

Margherita Maria Rossi

Il concetto di missione in alcuni scritti di San Tommaso d'Aquino

Introduzione

Il tema della missione della Chiesa si iscrive in una costellazione socio-culturale complessa, per la compresenza e co-implicazione di due elementi di rilievo: il primo elemento è costituito dalla situazione post-postmoderna, contesto della maggior parte dei paesi occidentalizzati, che funge da matrice a vari fenomeni più recenti; il secondo elemento è rappresentato dalle declinazioni del tema missiologico e dell'azione missionaria in un universo che è sempre più un "multiverso".

Per quanto attiene alla post-postmodernità è opportuno annotare che i fattori che la caratterizzano – iconizzati dal neologismo: "indetermanenza"¹, ossia la "permanenza dell'indeterminatezza" – si rendono visibili ai nostri giorni attraverso fenomeni diversificati, difficili anche da catalogare, che fanno sentire il loro peso anche in politica e in economia, oltre che nella cultura. La Chiesa ha sempre non solo riconosciuto, ma anche talora previsto, lo sviluppo e la direzione di queste tendenze che, in questa sede e al fine di tracciare un'area di indagine circoscritta, perimetrerò con tre espressioni profetiche di tre grandi pontefici degli

¹ Cfr. I. Hassan, *The Culture of Post-Modernism*, "Theory, Culture and Society" 2/3(1985), p. 119-131.

ultimi decenni: Giovanni Paolo II parlò di “delitto” reclamato come un “diritto”² in ambito bioetico, ma la tendenza da lui intravista ha progressivamente investito anche altri ambiti, in cui gruppi di pressione di varia identità e provenienza reclamano lo statuto di “diritto” per comportamenti che la morale cattolica – e, dunque, per la visione della Chiesa, anche naturale – considera come intrinsecamente non ordinabili al vero bene e contrari alla legge di Dio. Benedetto XVI mise in guardia dalla presunta “liberalità” del canone illuminista, preconizzando uno scenario in cui l’osservanza a quest’ultimo avrebbe comportato una rigida selezione tra le opinioni da sostenere, impedendo l’espressione di quelle non allineate con l’ideologia – tutt’altro che neutrale – del canone illuministico³. Francesco denuncia “l’ideologia del pensiero unico”⁴, che orienta menti e cuori verso una verità costruita dagli esseri umani e li introduce in sentieri opprimenti e menzogneri.

Per quanto attiene al secondo elemento della costellazione in cui la Chiesa è chiamata ad operare è opportuno osservare come la missione, sia divenuta un tema sempre più urgente, sia a motivo della sua duplice anima – ecclesiale e teologica –, sia a motivo della fisionomia sempre più diversificata e complessa dei destinatari, sia, infine, a motivo dei numerosi addentellati del tema con rilevanti aree teologiche contigue (come, ad esempio, la predicazione, la liturgia, la mistagogia, e via dicendo)⁵.

Nel limitato spazio di questo intervento e della mia sempre perfettibile competenza, vorrei proporre alcune riflessioni che

² Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* sul valore e l’inviolabilità della vita umana, 25 marzo 1995, 11.

³ Cfr. Benedetto XVI, *L’Europa nella crisi delle culture*, Prolusione in occasione del conferimento del premio San Benedetto, Subiaco, 2 aprile 2005.

⁴ Cfr. Francesco, *La dittatura del pensiero unico*, Meditazione mattutina, 10 aprile 2014.

⁵ Cfr. Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, p. 160-175.

la lettura e l'ascolto di San Tommaso hanno acceso nella mia indagine e che risultano di peculiare pertinenza per accostare in modo sapido il complesso tema di questo Convegno.

Francesco e “l’Epistemologia della disambiguazione”

Gli elementi che disegnano la costellazione culturale attuale sono assai intricati e co-implicantisi e – nel continuo processo di contaminazione e ri-definizione con fattori spuri – essi hanno assunto significati e declinazioni così inedite, ambivalenti e anche ambigue, da esigere l’adozione, da parte della Chiesa, di una cautela epistemica che chiamerei “Epistemologia della disambiguazione”, che vedo in atto nel magistero di Francesco con esplicita, benché graduale, intenzionalità e che si iscrive nella sua nota sensibilità missionaria.

Francesco richiama spesso la pericolosa esposizione dell’essere umano post-postmoderno alla menzogna, che rappresenta la minaccia più potente e sottile a un tempo dei nostri giorni e che forza il pensiero in un’unica convinzione cui ognuno deve adeguarsi. Se il passato ha sempre riconosciuto il valore ordinativo del fondamento della realtà – soluzione della dialettica filosofica tra l’uno e il molteplice – e, quindi, valorizzato quella che si potrebbe chiamare un’ “Ermeneutica dell’unità”, la recente post-postmodernità ha assolutizzato la molteplicità assegnandole un fondamento autonomo e sovrapponendo all’unità trascendentale un’unicità numerica. In questo processo di imbastardimento del concetto di “unità” si colloca l’ideologia del pensiero unico, che è riduzionista perché richiede che si accetti che la molteplicità sia fondamento a se stessa. In questa cornice appare in tutta chiarezza l’opportunità di una “Epistemologia della disambiguazione” che proceda gradualmente a ripristinare la semantica originaria in cui i termini e i concetti della tradi-

zione cristiana possano essere compresi nella loro verità; operazione delicata e sofisticata, tale Epistemologia richiede una chiarissima consapevolezza che l'annuncio cristiano contiene intrinsecamente un fatto, per cui non ammette disgiunzione tra parola ed evento (che è il senso del *dabar*⁶), non ignora il valore dell'elemento temporale nella comprensione delle esigenze dell'annuncio (come accadeva nelle prime comunità cristiane⁷), non adulerà mai la coscienza che la Chiesa, in quanto ministra della salvezza in Cristo, è l'unica agenzia realmente competente nell'amministrare l'amore di Dio. In questa prospettiva, un'azione missionaria che non tenga conto del nuovo orizzonte epistemico tratteggiato da Francesco appare ripiegata su categorie e modalità tendenzialmente usitate e insufficienti a gestire la disambiguazione. In un contesto storico diverso e distante, ma simile nella portata della sfida San Tommaso d'Aquino e molti dei maestri del XIII secolo furono capaci di ripensare il sistema teologico in chiave epistemologica. Ritrovando nella struttura e linearità essenziali di alcuni testi di San Tommaso la vibrazione di analoghe sollecitudini, procedo ad illustrarne una lettura attualizzata.

La lezione della *Summa contra Gentiles*

La lettura del tempo e dello spazio

Ci si potrebbe chiedere per quale motivo trarre dal mondo medioevale una lezione per la missionarietà della Chiesa ai nostri giorni, data la distanza socio-culturale ed ecclesiale del Medioevo dalla contemporaneità. Le ragioni sono essenzialmente due: la prima, più nota, è costituita dalla natura fortemente missionaria

⁶ Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla Divina Rivelazione, 18 novembre 1965, 4.

⁷ Si pensi, ad esempio, a 1 Cor 11,21.

dell'Ordine dei Predicatori inteso e realizzato alle origini da San Domenico; la seconda è squisitamente metodologica, ed è costituita dalla qualità delle conclusioni che si possono trarre dai testi tommasiani, se letti alla luce della valorizzazione dell'ambiente in cui egli operava.

È nota l'ispirazione di San Domenico di creare un movimento “*essentialiter, principaliter et nominatim*” per la predicazione e lo studio⁸, volto a rievangelizzare l'Europa contro le eresie, maturato in seguito alla missione diplomatica in Danimarca nel 1203 e, successivamente, al Concilio Lateranense IV che chiedeva di formare frati idonei alla predicazione⁹. La sostanziale equazione di San Domenico tra predicazione e missione appare in modo evidente negli scritti dei frati delle prime generazioni, soprattutto quando – nel contesto della difesa del loro *status* religioso e del loro impegno di predicare e insegnare – fanno derivare il carisma dell'*opus praedicationis*¹⁰ direttamente dall'imitazione dell'annuncio di Gesù¹¹, e quando – nel contesto della missione e della difesa della verità cristiana in terra islamica – propongono un modello di evangelizzazione basato sulla disputa come alternativa alla crociata, interpretando, così, la pratica della teologia dialettica come modalità dell'annuncio missionario¹². L'opera di San Domenico illustra, dunque, come alcune costellazioni epocali – tra cui porrei la contemporaneità – richiedano di pensare in modo nuovo e inedito per il bene della Chiesa e della sua missione. D'altra parte, occorre anche un'ermeneutica peculiare per accostare testi

⁸ Cfr. R. Spiazzi, *San Domenico di Guzman. Biografia documentata di un uomo riconosciuto dai suoi contemporanei come “Tutto evangelico”*, Bologna 1999.

⁹ Secondo il dettato del Concilio Lateranense IV del 1215, can. 10.

¹⁰ Cfr. Umberto di Romans, *De officiis ordinis*, 1,2.

¹¹ Cfr. U. Horst, *Christ, Exemplar Ordinis Fratrum Praedicatorum, According to Saint Thomas Aquinas*, in: K. Emery, J. Wawrykow (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, p. 256-270.

¹² Cfr. G. Rizzardi (ed.), *Ricoldo da Montecroce. I Saraceni. Contra legem Sarracenorum* (= Biblioteca Medievale, 13), Firenze 1992.

così lontani e, soprattutto, perché parlino ancora con tutta la loro efficacia: per questo motivo ho elaborato un metodo personale di lettura degli scritti di San Tommaso, che cerca di rintracciare nei testi quella crasi tra ambiente e mentale – da cui la mia denominazione di “ambi(m)entale” – ossia tra le circostanze esterne e la loro rilevanza per il singolo teologo nel suo lavoro di approfondimento e trasmissione della fede, al crocevia tra cultura, storia, carismi religiosi, stili di vita e luoghi geografici¹³. Dal punto di vista ambi(m)entale, la visione teologica tommasiana della missione risalta in modo eminente – a mio avviso – in due opere in cui l’alta elaborazione teoretica riflette chiaramente la sensibilità di San Tommaso al contesto in cui svolgeva il suo ministero e, di riflesso, la visione missionaria intesa dal suo Ordine. Si tratta della *Summa contra Gentiles* e della *Expositio super Iob ad litteram*, da cui trarrò alcuni elementi concettuali utili al nostro tema, non senza aver previamente fornito qualche cenno ambi(m)entale.

La *Summa contra Gentiles* (composta a partire dal 1259-1260 e conclusa nel 1265), dalla finalità ancora dibattuta¹⁴, fu richiesta dal giurista domenicano Raimondo di Peñafort per i Domenicani impegnati in Spagna e Nord-Africa in un’opera di evangelizzazione presso i Musulmani, gli Ebrei e gli eretici; La *Expositio*

¹³ Sul metodo ambi(m)entale cfr: M.M. Rossi, *Called into a Story. An “enviro-mental” approach to Saint Thomas Aquinas as exegete and preacher*, Roma 2018; cfr anche: M.M. Rossi, *Mind-space. Towards an ‘enviro-mental method’ in the exegesis of the Middle Ages*, in: P. Roszak, J. Vijnigen (edd.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (=Textes et Etudes du Moyen Age, 80), Barcelona – Madrid 2015, p. 171-198; Idem, *Appuntisulla Quaestio disputata De Magistro. Rifrazioni sapienziali*, in: R. Diaz Dorronsoro, M. Vanzini (edd.), *Egli manifestò la Sua gloria*, Roma 2015, p. 427-457; M.M. Rossi, T. Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino. II: Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del metodo ambi(m)entale*, Roma 2018.

¹⁴ Cfr. J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d’Aquin*, vol. 1, Paris – Fribourg 1993, p. 153-156.

super Iob ad litteram (composta tra gli anni 1261-1265)¹⁵, opera di enorme impegno esegetico e teoretico, affronta il problema della causa del male metafisico e morale, anche in chiave antropologica, giacché la figura di Giobbe reca in sé il dramma universale della sofferenza del giusto. Entrambe le opere sono composte – secondo una ricostruzione condivisa – ad Orvieto. Come si presentava all'epoca tale città? Fiorento centro agricolo e commerciale, in espansione demografica, economica e sociale¹⁶, Orvieto era non solo in reciproci rapporti economici con Roma e la Santa Sede, ma era spesso soggiorno del Pontefice, tanto che Papa Urbano IV commissionò la costruzione della cattedrale durante la permanenza di San Tommaso. Politicamente controllata da famiglie nobiliari e facoltose che si contendevano i benefici, Orvieto era divisa da lotte e fazioni che non avevano, tuttavia, impedito né l'insediamento di una popolazione variegata, fatta di contadini, mercanti, soldati, artigiani e frati, né il fiorire di un ricco scambio teologico-culturale per la presenza della Curia Papale e di illustri teologi (San Tommaso e San Bonaventura). Il percorso quotidiano di San Tommaso ad Orvieto si svolgeva nel perimetro compreso tra il convento, la Curia papale e il Palazzo del Popolo, sede dei poteri cittadini e probabile stanziamento di una comunità ebraica e di una colonia musulmana¹⁷. Una città cosmopolita, dunque, con rappresentanze di cristiani, giudei, musulmani ed eretici, che sfidò la sensibilità missionaria dell'Aquinate e gli ispirò opere al grande respiro teologico e missiologico.

¹⁵ Cfr. Id., p. 175-178.

¹⁶ Per una ricognizione si può vedere: W. Cherubini, *Movimenti patarini in Orvieto*, in: *Bollettino dell'Istituto storico artistico orvietano*, XV (1959), p. 3-42; F. Della Fina, *The Church of San Giovenale in Orvieto*, Castel Bolognese 2015; C. Lattanzi, *Orvieto nel medioevo*, Orvieto 2017.

¹⁷ Sulla distribuzione delle comunità ebraiche e arabe in Italia si veda: O. Merisalo, P. Pahta (edd.), *Frontiers in the Middle Ages* (=Textes et Études du Moyen Âge, 35), Louvain-la-Neuve 2006.

Un comune punto di partenza: la sapienza

Nel primo capitolo della *Summa contra Gentiles*¹⁸ San Tommaso cita Aristotele riguardo il ruolo del sapiente: egli è colui che comanda perché possiede una fondamentale conoscenza del fine di tutta la realtà, conosce in profondità le cause ultime della realtà e coglie la finalizzazione delle realtà inferiori a quel fine che da se stesse non conoscerebbero, esattamente come fa l'architetto. Il sapiente coglie la gerarchia fra i fini delle diverse realtà e il loro orientamento all'unico fine dell'universo, come coglie che tale fine ultimo è un'intelligenza e che il fine dell'universo deve consistere in una verità. San Tommaso, quasi srotolando il manoscritto aristotelico, salda insieme i due sensi del termine "ordine": quello relativo al comando dato ai sottoposti (siano essi artigiani della materia o del pensiero) e quello relativo allo stato di connessione gerarchica di una parte della realtà con un'altra e della conseguente capacità di essa di rimandare alla causa prima. Attraverso questi rimandi aristotelici San Tommaso spiega che il fine e l'origine di tutto, oggetto della contemplazione del sapiente aristotelico, è il Dio svelato nella visione ebraico-cristiana: in quanto crea e dispone nell'ordine ogni singola realtà e il tutto, Dio è Sapienza.

San Tommaso sceglie di dirigersi ai "*Gentiles*", nel *thema* della sua opera, parlando della sapienza. Per quale motivo? E che cosa la sua scelta può suggerire al nostro tema? La sapienza è, anzitutto, un prodotto storico, cioè un segmento del processo di civilizzazione di un popolo e di una cultura e ne mantiene il ruolo di alta idealità; la sapienza è un sapere modellato dalla ricerca del senso e volto all'*ethos*; la sapienza è un atteggiamento individuale che ha come sede il "cuore" nel senso biblico (ma anche nella visione di molte culture antiche), cioè la totalità della persona, per cui la sapienza è una ricerca totalizzante per l'individuo. Ma c'è di più: la sapienza è il precipitato di una ricer-

¹⁸ Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. I, c. 1.

ca dall'alto profilo epistemico, dall'alta postazione noetica, che ha già lasciato più in basso altri tipi di sapere e altre forme di conoscenza. La sapienza, infine, mentre considera con rispetto e con pari dignità tutti gli interlocutori in dialogo – perché è una tradizione di pensiero “*contra*”, ossia “verso” le altre tradizioni – è tuttavia “ordinativa”, ossia gerarchizza le tradizioni sapienziali in ordine alla verità¹⁹.

La rilevanza missiologica della categoria della “sapienza” come territorio comune alle tradizioni che hanno costruito civiltà è decisiva; nel concetto di “sapienza”, infatti, sono contenuti e interagenti sia l'elemento razionale (benché, naturalmente, culturalmente connotato), sia il potenziale di universalità insito nella ricerca di verità, tipica delle tradizioni sapienziali, sia infine una tonalità espressamente religiosa. Pertanto, le “sapienze” – al plurale –, religiose e filosofiche, possono confrontarsi e dialogare tra loro sia sul piano del dibattito razionale, che su quello della sfida valoriale, grazie alla tendenziale universalità di entrambi gli ambiti²⁰. Prendere la sapienza come punto di partenza comune significa riconoscere, congiuntamente, sia il dato fattuale della diversità costitutiva delle civiltà, frutto dell'evoluzione storica e di un'elaborazione culturale già avvenuta, sia il presupposto, altrettanto fondato, della comparabilità e, dunque, della intrinseca trasversalità dei sistemi di riferimento valoriali e degli edifici teoretici delle civiltà stesse²¹. La categoria della “sapienza”,

¹⁹ Il sapiente, infatti, può essere il credente di qualsiasi fede che, contemplando la divinità, si avvicina al principio dell'universo, sia il destinatario della Sapienza veterotestamentaria, ossia l'ebreo che si inoltra al di là di una metafisica della creazione nel mistero dell'orientamento razionale e libero a Dio, sia, infine, in modo eminente, il destinatario della Sapienza incarnata, ossia il cristiano che accoglie non solo una verità, ma la Verità che era presso il Padre.

²⁰ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, c. II.

²¹ Cfr. la nota tesi di A. Mac Intyre, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano 1993.

infine, implica – proprio per la sua elevata postazione noetica – una ricerca del bene che connota il sapere come riflessione dalla valenza intrinsecamente etica.

La lezione dell'*Expositio super Iob ad litteram*

Un governo del caos?

Nel secondo testo proposto, l'*Expositio super Iob ad litteram*, protagonista è ancora la sapienza, che fa udire l'eco di una *inquisitio* sofferta che accompagna l'essere umano dagli albori: il senso profondo dell'agire etico, il senso "vero" di esso²². L'efficacia di un testo che attira immediatamente nel suo gorgo impetuoso riposa nella chiarezza quasi drammatica di un quesito che – all'origine pacato – manifesta presto la sua inquietante potenza: l'osservazione dell'esistenza di un "ordine certo" dei fenomeni cosmici, cioè la costante relazione tra causa ed effetto, condusse a postulare l'esistenza di un'intelligenza eminente, divina, responsabile di tale regolarità – denominabile "provvidenza" ("*providentia*" nel senso etimologico di "visione in anticipo") –, che consentiva di fondare la predittività dei fenomeni fisici; la libertà umana, però, poneva immediatamente serie difficoltà teoretiche e introduceva un elemento di contraddizione della certezza nell'esistenza di una mente divina all'origine dell'universo. Infatti, il corso degli eventi umanigenerati dalle azioni libere mostrava che nessuna regola sicura è riscontrabile nell'ambito morale; al contrario, le persone buone e le persone cattive ricevono indifferentemente sia beni che mali, senza alcuna logica finalistica o alcun rapporto causativo con le azioni compiute. Da tale osservazione scaturì la negazione della causalità intelligente di Dio sugli atti umani, come se essa non si potesse estendere a ciò che è libero e individualizzato, e indusse a sottrarre proprio l'universo umano

²² Cfr. Tommaso D'Aquino, *Expositio super Iob ad litteram*, prolog.

alla provvidenza e a porlo sotto l'influsso di una fatalità priva di intenzionalità, direzione o volontà (*"praeterintentionem"*), di una forza superiore, ma inintelligibile in quanto non finalistica e, in qualche modo, anche non giusta. Porre la vicenda umana sotto l'influsso inesorabile del fato – o delle sue varianti quali, ad esempio, i corpi celesti che influirebbero in modo determinante sulle creature umane – depotenziava l'impegno morale alla scelta del bene, giacché non vi conseguiva alcun effetto proporzionato, ma solo la casualità o la necessità. La mancanza di ordine, perciò, rischia di far cedere il cuore umano – l'espressione è di San Tommaso e sottolinea l'aspetto esistenziale del problema teoretico –, inducendolo a negare la provvidenza e, con essa, le stesse prerogative essenziali di Dio e il valore dell'impegno per una buona condotta. In questo interrogativo viene collocata da San Tommaso la sapienza della verità celata nel Libro di Giobbe per comprendere che Dio non vuole né causa il male e, tuttavia, lo permette. Dio ha voluto creare creature libere perché ciò costituisce una perfezione maggiore dell'universo, la cui possibilità di fallire è comunemente ricondotta da Dio al bene.

La sfida che il caos pone riguardo la conoscenza del bene e la motivazione ad agire minaccia anzitutto proprio la sapienza, che – come si ricorda – è ordinativa: per questa ragione è compito della teologia e finalità dell'azione missionaria – se si accoglie la lezione di San Tommaso – ri-articolare e ri-esprimere in ogni epoca il rapporto tra sapienza e ordine, tra etica e realtà, tra bene e natura.

L'“ordine” del mondo e l'“ordine” delle azioni umane

La creazione è capace di manifestare – è la verità del *thema* dell'*Expositio super Iob ad litteram* – un finalismo chiaramente riscontrabile e difficilmente negabile al fisico e allo scienziato, che conduce all'affermazione di una Mente all'origine del creato;

finalismo che è palesato dall'ordine²³; parimenti, l'agire umano, in quanto attuato da una creatura che porta la somiglianza di Dio nella razionalità e abitato dalla razionalità pratica di questa creatura, è capace di condurre all'affermazione di un Bene sommo quale origine e destino di tutto il reale; nell'agire morale buono si palesa la sequenza regolata dall'ordine e tendente finalisticamente alla pienezza, alla perfezione di ogni creatura, alla felicità e, per il credente, a Dio. Nel dialogo tra i saperi fondamentali all'essere umano, quali la Fisica, la Metafisica (nelle affermazioni che riguardano le realtà non empiricamente evidenti) e l'Etica, l'intelligibilità totale del reale – cui appartiene anche l'essere umano con modalità precipue, ovvero mediante l'agire intelligente e libero – emerge con una sua chiarezza e completezza. Se l'ordine della e nella realtà, riscontrato con i mezzi, gli strumenti e le avvertenze della fisica contemporanea, riporta al centro del dibattito l'ipotesi di Dio, è invece l'ordine palesato dal comportamento moralmente buono del credente a lumeggiare l'esistenza e l'intelligibilità dell'amore e della provvidenza divine come fine ultimo di tutto il creato. Vi è, dunque, una sorprendente potenza insita nella condotta buona del credente, che può testimoniare – nell'annuncio e nell'azione missionaria – la propria coerenza con le parole del Vangelo, dimostrando la praticabilità della vita buona come esemplificazione della verità performativa del Vangelo e contribuendo a mappare il mosaico argomentativo sul bene.

Conclusione

Una conclusione, necessariamente provvisoria, della presente riflessione tenta una focalizzazione su tre articolazioni fonda-

²³ Ricchissima è la recente letteratura riguardo la riedizione degli argomenti sul finalismo della realtà: R.G. Timossi, *L'illusione dell'ateismo. Perché la scienza non nega Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 2009; A. Flew, R.A. Varghese, *Dioesiste. Come l'ateo più famoso del mondo ha cambiato idea* (=La Bussola), Caltanissetta 2010.

mentali in cui l'annuncio e la missione dei nostri giorni possono giovare dell'insegnamento di San Tommaso, ponendosi nel solco della tradizione non senza, però, una formulazione storicamente inedita, che puntualizzi alcune specifiche.

In primo luogo e sulla linea delle indicazioni dell'“Epistemologia della disambiguazione”, credo sia quanto mai opportuno, nell'annuncio, porre l'accento sul carattere “performativo” del Vangelo, cioè sottolineare l'intrinseca capacità che esso possiede di realizzare quanto afferma²⁴: il Vangelo è “Sapienza di Dio” (cfr *Rm* 1,16; *1 Cor* 1,24), non una sapienza tra le altre; il Vangelo non è il frutto di una ricerca induttiva della mente umana, ma è il dono dall'alto (cfr *Gv* 3,3); il Vangelo non realizza una perfezione etica migliore delle altre – il bene perfetto dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele – ma la salvezza di tutto l'essere umano, non solo della sua dimensione morale. In altre parole, la “performatività” non è una specifica da sottolineare in sede missiologica, ma appartiene all'integrità dell'annuncio in sede missionaria.

In secondo luogo e sulla linea dell'insegnamento di Benedetto XVI, ritengo urgente che la missione renda esplicito a livello teoretico, pratico e persino linguistico – soprattutto attraverso una disambiguazione sistematica e chiara rispetto alla cultura del benessere, della *fitness* e dell'*empowerment* – un fatto di capitale importanza: l'annuncio di una salvezza è annuncio di un perdono, cioè presume l'antecedenza e la condizione esistenziale di un peccato. Al tempo stesso, l'annuncio del Vangelo parla di un'abilitazione e di un potenziamento, nella grazia, dell'agire umano²⁵. Benedetto XVI ha molto acutamente indicato quale è la

²⁴ Cfr. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, 30 novembre 2007, 2.

²⁵ Secondo la nota dottrina della *potentiaoboedientialis*, elaborata da San Tommaso, ossia della capacità intrinseca dell'essere umano di obbedire o dare ascolto alla chiamata alla soprannaturalità che Dio offre nel Sacrificio del Suo Figlio Unigenito; sul dibattito attuale si può vedere G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come*

via che porta la tecnologia a perdere di vista la morale: quando l'essere umano non riconosce alcuna antecedenza nell'essere e nella natura. L'annuncio missionario nasce con una storia alle spalle, che è la storia della salvezza, e chiama ad accogliere la potenza di Dio Che, nella grazia e nei sacramenti, abilita alle operazioni che assimilano a Lui.

In terzo luogo e sulla linea della teologia tommasiana, ritengo preziosa l'indicazione di non abbandonare mai non solo il parallelismo tra l'affermazione di una teleologia nel cosmo e l'affermazione dell'agire morale, ma anche la fondamentale intersezione delle due riflessioni nel concetto di "ordine" (riferibile ad una "razionalità"²⁶): sono proprio le azioni dei credenti a mostrare la comune provenienza della realtà da un Creatore Che è Sapienza e Amore e a introdurre in essa elementi di plausibilità e di senso, di credibilità e di praticabilità, di persuasività e di bellezza del messaggio cristiano.

Koncepcja misji w niektórych pismach św. Tomasza z Akwinu

Zagadnienie misyjności Kościoła wyznaczają dwa podstawowe faktory: kompleks zagadnień społeczno-kulturowych (tzw. ponowoczesność w odniesieniu do krajów Europy Zachodniej) oraz teologia misyjności i działalność misyjna w świecie. Autorka zestawia rozumienie i praktykę misyjności ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka.

Z kolei przechodząc do lektury *Summa contra gentiles* Tomasa z Akwinu, prof. Rossi podkreśla ruch od naśladowania Jezusa

struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario, Roma 2005, p. 180-183; inoltre il celebre testo di K. Rahner, *Uditori della Parola*, Roma 2000.

²⁶ Nella visione cattolica tradizionale il Cristianesimo è la "religione del Logos" e la morale è "ordorationis".

do Jego przepowiadania. Zmagając się z herezjami XIII wieku oraz z zagrożeniem islamu, ówczesni dominikanie kładli nacisk na studium oraz ewangelizację Europy. W swojej refleksji nad misyjnością św. Tomasz zwraca uwagę na kategorię mądrości, gdyż Ewangelia jest mądrością Bożą (*Sapientia di Dio*). Opierając się na Akwinacie, Autorka zwraca również uwagę na swoistą zgodność porządku świata z porządkiem ludzkiej działalności, gdyż wszystko znajduje swój początek i zwieńczenie w swoim Stwórcy.