalla relatività al Padre»,³⁰ e lo Spirito Santo – nota P. Scarafoni – nel pensiero di Ratzinger potrebbe essere definito come «l'appartenenza ad un altro».³¹

Una essentia tres personae, dunque, come verità che illumina la considerazione specificamente cristiana della realtà personale, del rapporto tra l'assoluto e il relativo, e del rapporto tra unità e molteplicità: «con la constatazione che Dio è sì sostanzialmente Uno, ma pure esiste in lui il fenomeno d'un'attività dialogica, d'una distinzione e d'un rapporto di colloquio, per il pensiero cristiano la categoria della 'relazione' venne così ad assumere un'importanza completamente nuova. Per Aristotele, essa rientrava fra gli 'accidenti', [...] che si distinguono dalla 'sostanza', intesa come unica forma portante della realtà. L'esperienza di un Dio dialogante, d'un Dio che non è soltanto 'Lógos' ma anche 'diá-lógos', non solo mente e pensiero, ma anche colloquio e parola scambiata vicendevolmente fra interlocutori, è quanto mai sintomatico. Un'esperienza del genere, infatti, scardina fin dalle radici l'antica suddivisione della realtà in sostanza, intesa come componente primaria e genuina, ed accidenti, intesi come componente soltanto casuale. Ora appare chiaro che, accanto alla sostanza, si trova anche il dialogo, la '*relatio*', intesa come forma ugualmente originale dell'essere».³²

Richiamando ancora il pensiero di sant'Agostino, Ratzinger in modo assai interessante evidenzia come proprio oggi, in rapporto con le stesse caratteristiche del pensiero moderno, questo tipo di riflessione possa essere colto con ancora maggiore pregnanza.³³

Senza entrare in merito a questa categoria "forte" di relazione nell'applicazione che J. Ratzinger fa di essa nella cristologia, ecclesiologia, escatologia ed antropologia cristiana,³⁴ ci

²⁸ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, cit., 178.

²⁹ *Ib.*

³⁰ P. SCARAFONI, *La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, cit., p. 168. Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, cit., 178; ID., *Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 138-146.

³¹ P. SCARAFONI, *La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, cit., pp. 169-170.

³² J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., p. 139.

³³ Cf. *ib.*, pp. 140-141.

³⁴ Cf. A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 192-208.

soffermiamo sull'aspetto fondamentale del presupposto filosofico che sottende alla categoria ratzingeriana di relazione – elemento per noi di particolare interesse –, e che si configura come la discussione sull'eventuale *trascendentale metafisico* del *relazionale*, categoria teologica che costituisce – almeno secondo A. Aguilar – «un'energia ancor poco usata per lanciare la filosofia a raggiungere orizzonti ancora inesplorati. Il pensiero filosofico non sembra aver intravvisto – scrive Aguilar – la forza rivoluzionaria e le potenzialità nascoste in questa verità: 'La suprema modalità dell'essere include l'elemento relazionale'».³⁵

Se Ratzinger sviluppa dunque assai chiaramente nell'*Introduzione al cristianesimo* la categoria teologica di relazione, ci si può anche chiedere, al di là delle questioni interpretative circa il suo pensiero: *si dà un fondamento filosofico a questa prospettiva, elaborando una metafisica della relazionalità?* A questa domanda risponde positivamente A. Aguilar proponendo il concetto di relazionale come aspetto essenziale dell'intera realtà, anzi – tecnicamente – come vero e proprio *trascendentale*.³⁶

Se infatti a tale proposito il riferimento obbligato è offerto dalla dottrina dei trascendentali (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*) offerta da Tommaso d'Aquino all'inizio del già citato *De veritate*,³⁷ secondo Aguilar questo schema potrebbe essere ulteriormente completato – oltre che dalla eventuale discussione circa il *pulchrum*, sulla quale non entriamo qui in merito – «considerando l'ente non già in se stesso né soltanto in relazione ad altri enti e all'anima umana, bensì considerandolo in relazione alla propria capacità di relazione, ossia in quanto è attivo, dinamico e, quindi, in quanto stabilisce un costante rapporto con se stesso e con gli altri enti. [...] Si noti che parliamo di relazionalità e relazionale e non di 'relazione'. La relazione (dal latino *re-latus*, 'portato indietro') è un aspetto o qualità che allaccia due o più enti. Si tratta di un accidente, ossia d'una modificazione secondaria d'una sostanza, d'una categoria metafisica, e non d'un trascendentale. [...] La relazionalità è, per così dire, la sorgente e il sottofondo di tutte le relazioni. Essa si esprime simultaneamente a tutti i livelli o gradi ontologici di cui gode un ente. [...] Essere,

³⁵ *Ib.*, pp. 208-209. Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., p. 108.

³⁶ Intendiamo qui anche noi il trascendentale come «un aspetto o attributo di tutto ciò che esiste, ossia di tutti gli elementi mentali ed extramentali, fisici ed immateriali, temporali ed eterni. Si tratta, quindi, d'una proprietà che si trova analogicamente – e cioè in diversi modi e gradi – in tutte le sostanze e in tutti gli accidenti, ossia in tutti gli individui e in tutte le modificazioni degli individui. Per essere riconosciuta come trascendentale una proprietà deve avere quattro caratteristiche: (1) essere analogicamente applicata a tutti gli enti; (2) avere un significato che non contenga una nozione d'imperfezione, poiché viene attribuita a Dio come sua fonte; (3) essere una nozione evidente alla ragione umana; (4) essere distinta, nel suo significato, dalle altre nozioni trascendentali». A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale" come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 210.

³⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. I, art. 1.

quindi, significa essere relazionale. Nessun ente può venire all'esistenza e sussistere senza questa energia vincolante che lo rende capace di mantenere la propria struttura mentre interagisce con altri enti. Nessuna realtà è statica. Un ente che non sia più capace di rapportarsi con se stesso e con gli altri è stato assorbito dal regno della morte e del nulla».³⁸

Conclusioni

Il confronto operato con Tommaso d'Aquino, K. Hemmerle e J. Ratzinger,³⁹ ci ha permesso da una parte di mettere in luce come, pur con sottolineature diverse, la categoria di relazione sia da considerarsi essenziale per la comprensione della fede cristiana e delle sue verità, e come per questo il rapporto tra la nozione di persona e quella di relazione si trovi veramente *tra* teologia e filosofia.⁴⁰

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

Ciò sarebbe improprio, poiché il concetto di “relazione” viene normalmente attribuito a una delle nove categorie accidentali che modificano una sostanza, e per questo potrebbe risultare sempre ambiguo. In senso trascendentale, viene invece proposta – come suggerisce Aguilar – la discussione

³⁸ A. AGUILAR, *La nozione di “relazionale” come chiave per spiegare l'esistenza cristiana secondo l'Introduzione al cristianesimo*, cit., pp. 211-212.

³⁹ Nel sottolineare la corrispondenza fra i concetti fondamentali dell'*Introduzione al cristianesimo* di J. Ratzinger e la relazionalità filosofica, A. Aguilar ne mette in luce particolarmente le conseguenze a proposito del concetto stesso di Dio: «nel concetto di Dio ratzingeriano vi è l'identità fra essere supremo ed essere relazionale: si potrebbe dire, quindi, che l'*Ipsum Esse* è *Ipsa Relationalitas*. In Dio non ci sono accidenti: solo sostanza e relazioni, diceva sant'Agostino. Ebbene, ciò che noi chiamiamo ‘sostanza’ in Dio, la sua essenza unica e unitaria, corrisponde alla dimensione *immanente* della relazionalità divina. Dal punto di vista dell'essenza, c'è una relazione *ad intra* nel senso che tutte le tre persone attualizzano la propria natura divina (*energia*), formando misteriosamente un'unità ammirevole e semplice (*sinergia*) e godendo del proprio bene che essi sono (*metergia*). Le ‘relazioni’ – le tre Persone della Trinità – vengono viste nel contesto della dimensione *trascendente* della relazionalità divina. In effetti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si rapportano a vicenda *ad extra*, stando insieme (*parergia*), ricevendo ciò che le altre persone sono (*exergia*) e dando se stessi alle altre persone (*prosergia*). In Dio, però, non c'è, come nelle creature, una differenza ontologica tra la dimensione immanente e quella trascendente. Ecco perché nella relazionalità analogica presente in Dio e nel creato vi è più dissomiglianza che somiglianza». *Ib.*, pp. 214-215.

⁴⁰ Cf. anche, a tale proposito, C.J. CASSINI - G.L. SCHAB, *Transcendentals and Trinity*, in *The Heythrop Journal* 50 (2009), pp. 658-668; C. YANNARAS, *Ontologia della relazione*, Città Aperta, Troina 2010.

a proposito della nozione di “relazionale”, elevato così effettivamente a trascendentale dell’essere: «il relazionale non è una ‘categoria’ né un concetto; esso è piuttosto una ‘nozione’, ossia un trascendentale necessariamente implicito, dal punto di vista gnoseologico, in ogni concetto, e, dal punto di vista ontologico, in ogni categoria extramentale. [...] Se è vero che Dio e l’uomo sono tali nella misura in cui si relazionano, bisognerebbe dire che, in qualche modo, analogicamente, anche ciò accade negli enti infra-umani. Dio non può creare se non a sua immagine; egli lascia la sua impronta trinitaria in tutto ciò che chiama all’esistenza. Va perciò incoraggiata una riflessione sistematica della relazionalità trascendentale ampliata a tutto il reale, che metta in rilievo le somiglianze fra Dio e il resto del creato, al tempo stesso che sottolinea le differenze. Se l’essenza di Dio è quella di essere relazionale, allora, includendo gli esseri più piccoli come gli atomi e i quark, devono essere relazionali. Il grado di essere corrisponde naturalmente al grado di relazionalità e viceversa».⁴¹

La sfida da cui siamo partiti, lanciata da Giovanni Paolo II al n. 83 di *Fides et ratio* e da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* – in continuità con la riflessione ratzingeriana presente in forma così significativa fin dall’*Introduzione al cristianesimo* – si trova veramente *tra* teologia e filosofia ed assume per questo un valore ancora più profondo, perché oltre ad illuminare il rapporto tra persona e relazione in Dio,⁴² apre almeno alla discussione sull’eventuale considerazione del trascendentale della relazionalità non solo nel suo aspetto antropologico, dando fondamento al personalismo comunitario e al rapporto, nella persona umana, tra essere e amore,⁴³ ma allargando queste riflessioni, grazie all’analogia, a tutta l’estensione dell’essere.

⁴¹ A. AGUILAR, *La nozione di “relazionale” come chiave per spiegare l’esistenza cristiana secondo l’Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 214.

⁴² Così P. Scarafoni parafrasa, cogliendone il nucleo essenziale, il testo di sant’Agostino del V libro del *De Trinitate* (V, 5, 6) che rappresenta un compendio esemplare del nostro tema: «in Dio non esiste nulla di accidentale, di fortuito, ma soltanto sostanza e relazione. Introduce il concetto di relazione fra la sostanza e l’accidente: la pura relatività, che non è accidentale in Dio, ma neanche sostanza. Non si tratta dell’essenza o natura, ma dell’essere stesso. Non si tratta dell’essere in quanto detenuto come sostanza; dice molto di più che individuo; si tratta della correlazione che si esprime con la parola e l’amore, e che viene riconosciuta come il nucleo principale dell’essere, la modalità primitiva e maggiormente espressiva dell’essere, la ‘persona’ appunto, come si svela in Dio. [...] La disponibilità, la donazione, la esposizione, l’essere relativo ad altro esistente è il cuore dell’essere, la condizione più alta e principale dell’essere». P. SCARAFONI, *La “persona” nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, cit., p. 168.

⁴³ Assumono così il loro significato più profondo sia l’espressione già citata di Tommaso d’Aquino, secondo cui la persona è veramente se stessa quando ama e non quando semplicemente è, sia quanto per esempio hanno affermato E. Mounier [«Esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri ... essere significa amare»] e papa Giovanni Paolo II all’inizio del suo pontificato [«L’uomo non può vivere senza amore»]. Veramente, dal punto di vista antropologico, «la relazione interpersonale donativa delinea l’essere autentico dell’uomo e della donna, come ha ben messo in evidenza il

personalismo comunitario di M. Nédoncelle, G. Madinier, E. Mounier, autori che hanno privilegiato il tema dell'essere come amore e dell'amore come 'cifra' dell'essere, fondamento metafisico e insieme chiave fenomenologica della persona.