

TRINITÀ E ANTROPOLOGIA. NOTE INTRODUTTIVE

di
PIERO CODA

This essay intends to respond to two questions. What is the significance for the mission of the church – in general, and specifically in Latin America – of a theological study of the relationship between the trinitarian doctrine and anthropology? What is the most effective and fruitful method for such a study that will favour positive results? The answer to the first question will be articulated in three points dealing with 1) how the advent of God-Trinity constitutes the horizon of truth of human history; 2) how this implies the invention and the functioning of the hermeneutical circle between theology and anthropology that today needs to express itself, faced with the urgent challenges of our time; 3) in the proposition of an adequate trinitarian ontology. The response to the second question expresses the importance of the inter- and trans-disciplinary context in reaching this goal, and at the same time of the existential epistemology that needs to qualify theological knowing.

Con questa riflessione[1] vorrei semplicemente cercare di rispondere a *due domande* preliminari al dialogo di condivisione e di ricerca spirituale e teologica che ci vede coinvolti. Sono domande che mi sono posto quando ho cominciato a pensare a questo seminario e alle quali ho cercato di offrire delle risposte che mi auguro possano risultare di qualche utilità. Le domande riguardano: in primo luogo, il *significato* che oggi può rivestire un approfondimento teologico del rapporto tra dottrina trinitaria e antropologia per la missione della Chiesa, in generale e in specifico nell'America Latina; in secondo luogo, il *metodo* più pertinente e proficuo per svolgere tale approfondimento e per acquisire dei risultati positivi e incisivi. Mi soffermerò di più sulla risposta alla prima domanda, accennando più rapidamente alla seconda: ma in entrambi i casi si tratta di spunti senza alcuna pretesa, diretti soltanto ad avviare il dialogo. Una terza domanda, in verità, mi sono anche fatto a proposito del tenore specifico del contributo che posso offrire, a partire dalla mia esperienza e dai miei studi, a questa ricerca, cui gratuitamente e con gratitudine sono stato invitato a partecipare: a questa domanda cercherò di rispondere nel secondo intervento previsto dal programma.

1. Il significato di una proposta

Partiamo dal *significato* del nostro tema. Innanzi tutto, penso che oramai si possa dare per acquisito un dato, e la letteratura teologica in proposito certo non manca: pensare alla Trinità in rapporto alla nostra esperienza e al nostro destino personale e collettivo di esseri umani, per i cristiani (ma non solo), non è un lusso o un *optional*, ma *qualcosa di costitutivo ed essenziale, qualcosa di determinante per l'evangelizzazione e per la visione e promozione della persona e della società, qualcosa di dinamico, innovativo, affascinante, coinvolgente e produttivo*. Benché questa intuizione – dobbiamo ammetterlo – sia ancora troppo elitaria e troppo poco popolare, troppo evocativa e troppo poco argomentata, troppo spirituale e troppo poco incarnata. Anche per questo penso sia importante soffermarci con attenzione per coglierne la decisiva portata, soprattutto oggi: perché solo così, dal prenderne sempre più e sempre meglio coscienza, si fa possibile illuminare e innervare realmente di questa intuizione il modo di vedere e di agire della comunità cristiana e di una cultura che nel Vangelo di Gesù trovi ispirazione ed energia. In questa prospettiva mi sembra fondamentale focalizzare la nostra attenzione su tre punti.

1.1. *L'avvento di Dio Trinità orizzonte di verità della storia dell'uomo*

Il primo è molto semplice, quasi ovvio nella luce della fede cristiana, ma è basilare e va sempre di nuovo richiamato e sempre più profondamente interio-

1) Intervento al Seminario promosso dal Consiglio Episcopale Latinoamericano *"En diálogo, por una Antropología Trinitaria para nuestros pueblos"*, 6-9 settembre 2013, Mariapolis Lía, O'Higgins (Buenos Aires, Argentina).

rizzato. Lo esprimerei così: l'*incontro con Dio è la vita dell'uomo*. Lo sottolineava con forza e nitore, agli albori del tempo cristiano, Ireneo di Lione: «la gloria di Dio è l'uomo che vive, la vita dell'uomo è la visione di Dio»[2]. L'essenziale, in questa pregnante formula e nella coscienza che essa propizia, è il fatto che, quando si parla di incontro con Dio, in ottica cristiana, si parla dell'incontro che ha in Dio il suo protagonista, anche se da questo protagonismo scaturisce immediatamente il coagonismo della creatura umana da Dio visitata e chiamata all'alleanza. Perché l'incontro con Dio è l'avvento di Dio nella vita dell'uomo, che proprio per questo incontro è creato e a questo avvento è destinato. Nel linguaggio giovanneo, è il reciproco "dimorare" (*menein*), in Gesù, di Dio nella creatura e della creatura in Dio. È questo ciò che è attestato nella storia della salvezza: l'*oikonomia* divina a favore dell'uomo di cui parlano i Padri della Chiesa.

Ora – e questo è altrettanto essenziale – tale *oikonomia* attestata nel suo evento fondatore, universalmente rammemorativo e universalmente prolettico, dal Nuovo Testamento si dispiega secondo un ritmo trinitario che è, per chi lo contempla con occhi semplici: trasparente, libero e liberante, invitante e aperto. L'*avvento di Dio avviene*, infatti, *escatologicamente nel Figlio suo fatto carne, Gesù il Cristo, e si fa e si comunica nel soffio dello Spirito Santo consegnato a tutti "senza misura"* (cf. *Gv* 3,34). Proprio così l'avvento di Dio chiama ciascuno personalmente con-vocando insieme i molti, tutti rendendoci insieme partecipi del dono comunicato. La Chiesa, *Ek-klesìa*, è il frutto in cammino di questa con-vocazione da Dio in Cristo mediante lo Spirito: così che essa è – secondo la descrizione della *Lumen gentium* – «il germe e l'inizio del Regno» (n. 5), «come un sacramento ossia il segno e lo strumento, in Cristo, dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1), «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*» (n. 4).

L'evento della salvezza in Gesù da cui nasce e di cui vive la Chiesa, in una parola, è l'avvento dell'autocomunicazione di Dio così com'Egli è, Trinità d'Amore, all'umanità. Ne consegue che *Dio Trinità, nel suo autocomunicarsi alla storia dell'uomo, è l'orizzonte o, meglio, il luogo escatologico, già dato "una volta per tutte" nella storia di Gesù, del senso dell'uomo, e cioè della sua verità e della sua vita*. La straordinaria avventura ed acquisizione del dogma trinitario e cristologico dei primi secoli della vicenda cristiana rispondono a questa esigenza ineludibile: esplicitare a livello dottrinale e successivamente garantire, a livello sacramentale e istituzionale (sino al Concilio di Trento e al Concilio Vaticano I), il quadro epistemico e ontologico entro il quale è chiaramente affermato e trasmesso il costitutivo orizzonte trinitario della fede cristiana. In ciò un ruolo decisivo gioca la *theo-loghia*, nel senso patristico della parola: la "visione di Dio", cioè, che viene contemplato e concettualizzato a partire dall'*oikonomia* trinitaria della salvezza. Il grande merito di Karl Rahner, nel XX secolo, è stato quello di ridestare la coscienza cristiana a questa verità e di ridestare l'impegno della teologia a rimodellarsi intorno a questo asse. Ciò, del resto, affonda le sue salde radici nel Nuovo Testamento (penso anche soltanto al prologo del quarto vangelo: che non per nulla, sino alla riforma liturgica del Vaticano II, era recitato in chiusura della celebrazione

2) Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20,5-7.

eucaristica) e, sul fondamento del dogma, conosce nel corso dei secoli successivi gli eccezionali approfondimenti speculativi e mistici che tutti ben conosciamo: da Agostino a Tommaso d'Aquino, da Bonaventura da Bagnoregio a Giovanni della Croce e Ignazio di Loyola, per rimanere solo in Occidente. Il risultato, positivo e imperdibile, ne sono *la definizione teologica e l'esperienza spirituale*, ricca e sostanziosa, *della inedita verità trinitaria dell'essere di Dio*.

Ma, grati per questo guadagno senza il quale non possiamo più né vivere né pensare da cristiani, non possiamo sottovalutarne un limite vistoso, o meglio un'apertura al futuro – che possiamo riconoscere come tale solo oggi: la trasformazione solo iniziale, anche se decisiva, del quadro epistemico, metafisico e concettuale derivato dall'eredità greca nel forgiare il linguaggio capace di veicolare questa realtà, col pericolo di sminuire la novità dirompente dell'avvento di Dio in Cristo, sia sotto il profilo della percezione ed espressione dell'immagine di Dio sia sotto il profilo della percezione e realizzazione dell'immagine dell'uomo. Di questo fatto costatiamo le conseguenze soprattutto oggi, quando, ad esempio, il linguaggio con cui s'esprime la fede facendo uso di questa concettualità è diventato spesso incompatibile con le categorie in cui si dice oggi la coscienza. È stato Klaus Hemmerle, in modo specifico e acuto, a richiamare l'attenzione su questo fatto e sull'impegno che ne deriva, invitando a riprendere con energia e coraggio l'impegno linguistico e concettuale derivante dall'accoglienza, nella coscienza umana, dell'avvento di Dio Trinità[3].

1.2. *La modernità e l'invenzione del circolo ermeneutico tra teo-logia e antropo-logia*

Di qui il secondo punto sul quale, di conseguenza, voglio soffermarmi un po' più a lungo. L'orizzonte e il luogo di senso che ci è comunicato dall'avvento di Dio in Cristo è *già dato "una volta per tutte" in Gesù*, certo, ma, al tempo stesso, è in incessante cammino verso la meta della sua consumazione. Anche questo fatto risponde a un ritmo trinitario. Poiché, se è vero che l'avvento di Dio è già accaduto escatologicamente, dietro di noi, in Gesù Cristo, è altrettanto vero che esso ha da dispiegarsi progressivamente nel tempo, e ciò per opera dell'azione incessante dello Spirito Santo, sino al suo consumarsi definitivo, davanti a noi, in "Dio tutto in tutti". Si tratta di "dare tempo", in vista della meta finale che sarà raggiunta nel Padre – per dirlo col linguaggio paolino –, alla realizzazione di «Cristo tutto in tutti» (*Col* 3,11), e cioè alla espansione dell'esistenza di Cristo dal Capo del Corpo a tutte le sue membra. Il che, appunto, accade nella storia per l'opera dello Spirito in sinergia con la libertà delle persone create: Egli infatti – come promette Gesù nei "detti del Paraclito" – «vi guiderà nella [e cioè dentro, attraverso la vita e la coscienza] verità tutta intera» (*Gv* 16,13).

3) Basti rinviare alle sue programmatiche *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996[2].

Non è questa un'acquisizione di poco conto. In ambito cristiano è solo, di fatto, con la concezione storica del dispiegarsi del significato e dell'efficacia della rivelazione nel pensiero di Gioachino da Fiore che essa si profila. E non è un caso che si tratti di una "conseguenza", per il geniale Abate calabrese di "spirito profetico dotato" – come lo presenta Dante Alighieri nella sua *Divina commedia* –, della rivelazione di un Dio che è Trinità. Per questo è forse utile spendere una parola su questo snodo. In realtà, l'interpretazione teologica di Gioachino, lungi dal preconizzare un'età dello Spirito Santo dopo e al di là di Gesù Cristo, mostra piuttosto con particolare eloquenza ed efficacia che l'evento cristologico si storicizza nella vicenda dell'uomo, secondo la sua intrinseca natura escatologica, grazie appunto all'opera dello Spirito. In tal modo, diventa perspicua – forse per la prima volta, in forma teologicamente pertinente, ma embrionale e perciò acerba e contrastata, nella storia della coscienza cristiana – la necessità di veder e voler anticipata realmente e tangibilmente tra gli uomini, nel tempo dopo Cristo e in obbedienza agli impulsi dello Spirito, la realizzazione progrediente, anche se sempre tentativa e provvisoria, di ciò che, in Cristo, è stato dischiuso agli uomini come la vita vera che vince ogni forma di morte: quella vita che, in Cristo Gesù e per il soffio dello Spirito, ha già il sapore di ciò che è eterno. Il che non solo è coerente con il mistero della Trinità nel suo squadernarsi *pro nobis* nella storia, per introdurre concretamente l'umanità e il cosmo nella verità del suo abisso di luce e per donare al mondo semi efficaci di libertà, giustizia, fraternità e pace; ma anche è conforme a quella strategia trinitaria di gratuito e perseverante incontro di Dio con l'uomo che ha il suo culmine nell'incarnazione e nella pasqua di Gesù e che, per lo Spirito, si estende e si espande, lungo i secoli, sino alla sua finale consumazione. Non ha pregato Gesù perché la volontà del Padre sia fatta «come in Cielo così in terra?». Di qui – lo ha fatto notare e lo ha argomentato Joseph Ratzinger nel suo *San Bonaventura. La teologia della storia*[4] – la valorizzazione dell'intuizione gioachimita nel pensiero del Dottore francescano, che, com'egli stesso illustra nell'*Itinerarium mentis in Deum*, aveva di fronte agli occhi l'*exemplum* e la *regula vitae* di San Francesco d'Assisi. Secondo Bonaventura, San Francesco è colui che, per opera della divina Provvidenza che regge e orienta lo snodarsi della storia della salvezza, viene proposto a "tutti gli uomini" , nella sua situazione esistenziale di con-crocifisso con Cristo sul monte de La Verna, come *exemplum perfectae contemplationis*: e cioè – egli spiega – del *transitus* e dell'*excessus mentis in Deum, in sinu Patris*, per contemplare e vivere, da questo luogo, la creazione trasfigurata nella luce trinitaria della fraternità e sororità universale[5]. Di qui anche – è sempre il teologo Ratzinger a richiamarlo – la spinta che, tra luci ed ombre, ha innervato, nel nostro tempo, tentativi di revisione pratica e storicizzazione sociale del messaggio cristiano come, in America Latina, la teologia della liberazione.

È in ogni caso nel contesto del luogo ecclesiale dell'autocomunicazione di Dio Trinità che nasce quella coscienza storica che si svilupperà – alla fine dimen-

4) J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it. Nardini Editore, Firenze 1991.

5) Cf. il mio *Se l'uno è anche il suo altro*, in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 9-96, in particolare pp. 52-60.

ticando la sua origine e smarrendo la direzione del suo destino – lungo i secoli della modernità. Sino ad Hegel, ad esempio, nella sua superba *Fenomenologia dello Spirito*, con tutti i distinguo che è pur necessario fare, la coscienza storica si articola e giunge al suo compimento grazie a una pre-comprensione d'impronta trinitaria, benché (ripeto) categorizzata in modo ambiguo e riduttivo. Ma già prima, e soprattutto dopo, le due strade, quella della coscienza cristiana e quella della coscienza moderna, sembrano percorrere itinerari non solo diversi ma opposti e inconciliabili. Così che la via di Dio incontro all'uomo, attestata dalla Chiesa, e quella dell'uomo alla ricerca di se stesso, propria della modernità, finiscono con l'ignorarsi.

Bisogna arrivare al Vaticano II, peraltro provvidenzialmente a lungo preparato e non solo nei decenni che lo precedono, per intuire che *un incontro è possibile, anzi auspicabile*, pur essendo necessaria – come sempre – un'opera di attento e rigoroso discernimento. E che ciò è propiziato, in ambito cristiano, da una rimessa a giorno di quell'orizzonte trinitario della salvezza che permette due cose in uno: valorizzare i guadagni raggiunti dalla coscienza storica nella modernità e recuperare e rilanciare *expressis verbis* il cammino storico dell'incontro di Dio Trinità con l'uomo nella logica, appunto, di quell'umanizzazione integrale che, per Gesù e nel suo Spirito, si alimenta dal "vedere" Dio e dal "dimorare" in Lui.

Richiamo soltanto, in proposito, due testi ben noti del Vaticano II. Il primo è quello di *Gaudium et spes* 44 che, affermata la *mutua relatio* tra Chiesa e società al n. 40, sottolinea:

> «come è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si rivela più pienamente la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa».

Questa chiara e sincera valorizzazione delle conquiste della coscienza umana nel suo dispiegarsi storico va raccordata alla lettura pneumatologica della storia umana che scaturisce dall'evento cristologico e che costituisce la *toile de fond* della *Gaudium et spes*.

Così come, d'altra parte, è pneumatologica l'interpretazione del "progredire" della Tradizione, sotto la continua assistenza dello Spirito Santo, che è insegnata dalla *Dei Verbum* al n. 8, dove, con accurata scelta terminologica, si parla di *perceptio* delle cose e delle parole trasmesse che deriva dalla contemplazione e dallo studio dei credenti ma anche «*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*», oltre che dalla predicazione di coloro che sono investiti dalla successione apostolica. Un testo che intende chiaramente sottolineare che il tendere della Chiesa verso la verità tutta intera si esprime certo in un profilo dottrinale, ma ancor prima e in ogni caso anche insieme e dopo, in una vitale esperienza dell'agire di Dio nell'esistenza umana.

I due testi, quello di *GS* 44 e quello di *DV* 8, nel magistero conciliare non sono correlati. Ma non è difficile intuire il loro comune orizzonte in una concezio-

ne della verità antropologica, e in definitiva cristica, che fa spazio alla sua intrinseca dimensione pneumatologica, e in definitiva trinitaria. È in questo orizzonte, in particolare, che si possono tracciare le vie di un rinnovato incontro tra coscienza moderna e coscienza cristiana. Ma non solo questo: perché, a ben vedere, proprio in questo orizzonte tali vie possono essere individuate e percorse con pertinenza a partire dalla evidenza di un principio basico della teo-logia e insieme, indissolubilmente, dell'antropo-logia che questo incontro propizia come appropriazione consapevole e riflessa del significato originario dell'avvento di Dio in Gesù: *il principio della circolarità ermeneutica tra teo-logia e antro-pologia e, in concreto, tra Dio Trinità e l'essere/destino dell'umanità*.

Esprimerei tale principio in questi termini: *per parlare con pertinenza e sensatezza (per quanto ci riguarda) di Dio Trinità, bisogna guardare alla relazione, in via di maturazione sino alla sua riuscita per dono, tra le creature umane in Gesù, e cioè alla comunione; ma anche, al rovescio, per promuovere con pertinenza e responsabilità tale relazione, in via di maturazione sino alla sua riuscita per dono, tra le creature umane in Gesù, e cioè nella comunione, bisogna guardare a Dio Trinità*. È così che trova adeguata esecuzione, nell'oggi della coscienza cristiana, il principio che Ireneo di Lione – come abbiamo ricordato – deriva dall'accoglienza dell'avvento di Dio nella vita dell'uomo. Non penso sia un caso che il cuore dell'antropologia cristiana proposta dal Vaticano II – come amava ribadire Giovanni Paolo II – sia così formulato al n. 24 della *Gaudium et spes*:

> «il Signore Gesù quando prega il Padre perché "tutti siano una cosa sola […] come anche noi siamo una cosa sola" (*Gv* 17,21-22), proponendo orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, che è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi se non attraverso il dono sincero di sé» (cf. *Lc* 17,33).

Di qui, in particolare, come si è giustamente notato da parte di E. Chiavacci[6], l'intuizione del valore teo-logico – e addirittura trinitario – della relazione sociale come intrinseca all'esplicarsi dell'identità personale, quale progressivamente è stato messo in luce dalla dottrina sociale della Chiesa.

1.3. *Il compito di una ontologia trinitaria nella sfida dell'oggi*

Con ciò, in verità, risulta già abbozzato il compito che la teologia è chiamata a espletare su questo fronte a servizio della missione della Chiesa oggi, nel solco tracciato dal Vaticano II: è il terzo punto sul quale – più brevemente – mi soffermo in questa riflessione. Si tratta di dischiudere, alla luce del principio testè formulato, e cioè grazie al circolo virtuoso tra teologia e antropologia (nel denso significa-

6) Cf. E. Chiavacci, *La teologia della Gaudium et spes*, in, *Il Concilio venti anni dopo, 3. Il rapporto chiesa-mondo*, a cura di N. Galantino, AVE, Roma 1986, pp. 13-40.

to cristologico e pneumatologico che la coscienza cristiana ha via via maturato), un'ontologia del Divino e dell'umano, nella loro libera e gratuita relazione, che accolga ed esprima al meglio, in un pensiero sempre aperto e sempre nuovo e in una prassi giusta e solidale, il ritmo trinitario dell'avvento di Dio nella storia dell'uomo. Ontologia trinitaria[7], ontologia della comunione, ontologia relazionale sono alcuni dei nomi dati a quest'impegno, che ormai conosce dei sostanziosi contributi: da quello di G. Greshake[8] a quello più recente di G. Zarazaga[9].

Esso implica guardare e giudicare con occhio lucido, perché immerso in Dio e perciò trasfigurato di amore per l'uomo, la situazione esistenziale e sociale del nostro tempo, per discernere e intraprendere in essa, in obbedienza a Gesù e in docilità al soffio dello Spirito, le vie della missione della Chiesa. In questa prospettiva, bastino una parola sulla situazione antropologica del nostro tempo e un'altra sulla missione fondamentale, in essa, della Chiesa di Gesù.

Forse, *la cifra simbolica che più si avvicina a cogliere la frontiera di crescita risolutiva del nostro tempo è quella della comunicazione, come dinamica, e della rete, come principio strutturante*: a livello economico, sociale, culturale, mediatico, politico, ecc. Con tutto ciò che di positivo e umanizzante – secondo le parole della *Gaudium et spes*: per la promozione della personalizzazione, della socializzazione e della trasformazione del mondo –, ne può derivare. Ma, al tempo stesso, con tutto ciò che di tragicamente disumanizzante ne può invece sortire quando l'esperienza della comunicazione e l'esercizio della rete obbediscono a criteri e finalità che non mettono al centro la persona umana, ogni persona umana, tutta la persona umana nel contesto vitale, giusto e solidale, delle relazioni in cui si esprime. Tre, in estrema sintesi, mi sembrano *le tentazioni e i peccati sociali più gravi e pervasivi* da cui è sfigurata la società della comunicazione e della rete oggi: *l'esclusione dei poveri, la riduzione dell'uomo alla tecnica, l'insignificanza di Dio*.

L'esclusione di una folla innumerevole, di proporzioni addirittura scandalose, di poveri e nuovi poveri attesta che i meccanismi della comunicazione e della rete (in termini di beni economici, culturali, relazionali) non sono animati, orientati e guidati dal principio della verità e della giustizia.

Il pericolo dell'asservimento dell'uomo alla tecnica si palesa nella sottile ma sempre più incidente esperienza che fa dei prodotti della tecnica non già una protesi a servizio dell'umanità dell'uomo, ma riduce insensibilmente e però programmaticamente l'uomo a una semplice e provvisoria protesi dello sviluppo autonomo della tecnica.

L'insignificanza di Dio – del Dio vivo e vero che viene incontro all'uomo nella storia – è, allo stesso tempo, il tacito presupposto e la fattuale conseguenza di questi due macroscopici fenomeni epocali che coinvolgono ormai la globalità della famiglia umana, pur provocando quelle cruente crisi di rigetto che interessano soprattutto le aree di scontro tra le diverse identità culturali, nazionali e religiose.

7) Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 20122, pp. 511-588, con bibliografia.
8) G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997; tr. it., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000.
9) G. J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario. Homenaje a Karl Rahner 1904-2004*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.

Il segno più tangibile di questa insignificanza è, da un lato, l'emarginazione di fasce sempre più numerose e sempre più socialmente e antropologicamente impoverite di persone dal processo globale in atto a livello economico e tecnocratico, e, dall'altro, il tasso crescente d'infelicità e di crisi del senso della vita che, paradossalmente, interessa fasce crescenti di persone, soprattutto giovani, nelle società che in termini economici e di standard tecnologici di qualità della vita vogliono accreditarsi come le più avanzate.

È vero che rimane desto e, in alcuni momenti e in alcuni contesti sembra anche crescere ed esprimersi in forma culturalmente attrezzata, l'atteggiamento della protesta, della critica costruttiva, della ricerca sincera e quasi vergine di una sorgente spirituale, dell'impegno al cambiamento del paradigma dominante a livello economico, politico, culturale. È il segno della maturazione della coscienza umana in rapporto alla nuova frontiera resa disponibile dallo sviluppo sociale e tecnologico che il nostro tempo sperimenta: tanto che, qua e là, negli ambiti più diversi, si comincia a parlare della necessità di un "nuovo slancio umanistico". Ma per lo più sembrano mancare, da un lato, *il respiro dei grandi orizzonti e delle visioni* (le ideologie sono crollate e non sono state sostituite), e, dall'altro, *la perizia pedagogica nell'individuare e nel praticare quei piccoli passi nella formazione delle coscienze e nell'introduzione delle pratiche scientifiche e tecniche che siano realmente capaci di dare concretezza e futuro a una progettualità positiva e incidente*.

È in questa situazione che s'inserisce la missione della Chiesa, nella logica sociale, direi, di quelle "minoranze creative" (J. Ratzinger) che, animate dallo spirito di una grande visione, sanno gettare nella pasta della storia il lievito e il sale di una reale trasformazione. Con la differenza importante, nel caso della comunità cristiana, di sapersi con umiltà, povertà e spirito di servizio, abitata e spinta alla missione evangelizzatrice e a un nuovo slancio culturale e sociale dall'avvento stesso di Dio nella carne dell'uomo. Un segnale di questo spirito e di questo stile è percepibile nel discorso tenuto da Papa Francesco a Rio de Janeiro, il 28 luglio 2013, nell'incontro con i Vescovi responsabili del CELAM, che ha inteso esprimere e rilanciare in concretezza pastorale il messaggio della Conferenza di Aparecida. Ne sottolineerei tre direttrici significative[10].

a) In primo luogo, il richiamo allo "sguardo del discepolo" come impegno a realizzare un'ermeneutica d'interpretazione evangelica della situazione socio-culturale del nostro tempo e della missione della Chiesa non "da fuori", ma "da dentro" del messaggio evangelico e della comunità cristiana: per sventare il pericolo della ideologizzazione e del riduzionismo, in qualunque forma esso si presenti, e per poter discernere invece con pertinenza e incisività "il cammino che Dio vuole per questo 'oggi'", senza sterili ripiegamenti sul passato e senza utopiche fughe in avanti.

b) In secondo luogo, l'invito al *rinnovamento* della vita della Chiesa come un "entrare in processo" del Popolo di Dio nel suo insieme, nell'ottica di una "con-

10) Mi pare che tali direttrici ritornino e siano ulteriormente argomentate nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco (24 novembre 2013). Mi permetto rinviare in proposito al mio intervento in occasione dell'assemblea delle Pontificie accademie, 28 gennaio 2014 (in corso di pubblicazione in «PATH»).

versione pastorale" che sia effettivamente incisiva perché interpellante in prima istanza gli atteggiamenti e la forma dell'esistenza ecclesiale, e insieme a un "discernimento pastorale" che sia effettivamente coinvolgente tutte le componenti del Popolo di Dio rintuzzando così il pericolo di un ritornante clericalismo, e infine di una ricerca aperta e non pregiudicata di risposte apprezzabili e praticabili alle domande esistenziali soprattutto dei giovani.

c) In terzo luogo, il richiamo, nell'esercizio del dialogo con le istanze della società, alle due categorie pastorali che riproducono "le modalità con cui Dio si è rivelato nella storia": *la vicinanza e l'incontro*, perché "la vicinanza acquisisce forme di dialogo e crea una cultura dell'incontro", innescando quella "rivoluzione della tenerezza" che connota, direi, l'esperienza antropologica nel segno dell'avvento di Dio all'uomo nella carne di Cristo.

Ebbene, queste indicazioni pastorali, suggerite dalla scelta della "missione paradigmatica" fatta ad Aparecida, s'impegnano a esprimere la vitalità storica del principio trinitario della circolarità tra Dio e l'uomo, in Cristo, che è il frutto maturo propiziato nella coscienza cristiana dal Vaticano II. Suggerendo, anzi, mostrando così in atto la *reciproca appartenenza* (la *pericoresi*, direi) *di spiritualità, pastorale, cultura e impegno sociale nella missione della Chiesa*. Con ciò si dà anche testimonianza del *peculiare e originale apporto che la Chiesa del Latino-America, nella sua prassi pastorale e nella sua teologia, sta offrendo e ancor più, penso e mi auguro, offrirà in futuro* a tutta la Chiesa nell'ottica dell'incarnazione del messaggio del Concilio Vaticano II: sia sotto il profilo della *questione sociale* nel decisivo orizzonte antropologico in cui va posta, sia sotto il profilo della *strategia pedagogico-pastorale* che è necessario immaginare e implementare per maturare in questa prospettiva le coscienze.

Sul livello del magistero della Chiesa universale, mi pare che vi siano soprattutto due testi, negli ultimi anni, che vanno presi in considerazione, anche perché troppo presto sono stati di fatto quasi archiviati, in quanto offrono significative e argomentate tracce di cammino in questa direzione. Si tratta della *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo II e della *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Nella prima, un punto focale è senz'altro quello della "spiritualità della comunione" che viene individuata e proposta, in una luce esplicitamente trinitaria, in alcune delle sue dinamiche peculiari, come principio di rinnovamento ecclesiale, pastorale e sociale. Nella seconda, ancor di più, per certi versi, il principio trinitario è offerto alla cultura, e cioè insieme alla prassi e alla ricerca scientifica, come la chiave d'illuminazione antropologica di quel "nuovo slancio del pensiero" che è assolutamente e con urgenza richiesto per la riforma del paradigma economico e politico dominante nella società della comunicazione. In questa grande impresa – sottolinea la *Caritas in veritate* – è senz'altro interpellata la teologia.

2. Il Metodo della sua esecuzione

È venuto così il momento di dire qualcosa, in questo contesto, in risposta alla domanda circa il *metodo* da seguire per formulare il contributo che la teologia è chiamata a offrire alla missione della Chiesa. Si tratta, in particolare, di mettere a fuoco le prospettive e le risorse che si aprono dalla frequentazione dello spazio

disegnato dal principio trinitario di cui abbiamo detto: e cioè di assumerlo ed esercitarlo, tale principio, come *espressione consapevole e riflessa del luogo spirituale comunitario e della prassi pastorale e sociale propiziati dall'avvento di Dio Trinità all'uomo in Gesù*. Mi limito a enunciare due punti.

2.1. *La teo-logia nel contesto dell'inter- e trans-disciplinarietà*

Il primo concerne l'*epistemologia scientifica* che è necessario mettere in atto per realizzare senza cortocircuiti il contributo teologico che ci è chiesto. È senz'altro vero e determinante, in proposito, che è necessario recuperare quello "sguardo del discepolo", di cui parla papa Francesco: per realizzare così un'ermeneutica "da dentro" e non "da fuori" dell'evento cristico. Ma ciò non basta. Dal punto di vista epistemologico, e proprio in virtù del principio trinitario della circolarità tra teologia e antropologia, è necessario un sano, rigoroso ed equilibrato *recupero dell'inter-disciplinarietà* o meglio ancora, e più in profondità, della *trans-disciplinarietà dei saperi*.

La teologia – lo sappiamo – definisce l'esercizio dell'intelligenza a partire dall'esperienza e dalla prassi della fede quale corrispondenza libera e ragionevole, storicamente situata e comunitariamente esercitata, all'avvento di Dio che si fa escatologicamente presente alla storia in Gesù. Di qui i due compiti di cui è chiamata a farsi carico: a) esibire l'affidabilità responsabile dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che ad esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede; b) esprimere la rilevanza di tale significato nell'intelligenza dell'esistenza umana secondo le sue molteplici dimensioni. Nell'un caso come nell'altro è evidente che l'esercizio della teologia si può dare soltanto *in correlazione con le diverse forme del sapere*. Sia perché la giustificazione dell'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato di verità presuppone la molteplice pre-comprensione dell'uomo e del mondo offerta dai diversi saperi; sia perché l'articolazione della rilevanza oggettiva di tale significato implica ed esige non solo l'autonomo apporto di essi secondo le loro specifiche competenze e i loro specifici oggetti, ma anche, e contemporaneamente, la determinazione dell'apporto peculiare che la teologia è chiamata ad offrire.

In questo contesto, risulta oggi determinante la messa a fuoco del principio dell'inter-disciplinarietà: non tanto

> «nella sua forma "debole" di semplice multidisciplinarietà, come approccio "orizzontale" che favorisce una migliore comprensione o rappresentazione di un oggetto il cui studio completo sfugge alla presa di un singolo metodo disciplinare [quanto piuttosto] nella sua forma "forte" di metadisciplinarietà o anche di transdisciplinarietà, come indagine della dipendenza "verticale" che metodi ed oggetti di una determinata disciplina possono avere quando letti e compresi alla luce di saperi più generali e fondanti, dai quali possono anche implicitamente

assumere, secondo modalità più o meno consapevoli, princìpi, asserti o modelli»[11].

In ragione del suo statuto epistemico, in particolare, la teologia è chiamata a contribuire all'istituzione di quello *spazio sapienziale* in cui i diversi saperi, ciascuno nell'esercizio del proprio metodo e nell'indagine intorno al proprio oggetto, possano contribuire a promuovere i sentieri molteplici della promozione della verità dell'uomo in Gesù. Che cosa significa, infatti, dal punto di vista della teologia, che Dio si dice all'uomo in Gesù? Almeno tre cose: a) innanzi tutto, che l'uomo (e in lui il cosmo) è linguaggio per sé capace e come tale chiamato a esprimere Dio; b) in secondo luogo, che la capacità originaria che l'uomo (e il cosmo in lui) è di esprimere Dio si attua quando l'uomo ri-conosce tale chiamata e vi corrisponde secondo la via e la forma propostegli in Gesù; c) in terzo luogo, che proprio in questo modo, in quanto cioè l'uomo si riconosce e si fa espressione di Dio in Gesù, Dio è riconosciuto come Dio e l'uomo è riconosciuto/realizzato come uomo in relazione a Dio.

A ben vedere, le due verità fondamentali che specificano la fede cristiana non fanno che affermare e articolare questi fondamentali contenuti. La prima – la verità secondo cui Gesù è vero Dio e vero uomo, "consostanziale" a Dio nella divinità e "consostanziale" agli uomini nell'umanità – afferma che Gesù è vera e piena espressione dell'uomo in quanto è al tempo stesso vera e piena espressione di Dio. La seconda – la verità secondo cui Gesù è il Figlio/*Lógos* di Dio che è Padre e come tale è la seconda persona della Trinità – afferma che Gesù è espressione di Dio (divina e umana insieme, distintamente) in quanto è il Figlio/*Lógos* del Padre fatto carne. Pertanto, *le due verità centrali della fede cristiana – l'incarnazione e la Trinità – disegnano i presupposti e l'orizzonte entro i quali si esplica nella luce dell'evento cristologico il significato del rapporto tra Dio e l'uomo e, di conseguenza, il significato del sapere di/su Dio in rapporto ai saperi di/sull'uomo*. Scriveva il pensatore russo Vladimir Solov'ëv: «la teologia è la scienza divina, ma il Dio dei cristiani si è unito all'umanità con un'unione indissolubile. La teologia del Dio-Uomo non può essere separata dalla filosofia e dalla scienza degli uomini»[12]. Ne derivano due conseguenze per impostare in modo corretto e fecondo il rapporto tra la teologia e gli altri saperi.

a) La prima discende dal fatto che tra Dio e l'uomo, in Gesù, non vi è né "confusione" né "separazione". Dio e l'uomo – come dice la relazione tra Gesù e il Padre nello Spirito Santo – sono tanto più uno quanto più sono distinti, e viceversa. In generale, il paradigma di unità come *koinonía dei distinti* che si sprigiona dalla fede cristiana è il paradigma che vede unità e distinzione quali realtà co-originarie, direttamente proporzionali e reciprocamente correlate. Ciò è di vitale importanza per affermare l'autonomia dei diversi saperi dell'uomo e insieme il loro intrinseco e correlativo riferimento al destino ultimo dell'uomo in Dio.

11) G. Tanzella-Nitti, *Unità del sapere*, cit., p. 1411; cf. S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia. Rivista su i fondamenti e la correlazione dei saperi» , I (0/08), pp. 61-70.
12) V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale*, tr. it., La Casa di Matriona, Milano 1989, p. 230.

b) La seconda conseguenza discende dal significato integrale che va riconosciuto all'affermazione secondo cui è *in Gesù* che Dio si dice. Questa affermazione di fede, infatti, significa senz'altro che è *singolarmente* in lui, in Gesù, che Dio dice se stesso nell'uomo; ma significa al tempo stesso che *tutti gli uomini e in definitiva tutto il cosmo* sono liberamente chiamati, in Gesù, a farsi in pienezza e verità ciò che sono destinati a essere per creazione: espressione (creata) di Dio. Dunque, il dirsi di Dio in Gesù è intenzionalmente *panumano* e *pancosmico* in quanto indirizzato a tutti gli uomini e all'intero cosmo. In ciò si fonda la pertinenza dell'apporto che la teologia è chiamata a offrire a ogni sapere: nel rispetto della sua autonomia e nella valorizzazione del suo specifico contributo.

La teologia dunque, per il suo stesso statuto, è chiamata a pensare la verità e le condizioni di realizzazione di questa *communicatio idiomatum* (comunicazione delle proprietà e dei linguaggi) tra Dio e l'uomo in Gesù. Essa, in particolare, delinea a partire da sé i due ambiti del sapere che le sono propri.

a) Il primo è quello del *parlare di Dio a partire da Gesù*. In questo senso, l'oggetto della teologia è Dio che si rivela in Gesù: un oggetto che – come ha sempre affermato la grande tradizione teologica della Chiesa (da Tommaso d'Aquino a Karl Barth) – è in verità Soggetto: perché *è Dio che dice se stesso in Gesù*. La teologia ha il compito di accogliere questa parola e di esprimerla nelle parole dell'uomo. In questo modo essa, per vocazione, tiene aperto e s'inoltra nello spazio della relazione che dall'uomo rimanda a Dio perché, prima e originariamente, da Dio apre e guarda all'uomo. Non solo. La teologia, in Gesù, è chiamata a determinare *la forma della relazione* tra Dio e l'uomo come relazione gratuita e libera di creazione destinata a compiersi nella relazione trinitaria della figliolanza: l'uomo e il cosmo sono creati per mezzo di Gesù, in vista di lui e perciò in lui sussistono (cf. *Col* 1,16-17).

Di più ancora. Su questa stessa via, la teologia può e deve parlare di Dio *in se stesso*, consapevole a un tempo dell'umanità del proprio parlare ma, in virtù della vera umanità di Gesù, della consistenza e del significato di tale parlare di Dio a partire dall'uomo-Gesù che è il Figlio/*Lógos* di Dio fatto carne. La *summa* del suo parlare di Dio in Dio, a partire da Gesù, è la verità della Trinità, e cioè dell'esser uno e trino di Dio in quanto *agápe* (cf. *1Gv* 4,8.16). Questa verità, concernendo l'essere di Dio, costituisce l'orizzonte di verità – sempre di nuovo da illuminare e approfondire – dell'intera realtà in cui l'uomo (vertice e sintesi del creato visibile) è creato «a immagine e somiglianza» di Dio (cf. *Gen* 1,26).

b) Il secondo ambito è quello del *parlare dell'uomo (e in lui del cosmo) a partire da Gesù come parola incarnata di Dio*. Non si tratta, dunque, di parlare delle molteplici espressioni dell'uomo (nel suo essere personale e sociale) e del cosmo in sé, e cioè nella consistenza propria e specifica delle loro dimensioni: ciò è compito specifico e autonomo delle diverse forme del sapere umano. Si tratta piuttosto di parlare dell'uomo (e del cosmo) *dal punto di vista della sua relazione con Dio in Gesù*: nella triplice prospettiva della protologia (relazione *da* Dio), dell'escatologia (relazione *a* Dio) e dell'ontologia (relazione *in* Dio). È soprattutto in questo secondo ambito che s'intrecciano i rapporti tra la teologia e le diverse forme del sapere umano secondo modalità che vanno debitamente determinate e descritte per evitare gli opposti scogli della "confusione" e della "separazione".

Faccio un esempio per esprimere questo assunto, un esempio che mi pare significativo e attuale e che coinvolge, nel rapporto con la teologia, non solo la filosofia, ma anche le scienze umane e sociali. Oggi, un approccio e una categoria che hanno guadagnato attenzione, in filosofia e antropologia come nelle scienze umane e sociali, è quello della *reciprocità*, con tutta la sequela di pertinenti questioni che ciò solleva. Ora, la reciprocità è senz'altro una categoria trinitaria, bastando pensare al comandamento nuovo di Gesù come lo formula il quarto vangelo: «amatevi gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13,34). Hans Urs von Balthasar ha sottolineato, in proposito, che l'orizzonte ontologico ultimo di questo comandamento è l'*agápe* del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre nella comunione dello Spirito Santo. Si potrebbe da ciò arguire che la teologia della Trinità abbia avuto qualcosa d'importante da dire a riguardo della reciprocità. Ma bisogna subito rispondere: sì e no. Perché, di fatto, paradossalmente, la teologia trinitaria classica, in fin dei conti, quasi non conosce, formalmente, l'uso della categoria della reciprocità. L'orizzonte ontologico entro il quale essa è stata forgiata, infatti, è informato ampiamente da una visione più gerarchica e piramidale che trinitaria e comunionale dell'essere e della persona. Così, in effetti, era interpretata in passato la società, così l'antropologia, così la cosmologia. Ma oggi, in un orizzonte di senso rinnovato, quello della comunicazione, l'emergere dell'esperienza della reciprocità a livello antropologico e sociale, a tutti i suoi distinti livelli di espressione, può dare un impulso alla lettura in questa chiave del volto del Dio trinitario e dell'evento della "trinitizzazione" che è propiziato da Gesù. Così come, a sua volta, una rinnovata e più profonda comprensione della Trinità in chiave di reciprocità può gettare luce, discretamente ma decisivamente, sull'antropologia e sulle scienze sociali. Ecco, dunque, un esempio della fecondità di un esercizio rigoroso dell'inter-disciplinarietà in un pertinente spazio trans-disciplinare.

2.2. *La teo-logia nel contesto di un'epistemologia esistenziale*

Un secondo punto, altrettanto essenziale, ma sul quale non posso spendere che una parola, concerne – lo dico con una formula coniata da Jacques Maritain – l'epistemologia esistenziale che per sé sempre è necessaria al lavoro teologico, tanto più quando esso ha a che fare con l'attivazione del principio trinitario. Il fatto è che, per "entrare" anche intellettualmente in una dinamica trinitaria, occorre tematizzare e praticare, con consapevolezza critica ma insieme con verginale ingenuità evangelica, il luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio Trinità che Gesù annuncia e di cui ci rende partecipi nel suo Spirito.

Che cosa intendo per "luogo" dell'esperienza e dell'intelligenza di Dio Trinità? Intendo certo – come insegna la teologia trinitaria del XX secolo – che siamo chiamati a guardare a Dio nella carne di Cristo e, in fin dei conti, nella carne di Lui crocifisso e risorto irradiante lo Spirito. Ma la carne, lo insegna la fenomenologia, è il luogo della relazione *tra* le creature. E dunque rimanda alla relazione interpersonale e incarnata quale luogo che, essendo definitivamente abitato dal Figlio nello Spirito (cf. *Mt* 18,20: «dove sono due o più riuniti nel mio nome, sono io in mezzo ad essi»), offre l'accesso alla vita e all'intelligenza del *Deus Trinitas* nella

ferialità del nostro cammino di esseri umani tra gli esseri umani. Non sono queste la grazia e la responsabilità che sono trasmesse nella carne eucaristica di Gesù, *culmen et fons* della sequela cristiana? Non è da qui che possono nascere i *logoi pneumatikòi*, i pensieri e le parole grondanti Spirito e per questo capaci di reale comunicazione, di cui parla San Paolo?

Il discorso di Paolo è stringente. Come solo lo spirito dell'uomo – argomenta – può conoscere che cosa veramente passa nel suo cuore e nella sua mente, così solo lo Spirito di Dio "può scrutare le profondità di Dio". Dio dimora infatti segregato irrimediabilmente nella "nube della non conoscenza" per chi è altro da Lui. A meno che Egli – e in ciò sta l'inaudito del *lógos* di Gesù, anzi del *Lógos* fatto carne, crocifisso e risorto che è Gesù – gli conceda e gli consegni il suo stesso Spirito. Come avviene nella carne crocifissa di Gesù, che nel suo morire come dono «consegna lo Spirito» (cf. *Gv* 19,30). È precisamente per questa consegna – conclude Paolo – che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo» (*1Cor* 2,16).

Dunque, la «nube della non conoscenza» è squarciata: com'è avvenuto per il velo del tempio di Gerusalemme nell'atto del morire sulla croce del *Lógos* fatto carne. Dal recesso del *sancta sanctorum* la presenza di Dio corre verso le tende degli uomini: perché il *Lógos* incarnato e crocifisso ha posto la sua tenda in mezzo ad essi. In mezzo agli ultimi, agli emarginati e agli scartati. Sul calvario che ormai ha l'estensione del mondo, perché con tutti e con ciascuno Gesù si è "fatto uno" per aprici in sé gli uni verso gli altri nello spazio di quell'amore che è segno e frutto della risurrezione. Tutti, nessuno escluso, siamo per Gesù in Dio, e Dio è in noi. Ma questo dono – *cháris* – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta e testimoniata anche nel pensare, se non quando la forma del *Lógos* Crocifisso diventa la forma del nostro pensare e dire Dio e l'uomo là dove essi ora sono: in quel "luogo" cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci. E cioè arrischiandoci, sino in fondo, in una parola e in un ascolto fatto di reciprocità senza residui e senza condizioni.

Come scrive il filosofo Vincenzo Vitiello:

> «edifica solo quella parola che, custodendo il mistero della sua provenienza, è aperta al dono dell'accoglienza che potrà avere nelle parole che potranno venirle incontro. Edifica la parola che è speranza di verità, attesa del dono di futuro che altre parole potranno darle accogliendola. La verticalità dell'origine, il suo mistero, è esperita solo nell'orizzontalità del tempo donato. Un'esperienza, quindi, sempre ancora da fare, una verità sempre ancora da venire»[13].

È qui che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lógos* che nello Spirito si fa nostra carne. La verità di Dio Trinità – Padre, Figlio/*Lógos* e Spirito Santo – accade nella verità, che così si va facendo, del nostro vivere e del nostro pensare *insieme*, anzi l'uno con/per/nell'altro in Cristo.

13) G. Rossé - V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova, Roma 2014.

E si esprime in quei "*logoi pneumatikoi*" che il nostro linguaggio cerca e che la cultura e la società di oggi attendono.

La sfida, dunque, per la teologia, non è solo quella di pensare la Trinità, ma di pensarla nella Trinità, e cioè trinitariamente. Il nostro, in definitiva, non è solo un laboratorio che prende a tema il rapporto tra Trinità e antropologia, ma un laboratorio che è chiamato a pensare l'accadere in noi e tra noi di questo evento.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org