Il pensare in Giuseppe Maria Zanghì. Una lettura fenomenologica

*di Tommaso Bertolasi**

1. Introduzione

Pensare il pensare è per Giuseppe Maria Zanghì, lo è sempre stato, un'esigenza esistenziale prima che un compito dell'intellettuale. Da giovane filosofo e poi da teologo si è interrogato sulla pensabilità dell'Assoluto o, sarebbe più opportuno dire *nell'*Assoluto. Le sue frequentazioni gnostiche e greche, quelle della grande tradizione dell'Oriente, lo hanno condotto da giovane studente sulle strade del Nulla, del Mistero, della Luce accecante e inaccessibile che gli mostrava la filosofia apofatica di matrice plotiniana e, parimenti, la via del silenzio percorsa da religioni e sapienze orientali. L'incontro con il carisma dell'unità di Chiara Lubich gli ha dischiuso – per dirla con Bernhard Welte – la "luce del nulla", la luminosità del "negativo" che gli si presentava nell'ascolto del grido del Crocifisso. Gesù Abbandonato, come ha chiamato Lubich il Cristo che all'ora nona grida l'abbandono, è presto diventato per Zanghì la luce nella quale e dalla quale leggere il reale: Dio trinità d'Amore, l'uomo, il mondo. È questa la chiave ermeneutica della sua riflessione sul pensare. Vi è però un motivo decisivo e impellente che spinge Zanghì sugli impervi sentieri della gnoseologia. Si tratta della situazione culturale dell'Occidente letta come notte della cultura della *Abendland*, la terra del tramonto da cui riecheggia il grido della morte di Dio preannunciata da Nietzsche.

Con rapidi colpi di sonda, lo spazio a nostra disposizione non permette di più, partiremo proprio da qui per delineare alcuni tratti che a nostro avviso sono peculiari nella riflessione sul pensare messa a punto da Zanghì. A partire da quella che egli legge come crisi della cultura cristiana si dipana l'urgenza di ri-pensare il/nel *novum* della Rivelazione di Dio, squadernato dall'evento di Gesù di Nazareth, atte-

* Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
tommaso.bertolasi@gmail.com

stato dal Nuovo Testamento ed espresso culturalmente dai primi concili e cioè che Dio è trinità di Persone. E ciò non può non interpellare il pensare. Anzi, di più, ne svela non solo la grammatica, ma anche la teor-etica. Ma, come accennato, il *maestro* di pensiero, per Zanghì, rimane Gesù che sulla cattedra della croce grida il suo *perché?* al Padre mentre dona riversandola sull'umanità la sua vita che è Spirito Santo.

Mi pare – e cercherò di mostrarlo – che vi sia la possibilità di interpretare almeno in parte il pensare in Zanghì a partire da alcuni concetti chiave della prospettiva fenomenologica inaugurata da Edmund Husserl. Se, come credo, la fenomenologia può essere una porta d'accesso al nostro tema, è bene tener presente che essa non lo esaurisce né deve costringerlo nelle proprie categorie. L'asistematicità della produzione zanghiana, con il costante eccedere i limiti della filosofia, per percorrere i territori della teologia, della letteratura e della mistica collocano il nostro Autore nel solco di una riflessione sapienziale foriera di piste di ricerca non percorse e, forse proprio per questo, promettenti per chi si voglia in esse addentrare.

2. Il travaglio di un'epoca e l'annuncio di un nuovo paradigma di pensiero

Il Novecento europeo appare come l'avverarsi della profezia preconizzata da Nietzsche: «Dio è morto». La manifestazione del tramonto degli idoli è palesata in una crisi di senso che attraversa tutta la cultura occidentale e investe decisamente anche il pensiero. La durezza della sentenza nietzschiana impone però una presa in carico del destino culturale d'Europa.

Interpellato da quest'urgenza Zanghì sviluppa a più riprese un'originale teologia della storia nella quale delinea la genesi della crisi nella quale versa il pensiero, quello filosofico in particolare ma non solo, nato in Grecia dal θαυμάζειν[1]. La traiettoria è presto detta: si tratta del passaggio dall'Assoluto come Uno, alla promessa dell'Assoluto come triunità mai del tutto compreso dal pensiero occidentale. Se l'uomo antico, quello mitico e il filosofo poi, concepiscono l'Assoluto come Uno, con l'evento Cristo accade l'inedito, l'Assoluto «si rivela Trinità di Soggetti in un Soggetto Unico, in cui i Tre sono Uno per l'Essere dell'Uno nell'Altro. Un Assoluto, un Uno, che in un suo modo misterioso è "molteplice". Questa rivelazione ha "devastato" il pensiero greco: il pensiero moderno e postmoderno ne sono la

1 - Per una disamina più ampia della teologia della storia in Zanghì mi permetto di rinviare al mio *Alle radici della cultura dell'unità. Sguardi sul pensiero di Giuseppe Maria Zanghì*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 240-256.

conseguenza»[2]. Il fatto è che per Zanghì l'incontro tra la Rivelazione di Dio in Cristo e il λόγος di cui è portatore il genio greco, pur con notevoli eccezioni, è sempre stato pensato piuttosto come Unità che come Trinità. Il pensiero sull'essere dell'Essere si è progressivamente distanziato dal pensiero sull'essere dell'esistente – il riverbero heideggeriano è notevole – perché l'Essere non è stato pensato abbastanza in termini di ἀγάπη. L'esito di tutto ciò è che: «la rivelazione di Dio in Cristo: Dio è Amore, rivelazione nella quale ci viene detto appunto che cosa è l'Essere, rimane quasi inoperante nella speculazione»[3]. L'esito di ciò è da una parte il distacco della filosofia dalla teologia, d'altra parte è la nascita della scienza moderna:

> L'Occidente ha, così, elaborato una "metafisica" come scienza autonoma dell'essere in quanto essere, affermata in sé ma senza un *intrinseco* rapporto di essa con quell'aldilà della scienza che per tradizione possiamo chiamare sapienza […]. In questo travaglio, l'intellettuale si è smarrito. Al suo posto, il "tecnico" del pensiero, o lo scienziato, o il moralista […], o il politico come ideologo. Sempre, dei "tecnici" della cultura, dei "produttori" di cultura: il consumismo si afferma anche nel mondo del pensiero![4]

Eppure l'esito a cui giunge l'Occidente è la possibilità di interpretare con responsabilità e decisione etica e teoretica il suo *kairos* non come momento di avvizzimento, ma di travaglio. La crisi può essere generativa e foriera di un pensiero relazionale imperniato sull'amore annunciato nell'evento pasquale: «[Cristo Gesù] ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita» (*2Tm* 1,10). Per cui, questa è la convinzione di Zanghì, la cultura che può nascere dal travaglio dell'Europa è cultura della Risurrezione.

2. Il ritmo trinitario del pensare

In Zanghì, a mio avviso, vi sono tre direttrici epistemologiche separabili per astrazione, inscindibili nella fatticità dell'esistenza e offerte sempre insieme nella speculazione dall'autore. Esse sono la dimensione filosofica, quella teologica e quella sapienziale sia del pensare che dell'esistenza. L'intreccio di questi tre fili, che qui cerco di osservare singolarmente almeno per quanto concerne la filosofia e la teologia, restituisce la trama del pensare il pensare in Zanghì. Cerco di delineare in breve alcuni tratti salienti di ognuna di dette direttrici.

---

2 - G.M. Zanghì, *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2), p. 257.

3 - Id., *La filosofia ha oggi ancora un destino?*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), p. 629.

4 - Id., *L'intellettuale, chi è?*, in «Nuova Umanità», II (1980/ marzo-aprile) 8, pp. 16-17.

2.1 Motivi filosofici in chiave fenomenologica

È presente in Zanghì una dimensione del pensare che designerei come "ospitale", si tratta cioè dell'accogliere da parte del soggetto che pensa l'oggetto che gli si è donato. Non è un concepire, un afferrare la realtà, quanto un riceverla così come si dà. Ciò implica, pertanto, che lo spazio d'accoglienza non sia ricolmo dell'arredamento metafisico che offre una scaffalatura euristica in cui collocare ogni concepito. Infatti, afferma: «l'esistente come tale, non come pensato, sovrabbonda il discorso razionale, sfugge al sistema»[5], pertanto il pensare proprio di una cattiva metafisica che tutto ingloba in una architettura sistematica onnicomprendente, finisce per cadere nella solitudine dell'individuo pensante in cui non è più possibile non solo un confronto con un sistema altro, ma nemmeno con il reale in quanto tale. Ecco dunque l'esigenza di superare lo schematismo per andare, per dirla con Husserl, "alle cose stesse".

Zanghì coglie la necessità di inoltrarsi nella scaturigine del pensare stesso e cioè a quelli che egli stesso chiama «*vissuti luminosi*»[6], quelli che i fenomenologi designano con il termine *Erlebnisse*, i "vissuti" o le "esperienze vissute", appunto. Ma per far questo devo entrare in contatto con le cose nel loro darsi a me oltre i limiti della mediazione concettuale, comunque eventualmente sempre seconda rispetto all'affezione che ricevo dal reale che mi si dona. Perciò: «devo supporre, se voglio uscire dalla contraddizione, un *Pensiero Reale, Assoluto*, trascendente i termini mediati, e nel quale *originariamente* è posta la relazione fra soggetto pensante e oggetto»[7].

Il tratto del tra soggetto-oggetto diviene quindi la questione da analizzare. L'intenzionalità, ovvero la relazione soggetto *e* oggetto è letta da Zanghì, che non usa questo termine per esprimerla, non solo nella direzione del soggetto verso l'oggetto e nemmeno soltanto, al contrario, come "contro-intenzionale" dell'oggetto che sorprende il soggetto dandosi prima della sua decisione di captarlo. Zanghì interpreta la relazione in modo trinitario e cioè come comunione e mutua inabitazione di soggetto e oggetto. L'intenzionalità, però, insegna la fenomenologia, è intenzionalità di coscienza (*Bewusstsein*) foss'anche nella sua curvatura contro-intenzionale: sono sempre io nella mia coscienza colui che incontra l'oggetto nel suo contenuto noematico.

Zanghì si rende conto che vi è un'aporia incombente, poiché la *reductio* di uno dei termini all'altro comporterebbe un'inevitabile contraddizione. L'aporia concer-

5 - *Ibid.*, p. 9.
6 - *Ibid.*
7 - *Ibid.*, p. 10.

ne il fondamento del pensare e il suo luogo sorgivo, il tratto del rapporto soggetto-oggetto. Egli intraprende il cammino della teologia come via risolutiva, trascende pertanto i limiti della filosofia e lo fa parlando del *luogo* dove si dà la comunione tra soggetto e oggetto in termini di alterità personale. Per Zanghì, infatti, affinché l'inabitazione di soggetto e oggetto sia possibile è necessario che la copula che unisce senza confondere sia lo Spirito che è Amore: «è nello Spirito il *luogo* in cui soggetto e oggetto si comunicano la diversità nell'unità»[8].

Tralasciando per ora una serie di questioni che almeno filosoficamente rimangono irrisolte, ne proporrò una più avanti, è legittimo chiedersi che cosa accade nell'evento dell'incontro comunionale tra il pensante e il pensato.

> Allora, direi che pensare è, radicati nell'*accogliersi* da Dio, *accogliere* le realtà, il mondo, facendo dell'atto del pensare la «casa» del mondo. In maniera così intima che nell'atto conoscitivo noi diventiamo le realtà che stiamo pensando: noi siamo le realtà che stiamo pensando.
>
> Nello stesso momento, però, il pensiero, nel suo darsi alle cose all'interno del suo darsi a Dio, non può non comunicare a queste realtà che accoglie in sé fino a farsi esse stesse, la sua propria realtà. Accettandosi come dono donato e accettando in questo il dono della realtà, il dono che è la realtà, il pensare comunica sé in dono alla realtà. Immerse, bagnate in questo puro donarsi, che è la dimensione «spirituale» dell'uomo, le cose stesse raggiungono la pienezza della loro realtà. Non la pienezza d'essere, che ricevono da Dio in se stesse, ma la pienezza di senso. E se il senso è nel dirsi, e il dirsi è donarsi, raggiungono quella pienezza d'amore in cui ineffabilmente si dicono nel pensare dell'uomo[9].

Nella mutua inabitazione di soggetto e oggetto nella Soggettività dello Spirito accade che il soggetto "si fa" la cosa pensata stessa e, al tempo stesso, comunicandola nell'atto ri-flessivo le dona il senso che essa stessa già possiede "è", ma restituendoglielo esplicitato nel dire quella cosa. Accade dunque ciò che Husserl chiama *costituzione* cioè la donazione del senso alla cosa a partire dalla cosa stessa datasi anticipatamente all'atto cogitativo alla coscienza cogitante. Ma ciò che Zanghì descrive è ben al di là di quanto la fenomenologia in quanto filosofia vuol pensare. Per Zanghì la costituzione dell'oggetto, infatti, accade nella soggettività di Dio alla quale il soggetto pensante si è dato, in risposta al darsi primigenio di Dio a lui, e da cui si è ricevuto. Solo in questa Soggettività il pensante può farsi il pensato senza annichilimento.

---

8 - Id., *Che cos'è pensare? Una riflessione nella luce del Cristo crocifisso*, in «Nuova Umanità» VI (1984/maggio-giugno) 33, p. 13.

9 - *Ibid.*, pp. 13-14.

Zanghì chiarisce che ciò che di me e della cosa sono dati l'uno all'altra è l'*idea*. Essa contiene altresì in sé le idee di tutti gli io o, se la cosa pensata è – mettiamo – una rosa, contiene in sé tutte le rose. Il reciproco darsi viene configurato come «*un evento spirituale*» perché «entra nella dimensione dell'Uno che è quella dello Spirito»[10]. L'uso del termine classico *idea*, e l'esplicitazione del fatto che l'*eidos* della rosa rinvii a tutte le rose, è in consonanza con l'eidetica fenomenologica husserliana per la quale, dentro certi vincoli, possiamo parlare di rose, sedie e tavoli. Pertanto, la rosa particolare colta nel suo *eidos* rimanderà all'*eidos* espresso nell'infinita varietà di rose concrete, che rimangono tali finché non eccedono nel loro variare quello stesso *eidos*. Va sottolineato una volta ancora che per Zanghì il darsi delle essenze o delle idee accade nello Spirito, mentre il luogo della gnoseologia fenomenologica è la coscienza.

Vi è un ultimo aspetto del movimento del pensare, così come Zanghì ce lo restituisce, che costituisce un elemento di (una qualche) continuità con la fenomenologia trascendentale. Si tratta della *riduzione,* cioè di quell'operazione gnoseologica per la quale viene posto tra parentesi, sospeso, tutto ciò che si sa sulla realtà affinché la coscienza possa penetrare nell'essenza della cosa, affinché il pensiero sia ricondotto nel darsi della cosa al dire la cosa svelandone cioè costitutivamente il senso. Ora, per Zanghì tale operazione non ha solo il senso di un'ascesi filosofica, né tanto meno è esercizio esclusivo della coscienza conoscente. È la soggettività nella sua totalità a essere coinvolta in tale esercizio che non è solamente operazione soggettiva attiva, ma intersoggettiva attiva-passiva al tempo stesso, poiché coinvolge la Soggettività che è Dio. Per Zanghì non si tratta affatto di un'operazione solamente di coscienza, sospensiva, di messa tra parentesi, per accedere senza pregiudizi all'*eidos* della cosa. È piuttosto un atto esistenziale, nella sua intensificazione spirituale e mistica. È Dio infatti che di concerto con la soggettività pensante compie un'operazione di vero e proprio spossessamento, per cui: «io vengo strappato a me stesso per essere fatto altro, in una sorta di smarrimento nel quale, in comunione con la rosa, attingo però una consapevolezza di me, una autocoscienza nella quale in tanto sono più-io in quanto non-sono-stato io»[11].

Come prima provvisoria conclusione mi pare di poter affermare che Zanghì innervi la sua riflessione sul pensare di motivi consonanti con quelli cari alla tradizione fenomenologica, benché sempre li ecceda trasferendoli su un piano teologico. In tal senso, la sua riflessione può, se non inscriversi, almeno configurarsi come foriera di spunti per quella tradizione di studi ormai ben consolidata e molto attuale di fenomenologia e teologia.

---

10 - Id., *Parole theofore*, in «Nuova Umanità» XIX (1997/2) 110, p. 191.

11 - *Ibid*.

Restano sul tappeto comunque molte questioni non risolte. Tra le varie che potrebbero essere scorte ne vorrei sottolinearne una soltanto che ha però, a mio avviso, diverse ripercussioni. Non già per denunciarne i limiti, bensì per indicare possibili piste di ricerca, feconde per il pensare filosofico.

Si tratta della mancata presa in carico della corporeità. Non che Zanghì non ne colga l'importanza[12], ma non affronta mai in modo rilevante la questione del corpo in rapporto al pensare; eppure è proprio attraverso i sensi che ricevo la realtà che mi si dà e alla quale io, in qualche modo, do senso. Non solo, il corpo sta al cuore del dispositivo empatico che permette la relazione intersoggettiva. Il rischio in cui potrebbe scivolare un pensiero (filosoficamente) "disincarnato" è quello di non dare sufficientemente conto dei limiti della realtà, dello spazio, del tempo e della materia. Quando Zanghì dice che "sono la rosa" a che "io" si riferisce? E in che senso "io" divento l'oggetto? Non è proprio il corpo, della rosa e mio, a segnare un'irriducibile differenza che proprio differendo ci permette di entrare in relazione essendo l'uno con l'altro? Inoltre, che cosa ho in me della rosa nel momento in cui la colgo? Non certo l'oggetto che sta davanti a me nella sua materialità. Si dirà che ho in me (dove? nel cervello, nell'anima, nella ragione, nella coscienza?) l'idea della rosa, ma questo *eidos* che colgo è una mera immagine della cosa reale? Infine, come si spiega la distinzione tra soggetto e oggetto quando si dice "sono la rosa", se non a partire dalla corporeità? Non vi è il rischio, a livello filosofico, dello svanire della coscienza nel suo oggetto?

La via indicata da Zanghì per la risoluzione di questi problemi, riconducibili all'enorme questione filosofica dell'uno e dei molti, è quello di un'ermeneutica ontologica dell'unità e della distinzione imperniata sul Mistero d'Amore trinitario di Dio squadernato da Gesù nel grido d'abbandono.

2.2. Grammatica trinitaria e grido d'abbandono

La via del pensiero percorsa da Zanghì, come si è potuto intuire da quanto detto finora, è una presa in carico dell'urgenza di pensare l'incarnazione del *Logos* Eterno di Dio Padre in Gesù di Nazaret. Evento attestato dal Nuovo Testamento e, secondo l'intuizione mistica di Chiara Lubich, completamente dispiegato nel grido di derelizione del Crocifisso che, mentre grida l'abbandono dal Padre, a Lui si abbandona effondendo lo Spirito. *Ex parte hominis* «grido di sofferenza, ma sempre amorosa pur nella sua crudezza, del Logos incarnato, che nel tempo, chiudendo in

12 - Nel libro intervista a Marco Martino, alla domanda sul valore della corporeità la risposta è stata: «Assoluto». Cfr. M. Martino, *Intervista a Giuseppe Maria Zanghì. La sfida culturale del carisma dell'unità*, Città Nuova, Roma 2015, p. 29.

sé tutto il male del mondo, si pone nella piaga aperta nel nostro rapporto con Dio»; *ex parte Dei* «grido di gioia del Logos eterno che da sempre generato da sempre torna al Padre nel respiro della Vita trinitaria»[13].

Gesù Abbandonato rivela con intensità l'amore trinitario che Dio stesso è. Detto sinteticamente, per Zanghì è questa la grammatica del pensare il pensare ed è proprio nell'evento pasquale e nel culmine del grido che va trovato, come lui stesso ha espressamente dichiarato, «l'*oggetto formale* della conoscenza: non ciò che essa conosce, ma la luce nella quale avviene la conoscenza»[14].

Quando Zanghì s'addentra nella logica trinitaria e prova a spiegarne il movimento, lo fa a partire dal "non" dell'amore, secondo l'insegnamento paolino della lettera ai Filippesi (*Fil* 2,7), dalla *chenosi* d'amore che Dio stesso è: «*Dio chenosi d'amore*», così titola il paragrafo centrale del suo *Gesù abbandonato maestro di pensiero*[15]. Ed è proprio Gesù abbandonato che ci rivela *chi* è Dio. In poche intense righe Zanghì afferma, a proposito della Trinità letta a partire dalla croce, che:

> La vita di Dio […] è chenosi assoluta, e per questo è Amore assoluto. È, perché non-è. Non-è, perché È. L'Amore. La *pericoresi* in atto. In questo mistero occorre entrare, in un pensare che sia seguito di un vivere, per comprendere il Dio che l'Abbandonato ci rivela[16].

Per Zanghì, nello "svuotamento" chenotico Dio rivela un Nulla-che-è perché Amore, cioè «l'Essere al di là dell'Essere»[17], ma anche l'Essere dell'Essere come Amore che si manifesta nel dono di sé di uno all'altro nel Terzo nella Trinità, per cui «ciascuno dei Tre *non-è* gli altri Due, ma *è*: l'unico Dio che, nella reciprocità dei Tre, è Amore»[18].

La conseguenza è che la cultura che nasce dall'incarnazione-morte-risurrezione di Gesù «*è la cultura dello Spirito*, in cui il Logos compiutamente è se stesso come Amore»[19]. E nell'evento pasquale Gesù, il Verbo incarnato di Dio, risorgendo nello Spirito, ha introdotto l'umanità nel seno del Padre. E proprio lo Spirito che è «l'unità-distinzione di Padre e Logos nella Trinità»[20] ci unisce a Dio, ma ci unisce anche tra noi in Dio in un'unità distinguente.

---

13 - G. M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 44-45.

14 - *Ibid.*, p. 18.

15 - *Ibid.*, p. 42.

16 - *Ibid.*, p. 49.

17 - *Ibid.*

18 - *Ibid.*

19 - Id., *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità» XXV (2003/1) 145, p. 12.

20 - *Ibid.*, p. 14.

2.3 Teor-etica del "castello esteriore"

Se il grido introduce nella logica trinitaria, allora un pensare autenticamente cristiano deve essere un pensare filosoficamente intersoggettivo e, teologicamente, ecclesiale. Il pensare, nella luce della gloria del Risorto, è un pensare nello/dallo Spirito che coinvolge la relazione con le cose, con gli altri, con Dio, con se stessi.

Ciò comporta delle conseguenze per il soggetto del pensare, che rimane sempre la singola persona, con tutto il suo bagaglio di vita e di conoscenza, ma in quanto in relazione, nello Spirito, con le altre. Sarà allora un pensare delle membra del corpo di Cristo, perché ciascuno inserito in Lui dalla forza dello Spirito nella reciprocità dell'amore. *Il nuovo soggetto del pensare è il Risorto che nel suo Spirito vive nella Chiesa suo corpo mistico*.

Affinché ciò accada è necessario che i soggetti interpretino vivendola, la logica dell'amore trinitario, spiegata da Gesù Abbandonato. Ciò vuol dire offrire all'altro in dono il proprio pensiero e con esso se stessi. Si tratta però anche di accogliere l'altro in sé, in uno spazio d'ospitalità che non ne costringe il pensiero in categorie precostituite, ma con impegno sempre da rinnovare, non solo lo sta a sentire ma, più profondamente, lo ascolta. Ora, questa dinamica non è solo antropologica e intersoggettiva, ma teologica e comunionale: infatti accade nello Spirito. Questo implica che il dono di sé all'altro è prima di tutto una consegna affidante e fiduciosa di sé a Dio, perché Lui in noi si faccia dono attraverso di noi, con noi, in noi all'altro. E viceversa. Perché l'amore, affinché sia tale, dev'essere reciproco. Questa via spirituale e di pensiero a un tempo è chiamata da Chiara Lubich, in riferimento all'itinerario spirituale di Teresa d'Avila, "castello esteriore".

Eppure, secondo Zanghì, questo sforzo relazionale e reciproco, che ha luogo nella soggettività intersoggettiva del Cristo presente nello Spirito tra di noi che ci doniamo l'un l'altro nella reciprocità dell'amore, è faccenda più pensata che reale. E proprio in questa tensione sta la crisi dell'Occidente. Un travaglio verso un pensare che sia anche e prima di tutto una prassi di vita.

> La notte della cultura contemporanea è questo difficile ma inevitabile passaggio dall'Uno pensato all'Uno reale, alla Trinità. Ci domanda una cultura "trinitaria", nella quale dall'intimo delle individualità donate emerga la Gloria della Persona. È la sfida e l'attesa dell'oggi[21].

21 - Id., *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, Città Nuova, Roma 2013, p. 143.