SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO IV - N°2 - 2012

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
IV (2012-2)

EDITORIALE pag. 157

SAGGI

Piero Coda
L'ontologia trinitaria: che cos'è? pag. 159

Gerard Rossé
È importante che Dio sia Trinità? Un punto di vista biblico pag. 171

Judith Povilus e Lidia Obojska
"Ontologie formali e paradigma trinitario". Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico pattern di relazionalità dinamica pag. 177

Luigino Bruni
Relazionalità e scienza economica. Una applicazione pag. 196

Enrique Cambón
Alcune (delle necessarie) "precauzioni per l'uso" pag. 204

Łukasz Kamykowski
Dialogo dei "rappresentanti": dinamica e sfide pag. 215

Fabio Dipalma
L'uomo abban-donato. Premesse per un'antropologia rinnovata, in dialogo con K. Hemmerle pag. 222

Alessandro Clemenzia
Il "noi" ecclesiale e l'Eucaristia. In dialogo con la teo-*logica* di Heribert Mühlen pag. 229

Brendan Purcell
Piero Coda's theology of history as ongoing memory of humanity's participation in the trinitarian kenosis pag. 247

FORUM

Daniela Ropelato
"Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali". Un'introduzione pag. 273

Fabio Rossi
Democrazia, giustizia e partecipazione: la *Transitional Justice* e il contributo della fraternità pag. 275

Alberto Maria Baggio
La Visione Politica di Jimmy Carter: tra Fraternità e Diritti Umani pag. 284

LABORATORIO

Josè Luis Ponciano Bonfim
Giotto: quale rilettura di Francesco? pag. 305

INDICI pag. 321

EDITORIALE



Il presente fascicolo di «Sophia» scaturisce in certo modo dal cuore pulsante della proposta accademica dello IUS, componendosi in larga parte di interventi confezionati in occasione di due Seminari, afferenti prevalentemente a due delle quattro aree di ricerca nelle quali lo IUS impegna sino a oggi la maggior parte delle proprie energie.

Nella rubrica *Saggi*, infatti, trovano posto gli Atti del quarto Seminario d'Istituto, che si è tenuto presso lo IUS nei giorni 9 e 10 marzo 2012, e ha visto la comunità accademica impegnata attorno al tema "Ontologia trinitaria. Discipline in dialogo". Era oltremodo auspicabile che, al fine di evitare possibili cortocircuiti epistemologici, le diverse discipline s'interrogassero sulla proficuità dell'uso della categoria di "paradigma trinitario", trasversalmente presente in vari filoni della ricerca scientifica che anima la proposta dello IUS, quale tentativo di "traduzione", nel pieno rispetto dell'autonomia di ciascuna disciplina, di quel medesimo obiettivo che il Dipartimento di Teologia e Filosofia persegue nel concentrare la propria ricerca sull'"ontologia trinitaria": un nuovo slancio del pensiero di ispirazione cristiana. L'intervento introduttivo di P. Coda intende mettere a fuoco il contesto, il significato e la pertinenza dell'uso di questa espressione e del progetto di ricerca che essa ispira; mentre G. Rossè, da un punto di vista biblico, si concentra sulla rivelazione trinitaria quale dischiusura per l'umanità dell'esperienza di Dio vissuta da Gesù. In prospettiva epistemologica, J. Povilus e L. Obojska si occupano dell'ontologia formale quale spazio "neutro" in grado di mediare fra discipline scientifiche e discipline umanistiche, e così fondare solidamente il dialogo inter- e trans- disciplinare. In reazione a questa proposta e con un intervento interdisciplinare, L. Kamykowski individua alcuni nessi tra racconto evangelico e modelli formali, a illuminazione delle dinamiche che si generano nel dialogo tra due rappresentanti di un gruppo di persone. L. Bruni, invece, indaga le molteplici possibilità che la ricerca di una connessione tra scienza economica e paradigma trinitario offre: al di là di applicazioni improprie, uno scavo della categoria di "reciprocità incondizionale" promette fecondi sviluppi. E. Cambón, in qualità di *discussant* dell'intervento di Bruni, articola una riflessione concernente alcune necessarie "precauzioni per l'uso" della categoria di "trinitarietà". Infine, in chiave antropologica e in dialogo con il teologo tedesco K. Hemmerle, F. Dipalma individua nel grido di abbandono di Gesù, compreso quale evento trinitario, la chiave per una rinnovata comprensione dell'umano.

La rubrica *Saggi* si compone inoltre di due preziosi contributi. Il primo, a firma di A. Clemenzia, rielabora la relazione da questi presentata al Simposio Teo-

logico tenutosi dal 6 al 9 giugno 2012 presso la Facoltà Teologica del St. Patrick's College di Maynooth, nei pressi di Dublino, in preparazione al Congresso Eucaristico Internazionale. Si tratta di uno scavo della categoria personologica del "noi" ecclesiale, approfondita dal teologo tedesco H. Mühlen e qui recuperata in vista della precisazione dei caratteri di una "ecclesiologia di comunione". Il secondo saggio, a firma di B. Purcell, si occupa esplicitamente del pensiero di P. Coda, in particolare in riferimento alla possibilità di una connessione tra la categoria di "Provvidenza" e la *kenosi* trinitaria manifestata dal grido di abbandono del Cristo, quale via per una rinnovata fondazione della fraternità tra gli uomini.

E proprio sulla questione della fraternità, insieme a quella della partecipazione, si è concentrato il Seminario internazionale dal titolo "Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali", tenutosi presso lo IUS il 16 e 17 febbraio 2012 e promosso dal Dipartimento di Studi politici. La rubrica *Forum* ospita qui due di quegli interventi. Nel primo, F. Rossi mostra quali nuovi scenari si aprano per una riflessione sulla giustizia che si confronti con l'evoluzione dei concetti di democrazia e partecipazione, anche in relazione al principio di fraternità. Il contributo di Alberto M. Baggio, invece, si focalizza attorno alle luci e alle ombre della presidenza di Jimmy Carter, in particolare in relazione alla politica dei diritti umani da questi perseguita nel periodo della dittatura argentina.

La rubrica *Laboratorio*, infine, presenta una sintesi della tesi con la quale J. L. Ponciano Bonfim ha recentemente conseguito la Laurea Magistrale presso lo IUS: si tratta di un confronto tra l'interpretazione della vita di san Francesco data negli affreschi della Basilica Superiore di Assisi e quella consegnata nelle Fonti Francescane e negli studi storici su di esse, al fine di individuare, da un punto di vista teologico, alcuni elementi-chiave del carisma francescano.

Chiude il fascicolo l'*Indice* della Rivista per l'anno 2012.

F. D.

L'ONTOLOGIA TRINITARIA: CHE COS'È?



Trinitarian ontology is an expression that has to some extent become current in the last 30-40 years. A brief essay by Klaus Hemmerle, entitled Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, brought it to the fore. But the expression itself, and first of all what it means and implies, go much further back in time. In reality, the questions surrounding the expression are neither few nor trivial. They touch upon its usage and applicability and, still more, upon its plausibility, its effectiveness and its impact upon the cultural project it facilitates and seeks to promote. The purpose of this contribution, which is simply introductory in nature, is to look at* some methodological suggestions *that offer an illustration of the relevance of Trinitarian ontology and the project it inspires, and point to how it can be pursued with the greatest possible rigour, honesty and creativity.*

di
PIERO CODA

Ontologia trinitaria è un lemma che, in questi ultimi 30/40 anni, ha acquisito una certa notorietà, almeno tra gli addetti ai lavori. Un breve saggio uscito nel 1976 non dalla penna, in prima battuta, ma dalla parola in dialogo del filosofo e teologo tedesco Klaus Hemmerle, raccolto poi per iscritto e intitolato appunto *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*[1], l'ha portata di più in più alla ribalta. Ma il lemma stesso e, prima, il suo contenuto e la prospettiva di pensiero cui allude vanno molto più indietro nel tempo.

Sul concetto di ontologia trinitaria: *explicatio terminorum*

Il significato dell'espressione, a guardar le cose con un po' d'attenzione, non è poi così difficile e strano. Perché: "ontologia" significa *dar parola all'essere*, e cioè al senso della realtà in cui siamo, viviamo, c'incontriamo; e l'aggettivo "trinitaria" allude alla *luce da cui e con cui è possibile guardare, interpretare e vivere questa realtà*.

Si tratta, nel caso dell'ontologia trinitaria, della luce che scaturisce dal Dio rivelato da e in Gesù di Nazareth, che la fede della Chiesa ha cercato di dire con un neologismo: *Trinità.* Esso intende esprimere il dato di fede (in cui si raccoglie l'esperienza inedita ed eccedente della rivelazione cristiana) secondo cui *questo* Dio è essenzialmente uno ma non è solo, è distintamente tre ma non come riconduzione dei molti all'uno, essendo Egli piuttosto un Dio che è uno perché *agápe*, amore di dedizione e di comunicazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che gratuitamente investe nella libertà noi e tutte le cose create in loro.

«*Che tutti siano uno come io e te siamo uno*», afferma Gesù nella sua preghiera al Padre raccolta dal vangelo di Giovanni (*Gv* 17,21): è questa, in fin dei conti, la "formula breve" di un'ontologia trinitaria. Un punto di luce e di fuga formidabili – a ben pensarci – per l'esperienza e per il pensiero.

Eppure, al di là di questa chiarezza lessicale, non sono poche né piccole le questioni che si addensano intorno all'uso e alla pertinenza di questa espressione e, ancor più, intorno alla plausibilità, all'efficacia e all'incidenza dell'operazione culturale – senz'altro di rilevante e ambiziosa portata – che essa veicola e intende promuovere. L'intento di questo breve intervento, a carattere semplicemente introduttorio, è quello di proporre *alcune note di metodo* atte a illustrare la pertinenza di questa espressione e del progetto che essa ispira, e insieme a indirizzarne l'esecuzione in modo il più possibile rigoroso, coerente e produttivo.

La centralità della questione del luogo nell'istituzione di un'ontologia

La prima cosa da fare, mi pare, è precisare la vera e radicale questione alla quale, in fin dei conti, l'ontologia trinitaria intende rispondere.

1) K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976; tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1986, 1996[2].

La tendenza che spesso prevale, nell'approccio alla realtà in cui ci troviamo gettati, immersi e coinvolti (come s'impegna a chiarire e illustrare la filosofia) è di domandarci che cosa questa o quella realtà, in definitiva, che cosa la realtà nel suo insieme, radicalmente è. E questa è una gran cosa! Perché la tentazione – continua, ma oggi addirittura onnipervasiva e incombente – è di ridurre questa domanda a un'altra: *a che cosa serve e come funziona*, questa o quella realtà?

Ma, a ben vedere, prima e all'origine della domanda *che cosa* "è", ce n'è un'altra, che le sta sotto, per lo più nascosta e inespressa, ma che in verità è invece la decisiva. Questa domanda tocca il *dove*, anzi, il *da dove* io guardo, interpreto e vivo la realtà. Molto, se non tutto, dipende dal *luogo* dove io sono e mi colloco, insieme con gli altri, per guardare alla realtà e per viverla. *Il luogo* determina infatti la prospettiva, il *come*, cioè, io guardo a una realtà e, di conseguenza, il *come* questa realtà si può mostrare e si può donare a me.

Sappiamo tutti cosa significa, dal punto di vista fisico, osservare una cosa da questo o da quel punto di vista – da sopra o da sotto, dall'alto o dal basso, da destra o da sinistra. E, in altro modo, che cosa significa guardare a una persona o a un evento con simpatia o con rifiuto, con attenzione o asetticamente… Dunque, è la domanda del *luogo* da cui si guarda, il primo e decisivo passo da chiarificare per istituire una ontologia: e cioè uno sguardo che favorisca il cercare, il cogliere e il comunicarsi dialogicamente con gli altri il senso, la luce, la verità che abitano ciò che è.

Di ciò, direi, è stata soprattutto *la coscienza moderna* a rendersi conto. Anche prima, naturalmente, le cose andavano in questo modo: ma non vi si faceva tanto caso.

L'originalità ontologica ed esistenziale dell'evento di Gesù Cristo

Ora, è evidente che l'evento di Gesù Cristo e l'esperienza di vita e di pensiero che nascono da lui e di lui si nutrono, provocano *un consistente cambio di prospettiva* che, appunto, nasce da *un deciso cambio di luogo* nell'accesso e nell'interpretazione della realtà. Basterebbe, per fare un esempio senza voler entrare qui nel merito del suo significato preciso, ricordare la frase messa sulla bocca di Gesù dal quarto vangelo: «Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi *con me dove* sono Io, perché *vedano* la mia gloria, quella che tu mi hai dato; poiché mi hai amato prima della creazione del mondo» (*Gv* 17,24).

Ecco: Gesù di Nazareth guarda le cose da una peculiare prospettiva, e cioè a partire da un luogo preciso – quello che egli condivide con l'*Abbà*, il Padre, e ciò, per i suoi discepoli, diventa esperibile, in qualche modo, nella sequela comunitaria di lui durante la sua vita, e soprattutto, e in modo specifico, dopo la sua morte da crocifisso e la sua risurrezione.

Ma qual è il *luogo* da cui Gesù guarda le cose e invita a guardarle con e in lui? Non è che i suoi discepoli, prima della pasqua ma anche dopo, si pongano questa domanda nel suo risvolto propriamente filosofico. Essi, piuttosto, per la forza e nella luce dell'amore di *agápe* (e cioè di gratuità, di dedizione e di reciprocità) vissuto da Gesù e spinto sino a esperire la notte della croce, cui essi rispondono con l'*agápe* che germoglia nei loro cuori per il dono dello Spirito Santo (cf. *Rm*

5,5), *vengono attirati vitalmente dentro il luogo dove sta Gesù*: «quando sarò innalzato da terra, tutti attirerò a me» (*Gv* 12,32).

Questo luogo è determinato e descritto, appunto, dall'*agápe* di Dio/*Abbà* comunicata al Figlio nel soffio di vita e di libertà dello Spirito Santo: *agápe* che tutto vede, orienta e plasma da dentro e da sotto – come *agápe*, appunto, che viene da Dio, anzi che è – agli occhi e nell'esperienza di Gesù – l'essere più intimo di Dio stesso, in sé e in noi (cf. *1Gv* 4,8.16).

È chiaro, dunque, che Gesù, insieme a chi lo segue, si trova a inaugurare nella storia, per dono ("grazia", nel linguaggio neotestamentario), una *nuova situazione dell'esistere e un luogo nuovo da cui guardare, interpretare e vivere l'essere di ciò che è*: Dio, gli uomini, la storia, il cosmo. Non si tratta soltanto di un fatto religioso e spirituale, e neppure soltanto di un fatto etico: ma, appunto, di una situazione *ontologica*. Nell'evento di Gesù sono poste così le premesse ontologiche ed esistenziali per un'originale visione di tutta la realtà, vista, amata, vissuta e capita nella luce dischiusa dal *luogo* in cui Gesù introduce l'umanità: *il seno del Padre, la Trinità, dove l'essere si apre e si comunica in chiarezza evidente per ciò che è – agápe*[2].

Ma – come in tutte le cose – sono necessari il tempo e la crescita per prendere coscienza di ciò. Semplificando alquanto, direi che in questo lungo, entusiasmante e accidentato itinerario di presa di coscienza, che è coestensivo con la storia dell'incontro della rivelazione cristiana con le culture dell'uomo, si possono distinguere almeno quattro tappe.

Le quattro tappe del percorso che conduce all'esplicitazione di un'ontologia trinitaria

a) La prima tappa è quella testimoniata, in modo fondante, dal *Nuovo Testamento* e poi dall'esperienza della Chiesa grosso modo sino al III secolo, prima dei grandi Concili cristologici e trinitari del IV e V secolo.

Si tratta, fondamentalmente, del periodo in cui si sperimenta *il dono straordinario di essere tirati dentro il luogo trinitario*, e cioè lo spazio di comunione e libertà in cui Gesù vive, in relazione con Dio/*Abbà*, e da cui si irradiano, nello Spirito, la luce e la forza di una vita e di un pensiero nuovi e liberanti, chiamati a farsi storia, come lievito dentro la pasta. Ne dice qualcosa, qui di seguito, Gérard Rossé.

b) La seconda tappa è quella ufficialmente inaugurata dai *Concili del IV secolo,* che ha visto una straordinaria opera di elaborazione del pensiero d'ispirazione cristiana: del pensiero, cioè, scaturante dal *luogo* in cui Gesù ha introdotto l'esistenza. Il fatto è che bisognava *esplicitare*, nel confronto e nel dialogo con

2) Ovviamente, a questo punto, dovrei offrire un'esplicazione fenomenologica e ontologica del concetto di *agápe* quale è dischiuso dalla testimonianza neotestamentaria a partire e nella luce dell'evento di Gesù Cristo: ma ciò esula dal compito di questo intervento, che è diretto soltanto a chiarire sotto il profilo formale il "che cos'è?" di un'ontologia trinitaria. Mi permetto rinviare intanto, a questo proposito, al mio *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

la cultura greco-ellenistica, il significato e le implicazioni della novità introdotta dall'evento di Gesù. L'impegno, e i risultati, sono stati formidabili.

Faccio solo due esempi. Da un lato, le verità di fede definite dai Concili di cui prima hanno proposto – a livello di esperienza e di teoresi – una originale concezione di Dio, dell'uomo, della storia; dall'altro, pensatori come Agostino d'Ippona – per dirla con J. Ratzinger – hanno provocato, partendo dall'evento di Gesù, una vera e propria *rivoluzione* nell'interpretazione della realtà[3]. Guardando *alla* Trinità, infatti, Agostino ha ribaltato l'interpretazione dell'ontologia che aveva al centro l'*essere-in-sé*, e cioè la *sostanza*, illuminando una concezione dell'ontologia che ha al centro l'*esser-con/per/nell'altro*, e cioè la *relazione*.

Ma questa grande impresa si è spinta in avanti solo sino a un certo punto. Perché, dovendo fare i conti con un'ontologia dell'"uno" (penso a Plotino), che esclude o in ogni caso fatica ad accogliere i molti, e della "sostanza" (penso ad Aristotele), che contempla la relazione ma come un semplice accidente che vi può essere o non essere, non si è riusciti del tutto nell'arduo e inedito impegno di far sbocciare appieno un'ontologia trinitaria dell'*agápe* – anche se se ne sono poste le indispensabili premesse.

Questa incompiutezza – che in realtà è una promessa rivolta al futuro – è rilevabile soprattutto a partire da questo fatto: che se, in dialogo con l'evento di Gesù Cristo, si è scoperto e affermato che in Dio tutto è Trinità – e cioè unità nella diversità, e perciò relazione: tanto che Tommaso d'Aquino si spinge a dire: «*in Deo abstracta relatione nihil manet*»[4] –, non altrettanto si è riusciti a fare (e ciò è almeno in parte comprensibile: perché l'essere di Dio, per sé, non è quello delle creature) in rapporto alla persona umana e al mondo. I quali, sì, si è capito, recano l'impronta della Trinità: ma ciascuna realtà in sé, non tanto nel suo rapporto con le altre.

Troppo abbagliante – per riprendere le parole rivelatrici di Agostino nel *De Trinitate* (cf. libri VIII e XV) – risultava la percezione della luce della Trinità proiettata da Gesù sulla dinamica di vita che collega le cose l'una all'altra. E ciò, forse, prima di tutto, perché troppo abbagliante, sino ad accecare gli occhi dell'anima, risultava *in se stessa* tale luce: ecco la testimonianza di Dionigi l'Areopagita, che resta per lunghi secoli, sino a tutto il Medioevo e oltre, la più autorevole e influente.

c) Incalza intanto una nuova tappa, quella della *modernità*, che ha senz'altro dei decisivi precedenti nel Medioevo: soprattutto in Tommaso d'Aquino e in Bonaventura da Bagnoregio che, nella sequela di Francesco d'Assisi, coglie la via e la porta che conducono la mente – e non solo, in generale, l'anima – al luogo di luce dove dimora e guarda al mondo Gesù: la croce, o meglio il Crocifisso. «*Nemo intrat in Deum* – scrive l'insigne Dottore – *nisi per Crucifixum*»[5].

Ma la cosa esplode nella modernità e – si badi – non in casa teologica, ma in casa filosofica. Faccio solo il nome di due giganti: Hegel e Rosmini. I quali, pur

3) Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968; tr. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979[6], pp. 139-141.

4) Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sent.*, I, d. 26, a. 2 co.

5) Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, "prologo" 3 et 3 (cf. tr. it. di S. Martignoni e O. Todisco, con intr. di L. Mauro, Città Nuova, Roma 1995).

partendo da premesse diverse, utilizzando strumenti teoretici diversi e approdando a risultati altrettanto diversi, hanno però in comune una cosa: *far sprigionare* – per dirla con Rosmini – *dalle viscere stesse del cristianesimo, e cioè dalla Trinità, la chiave di lettura dell'intera realtà*[6]. La possibilità e il compito resi disponibili al pensiero dall'evento di Gesù Cristo sono qui – forse per la prima volta con questa chiarezza e determinazione – affermati e perseguiti. Rosmini, ad esempio, giunge ad affermare che in se stesso, e non solo in riferimento a Dio, il concetto di persona implica quello di relazione sussistente[7].

Anche se manca ancora qualcosa di decisivo per compiere il grande balzo: manca la tematizzazione – e, prima, l'esperienza – del *luogo* dove Gesù ci ha, *insieme*, attirati con sé.

d) *È ciò che albeggia* – a mio modo di vedere – *nel '900*. Ecco la quarta tappa. Sarebbe lungo, e impegnativo, cercare di dire perché e come ciò avviene.

Due fatti, tra tutti, mi sembrano determinanti. Da un lato, lo spalancarsi, nel cuore della storia, dell'abisso della morte di Dio e della morte dell'uomo, in cui l'occhio della fede cristiana intuisce e impara a discernere i tratti devastati del volto di Gesù, che gridando l'abbandono vive la dis-misura del dono di sé come chiave di esercizio e d'interpretazione anche di questa esperienza – l'esperienza-limite dell'esistere; dall'altro, per contrasto ma anche come frutto, il profilarsi dell'esigenza, dell'urgenza e della pertinenza di una messa a fuoco "teor-etica" (per dirla con A. Fabris[8]) della *relazionalità*, dell'*intersoggettività* e della *reciprocità aperta* nelle sue diverse declinazioni: a livello antropologico, storico, sociale e persino cosmologico, come emergenza, appunto, dell'esperienza e dell'interpretazione dell'essere che nasce dall'assunzione, per amore, del buio e dello scacco del non-essere.

Ecco così apparecchiato lo spazio per l'esplicita istituzione, a tutto tondo ormai, di una ontologia trinitaria. Così come ha cominciato a fare – lo dicevo in esordio – Klaus Hemmerle nelle sue *Tesi*: dove si apre il campo non solo – come si faceva classicamente – all'indagine intorno all'impronta della Trinità nella costituzione di ogni singola realtà, ma, specificamente, intorno alla dinamica della *trinitizzazione* (un lemma che ricorre in Teilhard de Chardin e Chiara Lubich), in grazia della quale ogni realtà è e diviene se stessa nella relazione di reciprocità con le altre.

Ciò – è decisivo sottolinearlo – diventa attingibile esperienzialmente, e accertabile scientificamente, perché si guarda non solo *alla Trinità*, per rifletterne la luce

6) Cf., ad esempio, M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico,* Città Nuova, Roma 2001. Sul pensiero di Hegel, letto in questa chiave, mi permetto rinviare ai miei *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1987, 2012 ristampa anastatica con nuova prefazione; e *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.

7) A. Rosmini, *Teosofia*, Libro III *L'essere Trino*, Sez. IV *Delle relazioni e della loro fontale origine*, Cap. I *Definizione universale della relazione*, § n. 903 (Opere di Antonio Rosmini, 13), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Ed., Roma 1998, Tomo II, p. 214: «la persona dunque è una *relazione sussistente*».

8) Cf. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

sull'intera realtà, ma *dalla Trinità*: il che implica prendere coscienza, a tutti i livelli, del *luogo* ove Gesù ci ha attirati e vivere e pensare a partire da esso[9].

Vengo così all'ultimo tema che mi sono proposto qui di svolgere: quali sono *i criteri epistemici e metodologici* perché si possa parlare di ontologia trinitaria? Cerco di sottolinearne almeno tre, che mi sembrano essenziali e dirimenti.

Sui due sensi del concetto di ontologia trinitaria e sul rapporto tra teologia e filosofia

La prima cosa da precisare, e che risulta da quanto sin qui detto, è che il lemma "ontologia trinitaria" può esser preso in due sensi: uno più largo e uno più stretto.

In senso largo, ontologia trinitaria designa ogni interpretazione della realtà che – esplicitamente o anche solo implicitamente – muova dal luogo entro cui l'evento di Gesù Cristo ci ha attirati. Dico esplicitamente o implicitamente: perché, per la fede cristiana, l'evento di Gesù Cristo ha portata universale, così che tutti vi partecipano, benché in modi diversi, anche indipendentemente dalla conoscenza e dall'adesione di fede.

In questo senso – e ciò è senz'altro un tema da approfondire – un'ontologia trinitaria può costituire *l'orizzonte interpretativo di riferimento, libero e plurale, di ogni interpretazione particolare della realtà messa in opera dai diversi saperi*. Senza con ciò minimante interferire con la loro autonomia, la loro metodologia, la loro intenzionalità. Ma, piuttosto, positivamente interagendo con essi, secondo quelle modalità d'interazione che vanno sperimentate e precisate caso per caso, e cioè disciplina per disciplina[10].

E ciò perché appunto si tratta, innanzi tutto, di un *Sitz im Leben,* di un situarsi nell'esistenza, di un luogo, e, perciò, di una pre-comprensione che inquadra e orienta il nostro modo di essere e d'interpretare la realtà. Come avviene con la luce: che rende visibile i contorni, i colori, lo spessore e le relazioni tra le cose che vediamo.

C'è poi un significato *più stretto* ed epistemologicamente preciso di ontologia trinitaria, secondo cui questo lemma nomina *quella specifica interpretazione dell'essere in quanto essere che scaturisce dalla presa di coscienza formalmente istituita del luogo in cui Gesù ci ha attirati tenendo conto della sua rilevanza propriamente ontologica*.

La questione – non piccola – che a questo punto però si pone è la seguente: si tratta, in questo caso, di teologia o di filosofia? La questione nasce dal fatto che, parlando di ontologia trinitaria in senso stretto, s'introduce la luce della Trinità, che è un dato derivato dalla rivelazione e dunque dall'adesione di fede, in un'indagine

9) È degno di nota sottolineare come questa coscienza sia espressa a chiare lettere dal magistero recente della Chiesa cattolica: dal Vaticano II (cf. *Gaudium et spes* n. 24), alla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (cf. n. 93), alla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (cf. n. 54).

10) Cf. quanto ho avuto occasione di tratteggiare, schematicamente, in *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 35-46.

che è prettamente d'indole filosofica. E Martin Heidegger, ad esempio, in un suo famoso saggio, asserisce che parlare di una filosofia "cristiana" sarebbe parlare di un "ferro ligneo"[11] – sarebbe cioè una contraddizione in termini.

Certamente – risponderei senza entrare nella tecnicità dell'argomentare heideggeriano –, occorre che teologia e filosofia restino distinte, come occorre lasciare in sé distinta ogni disciplina dalle altre. Ma distinta non significa separata. Nella teologia, in realtà, il pensiero è chiamato a dialogare esplicitamente con la luce della Trinità, tematizzandola in modo specifico e secondo una formalità epistemica e un metodo adeguati alla cosa. Nella filosofia, invece, il pensiero ha da interpretare il senso della realtà con la luce che le è propria: *la luce dell'intelligenza dell'essere in quanto essere*.

Ma se le cose stanno così – argomentava Rosmini – che cosa vieta che la ragione filosofica faccia uso di un dato o, meglio, di una chiave di lettura dell'essere, come quella trinitaria, che gli è offerta da un'altra fonte ed è istruita da un'altra disciplina[12]? L'essenziale è che questa chiave sia utilizzata in modo non rigido e deduttivistico, ma secondo il registro epistemico proprio della filosofia (e cioè – come precisa Heidegger – *fenomenologicamente*, e non a priori) e offra, nel caso, dei risultati apprezzabili. Risultati che, a loro volta, potranno essere utili e stimolanti per la teologia stessa, e cioè per l'interpretazione della Trinità in sé, a partire dalla rivelazione accolta nell'esperienza di fede.

Faccio un esempio, che mi pare significativo e attuale e che coinvolge, sia pure in modo diverso, 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*

11) Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; tr. it. *Fenomenologia e Teologia*, in Id., *Segnavia*, a cura di F.-W. von Herrmann, a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1987, pp. 3-34.

12) Cf. A. Rosmini, *Teosofia*, Parte I: *Ontologia*, Libro I *Categorie*, Cap. XX, Art. III *La dottrina della divina Trinità può e deve esser ricevuta nella filosofia*, § nn. 193-194 (Opere di Antonio Rosmini, 12), a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova, Roma 1998, Tomo I, pp. 200-201: «ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sono apparite alla mente: che s'ella entrasse in questa investigazione non sarebbe più scienza ma storia. La scienza razionale d'altro non si cura, se non di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrate col raziocinio. Qualora dunque arrecar si possano dell'esistenza d'una trinità in Dio prove razionali, quest'esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sé diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante se stesso agli uomini come autorevol maestro. Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che "Dio sussiste in una Trinità di persone" sarà questa (e qui non possiamo che accennarla): "qualora si negasse quella trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime"».

voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13,34). Hans Urs von Balthasar sottolinea, 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[13]. Si potrebbe da ciò arguire che la teologia della Trinità abbia 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.

Oggi, in un orizzonte di senso rinnovato, l'emergere dell'esperienza della reciprocità a livello antropologico, e non solo, 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[14]. Ecco la fecondità di un esercizio rigoroso dell'inter-disciplinarietà in un pertinente spazio trans-disciplinare.

Sulla condizione epistemologica esistenziale di un'ontologia trinitaria

Una seconda cosa da puntualizzare, a mio avviso, concerne l'indispensabilità, per l'esercizio di un'autentica ontologia trinitaria – in senso largo e soprattutto in senso stretto –, di collocarsi consapevolmente e di praticare con perseveranza quel *luogo* che la rende possibile. È questa – per dirla con Jacques Maritain – una *condizione di epistemologia esistenziale* senz'altro incentivante e straordinariamente arricchente[15].

Con ciò, in verità, l'ontologia trinitaria non dice niente di nuovo. La filosofia classica – a partire dalla Lettera VII di Platone[16] –, così come le grandi scuole teologiche – penso solo all'Agostino dei dialoghi a *Cassiciacum* e a ciò che Ilario di Poi-

13) Scrive von Balthasar: «la regola d'oro (cf. *Mt* 7,12; *Lc* 6,31), in bocca a Cristo e nel contesto del sermone della montagna, può essere presentata come la quintessenza della legge e dei profeti solo perché fonda l'aspettativa e l'offerta sul dono di Dio (che è Cristo), supera quindi il semplice senso d'umanità verso il prossimo e *include lo scambio interpersonale della vita divina*» (*Nove tesi sull'etica cristiana*, in H.U. von Balthasar – H. Schurmann – J. Ratzinger, *Prospettive di morale cristiana*; tr. it., Città Nuova, Roma 1986, pp. 59-79, qui p. 65).

14) Cf. il mio *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», 1 (2009/2), pp. 144-158.

15) Cf. J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in «Revue Thomiste», 77 (1969), pp. 5-27, poi in *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973; tr. it., «*Approches sans entraves*». *Scritti di filosofia cristiana*, vol. II, Città Nuova, Roma 1978, pp. 59-97; cf. anche il mio *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009.

16) Cf. E. Pili, *La* Lettera VII *di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 257-278.

tiers, nel suo *De Trinitate*, ha espresso in forma icastica: *nemo novit nisi invicem*[17] – lo hanno sempre saputo, anche se poi, di fatto, spesso ha finito col prevalere un certo ripiegamento individualistico. Eppure, qualcosa di nuovo e di inedito, di eccedente e persino di s-misurato, ci è offerto dalla frequentazione determinata e assidua del *luogo* entro cui Gesù attira il nostro vivere e pensare.

Si tratta, da un lato, di praticare e persino di diventare esperti di quell'esercizio del pensare che vive della dinamica dell'*agápe*, e cioè in cui la diversità dell'altro non mi è estranea, ma, conservando ed anzi esaltando la sua distinzione, diventa interiore al mio pensare. E viceversa. Non è una piccola cosa: anzi, è estremamente ardua e impegnativa. Senza l'esperienza, vissuta e intellettuale, di quell'espropriazione di sè sino all'abbandono di cui Gesù è maestro[18], non si va gran che avanti su questa strada. Eppure, senza questo esercizio, in gran parte ancora inedito, non si può praticare quel luogo che, unico, è in grado di propiziare un'ontologia trinitaria.

Con uno slogan – che senz'altro vale per l'ambito disciplinare entro il quale mi muovo, la teologia, ma che, con altri linguaggi, può essere esteso ad altri ambiti – direi che: *non si può conoscere la Trinità se non nella Trinità, e cioè trinitariamente*. Penso, in questo senso, che un dono dello Spirito al nostro tempo come quello fatto a Chiara Lubich del *carisma dell'unità* rivesta un preciso e provvidenziale significato in ordine a questo esercizio. Perchè tale carisma è precisamente incentrato sull'esperienza della Parola di Gesù che descrive il luogo dell'ontologia trinitaria: «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi». Non è un caso che la domanda fatta da Chiara Lubich a Igino Giordani, nell'estate del 1949, dopo il famoso "patto" in Gesù Eucaristia che insieme li ha attirati nel luogo di Gesù, e cioè nel seno del Padre, sia stata: «sai *dove siamo*?»[19].

D'altra parte, l'esercizio di un'ontologia trinitaria chiede un corrispondente *dialogo epistemico a livello scientifico* tra le diverse discipline, in quello spazio sapienziale che è dischiuso nel luogo di cui sin qui ho detto. E anche qui – come già sul livello dell'epistemologia esistenziale – siamo agli inizi degli inizi. E prima o poi dobbiamo deciderci a tematizzare e, prima, a praticare programmaticamente e seriamente la cosa.

Sull'ontologia trinitaria come luogo di luoghi

Vorrei infine proporre una considerazione per chiarire il profilo epistemico e l'approccio metodico di una ontologia trinitaria che eviti ogni fraintendimento: quello, *in primis*, di gabellarla come un sistema unico, chiuso e definitivo d'interpretazione della realtà, quasi fosse – com'è successo più volte, peraltro, nella storia del pensiero – una baldanzosa e tracotante macchina da guerra speculativa, lan-

17) Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, II, 11.
18) Cf. G.M. Zanghì, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero,* Città Nuova, Roma 2008.
19) Cf. C. Lubich, *Discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità"*, in «Sophia», 1 (2008/0), pp. 12-18. Cf., in proposito, i saggi raccolti nel volume curato dalla Scuola Abbà, *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich,* Città Nuova, Roma 2012.

ciata nell'impresa impossibile e in sé nefasta di ricondurre la variopinta e cangiante figura della realtà a un minimo o massimo – che sia – comun denominatore.

Non per niente ho sin qui sempre parlato non *della* ontologia trinitaria, ma *di una* ontologia trinitaria, a sottolineare, già a livello lessicale, la sua intrinseca e ineliminabile pluriformità. Sarebbe infatti paradossale ridurre a un unico e rigido modello proprio il Dio che è chiamato Trinità, e cioè unità, sì, ma nella diversità. «*La Trinità* – scrive lapidariamente Chiara Lubich – *è libertà*». Basti dire che un'autentica ontologia trinitaria è per sé abitata da *due paradossi* che le vietano ogni chiusura sclerotizzante o di presunta autosufficienza.

Il primo è questo: è vero, un'ontologia trinitaria mette in gioco e tiene fermo – nella sua interpretazione della realtà – il più proprio del proprio cristiano, la Trinità. Eppure, precisamente per questo fatto, perché guarda al centro dell'identità e a partire dal centro dell'identità cristiana, un'ontologia trinitaria è chiamata, per essere se stessa, e cioè trinitaria, ad avere *la massima estensione* e *la più universale apertura*. Perché, appunto, la Trinità non è né uniformità né dispersione, ma – ecco il paradosso – libera convergenza o, se vogliamo, stupita e stupefacente "conversione" (nel senso etimologico dell'essere rivolti insieme nella stessa direzione) della diversità.

Di qui il secondo paradosso, conseguente al primo. Il luogo di un'ontologia trinitaria non è uno spazio chiuso, fortificato, escludente. È piuttosto, per sé, *un luogo di luoghi*, un luogo che è tale – e cioè trinitario – se sa essere continuamente e sempre di nuovo aperto, visitato e provocato da altri luoghi, e cioè da altri punti di vista e prospettive. Anzi, tale luogo è trinitario, appunto, se sa accogliere l'altro non nel compromesso o nella riduzione della diversità: ma nella liberazione e condivisone del suo più autentico significato, del suo più specifico apporto, della sua più singolare bellezza.

Del resto, non dobbiamo tanto immaginare il luogo di un'ontologia trinitaria in alto, *in excelsis*, dove il Cristo è assiso alla destra di Dio – anche questo, senz'altro, perché è il luogo dove Egli ci ha già portati con sé "tornando" al Padre; ma, al tempo stesso e proprio per questo, lo dobbiamo immaginare *in basso*, più sotto di tutti, sin dove si è calato Gesù nel suo vertiginoso abbandono. Il più alto, nell'ontologia trinitaria, è il più basso; il più intimo è il più esterno, il più vicino è il più (apparentemente) lontano. Come accade in e per Gesù Abbandonato, in cui – per dirlo con Chiara Lubich – «è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'umanità».

Insomma – lasciatemelo dire – un'ontologia trinitaria è proprio una bella impresa: vivere e pensare, responsabilmente e in reciprocità, nel cuore stesso del Mistero sempre più grande di Dio stesso.

Bibliografia

1. Tra i classici:

Agostino d'Ippona, in particolare, *De Trinitate*, libri V e VIII; cf. P. Coda, *Sul luogo della Trinità: rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008;

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, in particolare I, qq. 28-31;

Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*;

Rosmini A., *Teosofia*, Introduzione, note e apparati di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011; Id., *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, (Opere, 12-17), Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Ed., 6 voll., Roma 1998-2002;

Florenskij P.A., *Stolp i utverždenie Istiny*, Put', Moskva 1914; tr. it., *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010;
Bulgakov S., *Glavy o troichnosti* [*Capitoli sulla Trinitarietà*], in «Pravoslavnaja Mysl'» (1/1928), pp. 31-88, e (2/1932), pp. 57-85; tr. it. di G. Lingua in P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.

2. Studi e saggi:
Kaliba C., *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg 1952;
Przywara E., *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-rhythmus,* Johannes-Verlag, Einsiedeln 1962, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995;
Balthasar H.U. von, *Theodramatik*, vol. V. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, tr. it., Jaca Book, Milano 1985;
Id., *Theologik*, vol. II. *Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, tr. it., Jaca Book, Milano 1990;
Hemmerle K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976, tr. it., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996[2];
Hemmerle K., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Freiburg-Basel-Wien 1995; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile e forma di vita e pensiero*, Città Nuova, Roma 1998;
Zanghì G.M., *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991;
Zanghì G.M., *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008;
Coda P., *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984;
Coda P., *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Città Nuova, Roma 1987; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel,* Città Nuova, Roma 2007.
Coda P. – A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997;
Coda P. – L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia,* Città Nuova, Roma 1998;
Coda P., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
Coda P., *L'ontologia trinitaria*, in J.-Y. Lacoste (sotto la dir. di), *Dizionario critico di Teologia*, tr. it. a cura di P. Coda, Borla - Città Nuova, Roma 2005, pp. 1412-1415;
Coda P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, (Per-corsi di Sophia, 1) Città Nuova, Roma 2011 (in particolare parte V).

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

È IMPORTANTE CHE DIO SIA TRINITÀ? UN PUNTO DI VISTA BIBLICO



What impact does the notion of God as Trinity have upon Christian society? The question was asked by Karl Rahner who saw that if the doctrine of the Trinity were excluded from Christianity it would, unfortunately, not change much in the practice of religious life. The author begins with the revelation of God in the Old Testament (focused upon the oneness and transcendence of God) and comes to Jesus and to the revelation of God who has "opened" to us his Being as communion. What is presented thus is an understanding of how Jesus lived out his relationship with God, which can become paradigmatic for the believer, showing in this way the importance of the revelation of God-communion for the fulfilment of the human vocation.

di
GERARD ROSSÉ

Durante alcuni incontri in preparazione a questo appuntamento, Luigino Bruni ha suggerito due titoli per questo intervento. Uno è il seguente: "avvertenze e precauzioni bibliche ed esegetiche nell'uso di categorie della Scrittura in contesti disciplinari diversi da quelli teologici-biblici". E l'altro: "Ma esiste *veramente* la Trinità?".

Ho pensato di rispondere indirettamente alle due domande, mettendo a fuoco l'importanza della Trinità nell'esistenza dell'uomo, spinto anche da una famosa constatazione di K. Rahner. Riguardo alla fede in Dio di molti cristiani di oggi, Rahner scrive: si ha l'impressione

> «che i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei "monoteisti" nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà rischiare l'affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata»[1].

La diagnosi di Rahner mi pare sempre attuale. Quante volte ho sentito la domanda: ma a che serve sapere che Dio è Trinità?! Eppure, il credente al quale fosse indifferente che Dio sia monolitico o trinitario, questo credente avrebbe perso la sua identità cristiana, ammesso che l'abbia mai trovata.

Certamente nella sua storia, che è storia della salvezza, Israele ha ricevuto una rivelazione autentica su Dio. Quest'ultimo gli ha manifestato la sua gloria e santità, cioè la sua alterità e quindi trascendenza assoluta rispetto a tutto ciò che è creato. Ricordo l'esperienza della santità divina fatta da Isaia. Egli scrive: «nell'anno in cui è morto il re Ozia, io vidi il Signore» (*Is* 6,1); e la sua reazione immediata fu: «ohimé! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impuro io sono» (v. 5). Era forte nel popolo eletto la convinzione che non si può vedere Dio senza morire. Mosè ha fatto un'esperienza simile: ha visto Dio "di spalle", perché, come Questi gli fece capire: «tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (*Es* 33,20). La rivelazione della trascendenza dell'unico Dio è inestimabile, e anche liberante per l'uomo che fa esperienza della vicinanza di questo Dio trascendente. La fede in un tale Dio caccia via le numerose divinità sentite come forze che manipolano l'uomo, come la dea Fatalità o il Caso; toglie la paura di sentirsi dominati dal mondo degli spiriti che infestano l'aria; libera insomma da magie, malocchi e oroscopi; questa fede restituisce l'uomo a se stesso come essere ragionevole.

Ma l'esperienza di Israele non si ferma alla coscienza della Trascendenza divina. Lungo la sua storia, pur drammatica come tutte le storie di popoli, Israele fa esperienza dell'amore misericordioso e fedele di Dio, che non si stanca di amare il suo popolo nonostante le numerose infedeltà. «Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione» (*Es* 34,6-7).

1) K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, Queriniana, Brescia 1977[4], p. 404.

Senza dubbio, sapere che Dio è misericordioso, fare esperienza della sua bontà paterna, è bellissimo e incoraggiante, perché dà la possibilità di una nuova partenza, la possibilità di ricominciare sempre. E viene spontaneo ringraziarlo e lodare la sua grandezza e magnanimità con riti e cerimonie, con inchini e incensi.

Ma altro è l'atteggiamento dinanzi a un Dio trascendente che si rende accessibile all'uomo, altro è essere inseriti in Dio stesso, perché Egli si è rivelato in Gesù come il Dio che ha aperto il suo Essere comunionale all'umanità.

Nella storia dell'umanità, Gesù è senza dubbio all'origine di una svolta che ha portato la realtà antropologica al proprio compimento, e ha svelato all'uomo il proprio vero essere, mostrando nella sua vita-morte-risurrezione che Dio, nel suo Essere, è costitutivamente relazione; che Dio non è soltanto bontà, misericordia, ma Amore. Questa verità è costitutiva per l'uomo stesso, è conoscere la legge profonda che lo anima: verità che porta l'uomo alla sua piena realizzazione, secondo il pensiero del Creatore.

Gesù ha rivelato la vocazione autentica dell'uomo non tanto con discorsi, ma nel suo modo di vivere, da Figlio di Dio, la sua esistenza di uomo. Egli ha rivelato che l'uomo può giungere alla piena realizzazione di sé soltanto se viene, già adesso, inserito nella vita di comunione del Padre e del Figlio. A questo punto, l'incarnazione del Figlio si rivela del tutto necessaria perché l'uomo possa giungere al proprio essere così come voluto da Dio. Infatti soltanto Dio può rivelare Dio; soltanto il Figlio incarnato può portare la propria umanità – e con lui noi – nel Seno del Padre.

Vorrei mettere in luce quattro caratteristiche di come Gesù, il Figlio incarnato, ha vissuto il suo essere uomo, e con ciò ha manifestato la vocazione di ogni uomo.

1 – Una prima caratteristica è il modo di vivere il rapporto con Dio: in altri termini la sua *filialità*. Si tratta di una filialità nuova rispetto all'esperienza d'Israele: là era chiamato figlio chi era investito di una funzione regale o profetica; e a sapersi figlio era anche il saggio che faceva l'esperienza della bontà paterna e salvifica di Dio. Gesù vive una filialità che consiste nel riceversi interamente da Dio, nel lasciarsi continuamente generare da Dio. La sua identità di Figlio sta proprio nel ricevere se stesso da Dio, chiamato *Abbà*. Gesù ha vissuto la sua esistenza di uomo da Figlio, cioè nell'essere-in-relazione, in un continuo essere generato. Questa dinamica caratterizza la sua vita, e in modo speciale la sua morte. Totalmente aperto e dipendente nel suo essere dal Padre, Gesù morente, nel suo grido, non soltanto vive e rivela nella sua umanità ciò che egli è da sempre – il Figlio eterno –, ma partecipa proprio nel suo essere-uomo a questa generazione divina, alla filiazione. La tradizione apostolica ha messo in bocca al Padre, al momento della risurrezione del Crocifisso, la parola: «mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato» (*At* 13,33). È così che Gesù ha portato a compimento la sua vocazione di uomo.

2 – Una seconda caratteristica di come Gesù ha vissuto e realizzato la sua vocazione di uomo è, secondo l'espressione coniata da Heinz Schűrmann, la sua *pro-esistenza*, cioè un vivere per gli altri: è il contrario dell'affermazione di sé. Gesù ha realizzato se stesso nell'essere in donazione. La testimonianza dei vangeli è unanime: Gesù è vissuto ed è morto per amore degli uomini. Egli ha trovato se stesso perdendosi, perché è vissuto come creatore di relazioni.

3 – Una terza caratteristica: Gesù è un uomo *libero*, perché interamente sottomesso al proprio essere filiale, staccato quindi dall'egocentrismo come orien-

tamento di vita. Emerge con Gesù un nuovo concetto di libertà: non quella che si attua come padronanza di sé e delle proprie passioni, o come proprietà della natura dell'uomo - che pure non viene negata - e che porta all'autonomia; ma come dono legato alla filiazione, e quindi come possibilità di amare senza misura e senza paure.

4 – Infine, Gesù appare come un uomo *realizzato*, e questo perché ha attuato nella sua esistenza concreta il suo essere Figlio.

Bisogna abbandonare l'idea che, perché Dio, Gesù abbia condotto una esistenza favorita dalla sorte. Egli non è nato in un palazzo imperiale, non ha fatto fortuna, non ha avuto posto tra la gente che conta. Anzi è stato ucciso in maniera orribile, stroncato nel vigore dell'età. La persona divina del Figlio ha realmente vissuto fino in fondo una vita di spogliazione fra gli uomini, in un atteggiamento di costante servizio, fino all'annullamento di se stesso. Eppure è in una tale esistenza, per nulla privilegiata, che egli si è realizzato umanamente, perché ha saputo integrare questa sua esistenza di uomo nel suo essere Figlio. E questo, direi, nel modo più naturale. Non vediamo in lui nessuna stranezza pseudo-mistica, nessuna stonatura con l'ambiente nel quale si muoveva. È ammirevole vedere come Gesù rimane se stesso, in tutta naturalezza, sia nel suo rapporto con Dio, sia quando pranzava con persone di dubbia fama. Si trovava a suo agio con tutti, senza pregiudizi religiosi, senza complessi (tranne forse con i potenti furbi). Egli è rimasto "autentico" fino alla fine, e così ha reso presente la straordinarietà di Dio nella normalità della sua vita, nella disponibilità costante e amante fino alla morte.

Anche se Gesù ha manifestato nella sua esistenza qual'è la vocazione dell'uomo, di ogni uomo, indipendentemente dalla sua situazione sociale o religiosa, egli non può essere considerato soltanto come un modello antropologico da imitare. Per realizzare, a nostra volta, la vocazione di uomini, dobbiamo essere introdotti nella sua relazione divina di Figlio. Per svelare e portare a compimento la vocazione dell'uomo, erano dunque "necessarie" l'incarnazione del Figlio, la risurrezione di Gesù e la rivelazione trinitaria di Dio, apertosi all'umanità.

Da qui l'importanza dello Spirito Santo, lo Spirito pasquale del Risorto. Egli ha proprio la funzione di introdurre l'uomo nella Comunione divina del Padre-Figlio, cioè di renderlo figlio.

Paolo ha un'affermazione fondamentale al riguardo: «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,5).

Un versetto molto denso. Il dono iniziale dello Spirito Santo è il luogo in cui il Padre genera. Il credente diventa, per creazione nuova ad opera dello Spirito, ciò che il Figlio è da sempre in relazione al Padre. Paolo ha anche una formulazione più precisa:

«Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: Abbà, Padre!» (*Gal* 4,6). Notate come l'apostolo pensi trinitariamente lo Spirito come dato vitale dell'identità cristiana. Ricevere lo Spirito del Figlio significa ricevere ciò che costituisce il Figlio come Figlio nell'intimità divina: la relazione che proviene dall'atto generativo del Padre. Questa filiazione, che ci rende conformi a Cristo, è una vera novità antropologica: l'uomo viene strutturato fino in profondità come un essere-in-relazione. In altre parole, l'*agápe*, come dono divino, diventa costitutiva dell'essere nuovo dell'uomo.

Quindi, Paolo non può non menzionare l'*agápe* divina assieme allo Spirito Santo comunicato. L'*agápe* è ontologicamente legata alla filiazione. Ora, il compito dello Spirito Santo è proprio di interiorizzare tale amore nella nostra realtà umana, al punto che l'amore diventi una esigenza personale: ciò che io voglio fare. L'attività dello Spirito Santo nel cuore del credente fa quindi sì che l'amore che viene da Dio diventi l'atto più personale, più consone al nuovo essere ricevuto, e coincida nello stesso tempo con la piena volontà escatologica di Dio sull'uomo.

Giovanni esprime la stessa convinzione quando caratterizza il credente come un "amante"; l'amare è visto come l'atto più conforme alla natura di chi è "generato da Dio" (cf. *1 Gv* 4,7): "l'uomo nuovo" è dunque una persona costitutivamente ri-creata per la relazione, in vista della comunione.

Certamente, l'uomo creato ad immagine di Dio porta da sempre in sé l'impronta alla relazione. Egli è naturalmente strutturato in modo da tendere alla propria crescita superando la propria individualità. L'*agápe* divina, interiorizzata dallo Spirito Santo nel profondo del credente, ha tuttavia carattere escatologico: porta a compimento tale legge iscritta nella creatura umana. L'uomo, così, trova se stesso, o meglio cresce verso il proprio compimento nell'accoglienza dell'Altro e degli altri: le due componenti sono inseparabili, come inseparabile è in Gesù la natura divina e quella umana.

Ciò che è nuovo, dunque, è la qualità escatologica dell'*agápe* comunicata, rivelata nell'obbedienza di Gesù fino alla morte in croce; il suo lasciarsi totalmente ricevere dal Padre, che lo genera fino alla radice della sua umanità. L'*agápe*, ora, è interiorizzata dallo Spirito Santo nel cuore dell'uomo, e dunque l'io come realtà umano-divina cresce nel dono di sé e nel lasciarsi determinare dalla volontà escatologica di Dio. È nella relazione divina del Padre e del Figlio, nella quale ci introduce lo Spirito Santo, che l'uomo intraprende il cammino "trinitario" che lo porterà al compimento di sé per il quale Dio l'ha creato.

Inizia nella storia dell'umanità, per così dire, il *big bang* che mette in moto il nostro nuovo modo di essere, in un movimento che tende alla comunione con tutti nella comunione filiale col Padre. Forse non ci accorgiamo sempre di tale novità, vista la nostra condizione limitata in questo mondo. Ricordo un episodio banale, ma significativo, accaduto ad un amico a Gerusalemme. Era per strada e si sente interpellato da una donna: «signore, lei è cristiano?». Alla sua risposta affermativa, la donna gli chiede: «mi può aiutare a porre questo pacco sulla mia testa?». Perché la donna ha chiesto se è cristiano? Perché non l'ha chiesto ad un ebreo o ad un musulmano?

Ed ecco l'altra caratteristica fondamentale dell'agire filiale che muove il credente: è la *libertà*, la libertà dei figli di Dio. Una vera e propria caratteristica della vocazione ad essere persona, come afferma esplicitamente Paolo: «voi, fratelli, siete stati chiamati alla libertà» (*Gal* 5,13a). Non come affermazione della propria autonomia, ma come possibilità di amare di più e meglio; possibilità legata all'essere figli di Dio. Anche la libertà ricevuta è dunque legata all'attività dello Spirito in noi che interiorizza l'*agápe* divina: «dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (*2 Cor* 3,17). L'apostolo lo descrive come passaggio dallo stato di schiavo (che appartiene ad un padrone) a quello di figlio (che vive come propria volontà quella del Padre).

Notate la bella sintesi di *Rm* 8,14s: «tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per

ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: *Abbà*, Padre».

Lasciandosi muovere dallo Spirito Santo, e cioè amando, il credente è pienamente libero nella totale sottomissione a ciò che è la pienezza della Legge e costituisce il volere eminente di Dio. Ma ciò si vive nel Seno del Padre, là dove Dio genera.

Ecco, dunque, l'uomo realizzato secondo il progetto di Dio: un uomo trinitizzato, un uomo-per-la-comunione che attua già ora in questo mondo il modo d'essere di Dio, per partecipazione all'Essere di Dio.

Perché Dio è Trinità, la chiamata all'unità è possibile e universale, perché la Trinità svela anche cos'è l'unità nella quale il singolo si realizza nella comunione. Certo, nella nostra condizione attuale appare come un seme; ma è una forza reale che non può essere annullata.

Possiamo ora domandarci: la Trinità ha qualcosa da dire all'uomo moderno, o allo scienziato di oggi? Certamente non risolverà le sue equazioni matematiche, ma senza dubbio, in quanto "uomo nuovo" egli avrà uno sguardo rinnovato, diverso, sul creato. È importante sapere che Dio è Trinità? Come nozione, no! Anche un ateo può speculare razionalmente sull'argomento. Nella fede, sì! Poichè, nella rivelazione accolta, è Dio stesso che si comunica nel Suo Essere.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org

ONTOLOGIE FORMALI E PARADIGMA TRINITARIO. ALLA RICERCA DI UN LINGUAGGIO BASE PER ESPRIMERE UNO SPECIFICO *PATTERN* DI RELAZIONALITÀ DINAMICA



Interdisciplinary and/or transdisciplinary dialogue calls for new methods and new instruments. Identifying forms of dynamic relationality typical of a trinitarian ontology and expressing these in a formal language can been seen as initial steps in developing a "conceptual lens" through which analogous patterns in varying fields come into focus and can be compared.

The first part of the article presents formal ontology as a neutral conceptual framework well suited for mediating scientific and humanistic disciplines. It then goes on to describe a particular axiomatic system designed to express in formal, non-ambiguous terms the pattern of dynamic relationality perceived in the ontological foundations of the charism of unity (Chiara Lubich). The article concludes with specific examples which offer insight into the question of how this dynamic, open formal system (DIT) may serve as an instrument to evidence patterns of relationality common to other disciplines.

di
JUDITH POVILUS e LIDIA OBOJSKA

"Benché data nella creatura, la verità dev'essere un monogramma della Divinità; benché al di qua, dev'essere in qualche modo al di là; con i colori del relativo deve disegnare l'Assoluto; il fragile vaso delle parole umane deve contenere il Diamante infrangibile della Divinità"[1].

Premessa

Prima di iniziare, sarà opportuno fare alcune precisazioni di natura generale, per contestualizzare quanto segue e facilitarne la comprensione. Innanzitutto, assicuriamo che in questa presentazione non si tratta di voler esportare un modello da un ambito ad un altro (ad esempio, applicare un "modello" trinitario in una data scienza). Il nostro sforzo sarà piuttosto quello di offrire uno spazio concettuale ed un linguaggio base utili per esprimere in modo oggettivo i fondamenti di vari ambiti di conoscenza, compreso quello filosofico/teologico. Si va dunque ai fondamenti, e l'ambito in cui ci muoviamo sarà quella dell'ontologia formale.

Se è vero che nell'affacciarci al dialogo interdisciplinare occorre cercare uno spazio concettuale adatto ad una fertile comunicazione che non generi forme di riduzionismo, è nostra convinzione che l'ontologia formale può offrire un tale spazio. Ancora, l'identificazione di forme di relazionalità tipiche di un'ontologia trinitaria e la loro estrinsecazione per mezzo di un linguaggio formale forniscono una specie di "lente concettuale", che permette di mettere a fuoco e confrontare analoghi *pattern* di relazionalità in vari ambiti di ricerca.

1. Modelli e linguaggio formale

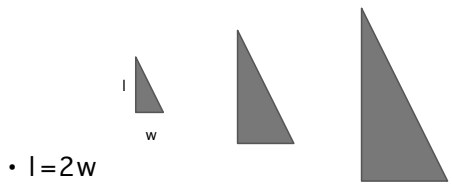
Sarà utile iniziare con qualche domanda e considerazioni generali, pertinenti al nostro tema, sui modelli e il linguaggio formale.

In primo luogo, diciamo qualcosa sulla nozione di linguaggio formale, dato che un linguaggio formale (con i particolari quadri concettuali che esso rende possibili) può essere uno strumento utile e chiarificatore nel lavoro di confronto interdisciplinare. Il termine linguaggio formale sarà usato da noi nel senso tecnico adoperato dalla logica, la matematica, l'informatica, e la linguistica, come "un insieme finito di stringhe" (sequenze) fatte di un certo numero (finito) di caratteri, simboli o lettere. Ecco alcuni esempi di stringhe di questo tipo: 0011100101111000; $f(x,y)=x^2+ y^2$; $B \rightarrow A$. "Stringa" implica un certo ordine e ordine implica forma. Un linguaggio formale è perciò un linguaggio in simboli (una specie di codice), utile per esprimere forme e dare (a volte) una comprensione più precisa dei fenomeni fondamentali. In seguito illustriamo un particolare linguaggio base, che si colloca ancora prima della logica formale, proponendolo come possibile strumento di mediazione per esprimere un'ontologia "trinitaria".

1) P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, p. 191.

Per quanto riguarda i modelli, non ci soffermiamo sul concetto generale, già ampiamente illustrato da altri. Notiamo solo che per il significato con cui il termine viene usato qui, "modello" richiama il concetto di forma e perciò di una precisa correlazionalità. Un modello *astratto* è una rappresentazione astratta e generale di una data realtà o sistema di relazionalità tramite simboli concordati, dove ogni simbolo ha un suo riferimento specifico ad un aspetto della realtà. È perciò un modello espresso con un linguaggio formale. Si pensi ad esempio al modello di crescita di una popolazione di batteri: dN/dt = rN, dove N è il numero di batteri in un dato momento del tempo, r è la velocità di riproduzione, t è il tempo, e l'espressione dN/dt rappresenta un tipo specifico di relazionalità.

Ma più semplicemente la formula: "l = 2 w" è un "modello astratto" per un sistema in cui ad ogni crescita in larghezza (w) corrisponde una crescita doppia in lunghezza (l) (figura 1). Con ciò si vede come una formula astratta riesce a "catturare" ed esprimere un *pattern* fisso di correlazionalità di due enti variabili.



l = 2 w è un "modello astratto" per un sistema in cui
ad ogni crescita in larghezza (w)
corrisponde una crescita doppia in lunghezza (l).

Figura 1

Anche riguardo alla domanda: "a che cosa servono i modelli e come vengono utilizzati?", rimando a quanto è stato esposto da altri in questo convegno. Sarà bene precisare però che, prescindendo da una loro utilità scientifica, i modelli servono ad avere un'idea più chiara ed essenziale (anche se meno ricca in dettagli) di una data cosa, evento o processo, andando ai fondamenti. Servono anche a mettere in evidenza qualche cosa che hanno in comune più enti, eventi o processi a livello di struttura basilare (si pensi, ad esempio, ai vari tipi di onda: del mare, del suono, della luce, ecc.).

Infine sarà bene integrare quanto è stato detto riguardo al processo di modellizzazione per le scienze naturali, aggiungendo qualcosa da un'altra prospettiva. Infatti, pur essendo spesso il punto di partenza di un tale processo un "prendere in esame una situazione enigmatica", come si era detto, a volte si può assistere ad un rovesciamento di prospettiva con l'utilizzo di modelli in un modo assai diverso e sorprendente. Ad esempio, se uno ha una certa familiarità con un modello generale (se fa parte delle categorie abituali di pensiero di una persona), le forme o *pattern* di relazionalità da esso espresse (di cose, processi o eventi), possono suggerire in modo inatteso piste per una nuova o approfondita comprensione di *altre* cose, processi o eventi, appartenenti ad ambiti di cognizione apparentemen-

te lontani. È l'approccio *top down* della cosiddetta "modellistica matematica" che Giorgio Israel ha ben illustrato nel suo libro *La visione matematica della realtà*[2] e che si è andato affermando sempre più dalla metà dell'800.

Uno dei primi esempi di un uso proficuo di tale approccio lo troviamo in Balthasar Van der Pol (1889-1959), ingegnere olandese il quale, esaminando il comportamento di oscillazione di un pendolo, intuì che avesse qualcosa in comune con quello del battito del cuore. Di fatto la formula, già nota per il pendolo, ha portato a un'importante nuova conoscenza del funzionamento del cuore, la quale ha permesso di diagnosticare e prevenire molte malattie.

In questo caso, però, Van der Pol non è partito ponendosi una domanda sul funzionamento del cuore, ma studiando un tipo di circuito elettrico. Riuscendo ad applicarvi una variante di un'equazione che descrive il moto del pendolo, improvvisamente intuisce che forse molti altri fenomeni della natura, diversissimi fra loro ma con certe caratteristiche in comune, potrebbero essere descritti utilizzando una formula matematica analoga. In un articolo del 1928, Van der Pol propone di estendere la formula del pendolo al rumore cigolante di un coltello su un piatto, allo sventolio di una bandiera al vento, alla manifestazione periodica di epidemie e di crisi economiche, alla densità di una specie animale in determinate condizioni, ai temporali, al battito del cuore, ecc.; tutte situazioni di cui egli possedeva una conoscenza solo vaga o non completa. Ovviamente, in ciascun caso, bisognava poi accertare empiricamente se il modello matematico fosse indovinato oppure no. Alla prova dei fatti, solo l'ultimo si è rivelato fruttuoso.

Tuttavia, la nuova dinamica nell'utilizzo dei modelli è molto significativa e di grande interesse. Non raramente i "grandi" hanno indovinato un modello idoneo per descrivere un dato fenomeno, o un nuovo approccio ad una questione importante, ispirandosi "altrove". Per nominare un esempio, pensiamo all'enorme impulso dato al campo della logica formale da Frege, che vi ha applicato il concetto astratto di funzione, mutuato dalla matematica. Ma forse, ogni studioso dovrebbero ammettere, come diceva il matematico italiano Ennio De Giorgi,

> «che le idee più interessanti che ha avuto nel corso della sua attività scientifica sono spesso "venute da lontano", "suggerite per analogia", dalla considerazione di fatti e teorie che riguardano rami del sapere assai lontani della sua disciplina e dei quali ha un'idea molto superficiale»[3].

Ovviamente, per applicare l'operazione di analogia in modo corretto occorrono – come non si stanca di ripetere De Giorgi – attenzione e il dovuto rigore, nel rispetto della autonomia metodologica di ciascun ramo del sapere e del tipo di "rigore" proprio di questo.

Per concludere, chiediamoci perciò quale sia il *ruolo del linguaggio*, in questo sforzo di confrontarsi con rigore fra le discipline. È noto che, per evitare frainten-

2) G. Israel, *La visione matematica della realtà*, Laterza, Bari 2003[3].
3) E. De Giorgi, M. Forti, G. Lenzi, *Verso i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica*, in «Preprints di Matematica» (Scuola Normale Superiore di Pisa), 26 (1996), p. 193.

dimenti e slittamenti di piani, è necessario un linguaggio chiaro e preciso che non lasci spazio ad equivoci. L'*Ars Magna* di Lullo e la *caratteristica universale* di Leibniz erano già tentativi sintomatici, volti a rispondere all'esigenza di un linguaggio universale che, partendo da pochi concetti basilari, fosse capace di esprimere ogni pensiero senza ambiguità. Oggi è più chiaro che non è possibile un linguaggio univoco ed omnicomprensivo nel senso pensato da loro, ma che ciò che serve è piuttosto uno o più linguaggi base, per esprimere i fondamenti comuni, che sia dinamico e flessibile, e non un sistema chiuso.

2. Ennio De Giorgi e la sua proposta di un linguaggio base

Anche Ennio De Giorgi ha riconosciuto l'importanza di un linguaggio base come chiave di mediazione per il dialogo interdisciplinare. Insieme a due colleghi, propone un *ur*-linguaggio basato su due concetti primitivi: *relazione* e *qualità* (proprietà). Offre i suoi risultati come «una prima base assiomatica su cui innestare in modo "naturale'" i concetti fondamentali di molte discipline scientifiche e umanistiche», partendo dalle discipline a lui più familiari in un lavoro intitolato: *Verso i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica*[4].

Nella prefazione al lavoro De Giorgi ricorda che la sua ricerca di un linguaggio base

> «è stata suggerita da varie riflessioni sui concetti fondamentali della Matematica, della Logica e dell'Informatica […] e da molte conversazioni con studiosi di diverse discipline (Matematica, Fisica, Logica, Informatica, Biologia, Storia, Filosofia, Economia, Teologia, ecc.)»[5].

Da ciò è emersa l'opportunità «di inserire le teorie matematiche e possibilmente anche altre teorie scientifiche in un quadro più ampio, in cui sia possibile un confronto critico delle idee fondamentali delle diverse discipline»[6]. È proprio per favorire questo confronto critico e chiaro che introduce «un breve e semplice sistema di poche qualità e relazioni di carattere generale che dovrebbero costituire la base solida e flessibile su cui inserire qualità e relazioni più specifiche delle varie scienze»[7]. Quindi si tratta di un tentativo di delineare una base concettuale in cui tutte le discipline si possono riconoscere e da dove possono partire per descrivere la loro specificità; un linguaggio base «esplicitato in maniera tale da caratterizzarsi come un linguaggio unitario che faccia da supporto all'integrazione dei modelli teorici provenienti da discipline diverse»[8]. Si augurava che fosse un sistema aperto e atto ad essere continuamente in evoluzione.

4) *Ibid*.
5) *Ibid.*, p. 3.
6) *Ibid*.
7) *Ibid.*, p. 2.
8) S. Rondinara, *Dalla interdisciplinarità alla transdisciplinarità*, in «Sophia», 1 (2008/1), p. 65.

Vedremo più avanti come il sistema assiomatico di De Giorgi sia stato un punto di partenza che ha permesso di esprimere nuove tipologie di relazionalità più atte a descrivere il pattern di relazionalità dinamica proprio di un'ontologia trinitaria. Ma prima diciamo due parole sul concetto di ontologia formale visto da due prospettive.

3. Husserl, Bochenski e l'ontologia formale

L'idea e l'espressione "ontologia formale" sono nate con Edmund Husserl (1859-1938), che per primo ha allargato, per così dire, il campo della logica, a comprendere non solo le forme dei ragionamenti ma anche i vari oggetti, considerati nella loro struttura costitutiva basilare[9]. L'ontologia formale ha a che fare, in questa accezione, con i concetti più fondamentali, con le categorie più generali di enti (oggetti, insiemi, fatti, numeri, uguaglianza, identità, relazione, ecc.). Ad esempio, Husserl analizza in dettaglio il concetto di rapporto, le varie tipologie di rapporti (dipendenti e indipendenti), i vari concetti di "intero" (ad esempio quello in cui le parti "si compenetrano", e quello in cui le parti sono "esterne le une alle altre", ma determinano forme reali di "connessione"[10]). L'ontologia formale di Husserl è una teoria della struttura dell'esistenza, dunque della massima generalità, collocata all'interno della logica.

Circa cinquant'anni dopo le *Ricerche Logiche* di Husserl, il logico e domenicano polacco Joseph Bochenski (1902-1995) ha aperto il concetto di "ontologia formale" a una ulteriore interpretazione. Ha pubblicato un lavoro in cui tentava di chiarire alcuni problemi, inerenti la teoria tradizionale tomista dell'analogia, tramite l'uso degli strumenti della logica formale, "traducendo", per così dire, il linguaggio filosofico ordinario nel linguaggio simbolico formale. Nella sua opera, Bochenski ha anche constatato che la nozione di analogia utilizzata da Tommaso (anche se non appare con questo nome), è impiegata nella logica formale a lui contemporanea (come il *Principia Matematica* di Russell e Whitehead). Infatti, le proprietà formali coinvolte sono identiche. Riflettendo su questa identità di struttura, arriva alla conclusione che la logica formale a lui contemporanea «non è altro che una parte dell'ontologia classica», perché «tratta generalmente non delle regole, ma delle leggi dell'essere nella sua generalità»[11]. Per Bochenski, l'ontologia

9) Lo afferma Husserl stesso, in E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Halle), 10, 1929; tr. it., Mimesis, Milano 2009, p. 99: «per quanto mi risulta, l'idea di una ontologia formale si presenta per la prima volta in forma letteraria nel primo volume delle mie *Ricerche logiche* [*Logische Untersuchungen,* I vol.*, Prolegomena zur reinen Logik,* 1900], e propriamente nel tentativo di un dispiegamento sistematico dell'idea di una logica pura, benché non ancora sotto il nome, da me solo più tardi introdotto, di un'ontologia formale». Per uno studio chiarificatore, cf. B. Smith, *Logic and Formal Ontology*, in J. N. Mohanty - W. McKenna (eds.), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Lanham: University Press of America, 1989, pp. 29-67.

10) Id., *Ricerche logiche*, vol. II, Saggiatore, Milano 2005², pp. 66-67.

11) Bochenski cita a proposito Scholz. Cf. J. Bochenski, *On Analogy*, in «The Thomist», XI, 1948, p. 446 [traduzione integrale italiana in *Analogia e autoreferenza*, a cura di G. Basti – C. Testi*,* Marietti, Milano 2004, pp. 159-235]. Il libro riporta i lavori di un gruppo di

non formalizzata (o ontologia descrittiva), cioè l'ontologia espressa in linguaggio ordinario dalle varie teorie metafisiche della storia della filosofia, è una sorta di prolegomeni alla logica sistematica e formale.

Anche se queste conclusioni di Bochenski non sono oggi accettabili *tout court*, ed anche se la sua argomentazione riguardo all'analogia in Tommaso non è totalmente condivisibile[12], le sue ricerche pionieristiche hanno aperto la strada all'uso dell'ontologia formale, intesa qui come un'analisi delle ontologie della riflessione filosofica tradizionale tramite gli strumenti tipici della logica simbolica. Inoltre, il suo tentativo di formalizzare alcune questioni illustrate da Tommaso ha fatto intravvedere a lui, come anche a De Giorgi dopo di lui, la possibilità di una feconda interazione fra le varie discipline, attraverso una «formalizzazione esatta di molte proprietà formali che entrano nelle relazioni di cui si servono la metafisica e la teologia», nella convinzione che anche le scienze speculative ne avrebbero tratto «un immenso progresso»[13].

Partendo da Bochenski, si prospetta dunque l'ontologia formale come una "traduzione" di ontologie già note e descritte dai filosofi, nel linguaggio tipico della logica formale, per permettere una più chiara analisi delle forme sottostanti. Parliamo qui di traduzione nel senso comunemente inteso di "trasportare da una lingua ad un'altra", o anche di "dare l'equivalente di un testo" in un'altra lingua. Essendo la traduzione, in questo caso, traduzione in un linguaggio formale, si potrebbe parlare anche di "ontologia formalizzata".

Mettendo insieme l'*input* di Bochenski con l'ispirazione originaria di Husserl, possiamo affermare con Nino Cocchierella che «un'ontologia formale è sia una teoria espressa in forma logica, sia una teoria della struttura metafisica del mondo»[14]. Anche se essa è una disciplina ancora nascente ed in via di formazione, è molto promettente.

G. Basti la colloca come risposta all'esigenza di dialogo fra le discipline e di comunicazione oggettiva in un mondo globalizzato:

> «la necessità di giungere ad una formalizzazione dell'ontologia non si presenta solo come un'esigenza del mondo scientifico e tecnologico, ma emerge con chiarezza anche da parte delle discipline filosofiche e teologiche e dei più diversi ambiti della cultura in genere […], anche – ma non solo – per promuovere la comunicazione e il dialogo tra loro e tra le culture in genere»[15].

ricerca coordinato dall'Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena intorno alla proposta di Bochenski, nel tentativo di presentare il nucleo di un'ontologia formale della partecipazione dell'essere, in cui si trova la novità teoretica principale della metafisica tommasiana.

12) Per un'analisi critica del lavoro di Bochenski, cf. G. Basti, *Analogia, ontologia formale e problema dei fondamenti*, in *Analogia e autoreferenza*, cit., p. 164.

13) Cf. J. Bochenski, *On Analogy*, in «The Thomist», cit., p. 443.

14) N.B. Cocchiarella, *Conceptual Realism as a Formal Ontology*, in R. Poli – P. Simons (edd.), *Formal Ontology*, Luwer Academic Press, Dordrecht 1996, p. 1. Per una riproduzione dell'articolo e altri approfondimenti di Cocchiarella sull'Ontologia Formale, cf. STOQ, Latern University Lecture Notes, http://www.stoqnet.org/lat_notes.html.

15) G. Basti, *Ontologia formale. Per una metafisica post-moderna*, in *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele, a Tommaso d'Aquino, all'Ontologia Formale*, a cura di A. Stru-

Anche a nostro avviso l'ontologia formale potrebbe offrire uno spazio neutro atto alla mediazione fra discipline scientifiche da una parte e discipline umanistiche dall'altra, in quanto capace di interagire con entrambe senza appartenere ad esse e senza avere la pretesa di risolvere i problemi specifici dei due ambiti del sapere.

4. Ontologia formale e informatica

Prima di arrivare al nocciolo del nostro *paper* con la presentazione di un sistema formale che si ispira ad un'ontologia trinitaria, merita un accenno, anche se solo sommario, il più recente fenomeno dell'uso del termine "ontologia formale" nel campo dell'informatica.

È noto che nei campi dell'informatica e dell'intelligenza artificiale la rappresentazione concettuale è mediata da un linguaggio formale. Oggi, in tali ambiti, è molto viva una pista di ricerca e di applicazione detta "ontologia". Ovviamente il significato del termine "ontologia" in tale contesto non è quello filosofico, anche se ne deriva. Esso va inteso infatti in un senso più specifico e limitato, per indicare un prodotto informatico (*software* o linguaggio formale) «che si fonda su una sorta di tassonomia concettuale, disegnato per un uso specifico e alla luce di una chiara e specifica applicazione»[16].

Forse si può capire meglio ciò di cui si tratta considerando lo scopo, e cioè quanto mira a "fare" un'ontologia informatica. Essa propone di definire, per un dato dominio di conoscenza, dei chiari *concetti primitivi* che bastino per modellizzare tale dominio specifico, e in base ai quali tutto il resto può essere descritto. Torna dunque la nozione di modello annunziata prima, e dei concetti primitivi ricercati da Lullo e Leibniz. E si capisce perché De Giorgi, partendo dai concetti primitivi di qualità e relazione, diceva di voler definire «i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica».

In ogni caso, l'approccio dell'ontologia formale nel campo dell'informatica appare diverso dalla prospettiva di Bochenski descritta prima, nel senso che non si tratta di tradurre ontologie universali (*filosofiche*) già esistenti in linguaggio formale, ma partendo da un ambito delimitato, di trovare un sistema di concettualizzazione esaustivo e rigoroso, formalizzato in accordo con le leggi della logica

mia, Cantagalli, Siena 2007, pp. 204-205. L'autore intravede un'impostazione "profetica" dell'ontologia formale che «si può e si deve realizzare in una cultura globale come la nostra, nella quale la necessità di una comunicazione con una base oggettiva si è resa, ormai, indispensabile non solo per le discipline scientifiche, ma anche per la vita ordinaria, per la cultura in genere, per il dialogo tra i soggetti della culture, siano essi individui o interi popoli. Ed anche per portare ad un livello di oggettività scientifiche le discipline umanistiche, filosofiche e teologiche» (p. 208).

16) M.T. Pazienza, *Ontologie e linguaggio naturale nella società globale dell'informazione*, in *Scienze informatiche e biologiche. Epistemologia e ontologia*, a cura di G. Cicchese - A. Pettorossi - S. Reghizzi - V. Senni , SEFIR, Città Nuova, Roma 2011, p. 17. Pazienza riporta le parole puntuali di Sowa, secondo cui l'ontologia informatica «è un catalogo dei tipi delle cose che si assume esistono in un dominio di interesse D dal punto di vista di una persona che usa un linguaggio L con lo scopo di parlare di D» (pp. 17-18).

formale. Anche in questo caso, come per l'ontologia nel senso classico, i primitivi si riducono spesso a classi, attributi e relazioni.

In questa nostra conversazione, il discorso di ontologia formale in rapporto all'ontologia trinitaria va più nella direzione di ciò che intendeva Bochenski, e cioè nel tentare di esprimere un'ontologia filosofica già esistente, o per lo meno in fase di elaborazione, in un linguaggio formale adatto. In ogni caso il discorso sull'ontologia informatica può darci qualche indicazione utile. Ne segnaliamo due:

A. Criterio di oggettività

Se è vero – come argomenta Carlo Scognamiglio – che le ontologie informatiche derivano da ontologie classificatorie, che a loro volta derivano da ontologie filosofiche, è anche vero che le ontologie informatiche potrebbero, anche se non devono, limitarsi a «una prassi tecnica, la cui validità si misura soltanto con criteri di funzionalità e non di verità»[17]. Per poter dialogare in modo efficace con chi lavora nel mondo dell'informatica o anche con chi solo si serve di esso come strumento principale di lavoro, occorre utilizzare il linguaggio formale proprio ad esso. Viene alla luce, in questo senso, l'importanza di riuscire a esprimere e offrire le ontologie filosofiche che riteniamo valide con categorie formali, se si vuole fondare le ontologie informatiche su criteri di oggettività.

B. Relazioni ontologiche

Nel contesto dell'ontologia informatica, viene in particolare rilievo l'importanza della struttura relazionale che congiunge gli enti considerati; struttura che incide in modo diretto su questioni dell'epistemologia dei vari saperi.

Nelle parole di Pazienza:

> «l'attività cognitiva umana cerca di costruire e predire modelli mentali del mondo che ci circonda e di organizzarli. La struttura relazionale tra questi concetti supporta e qualifica la rappresentazione della conoscenza. […] La tipologia di queste relazioni è fondamentale per la comprensione del mondo e costituisce il punto di partenza per poter formalizzare la conoscenza e condividerla con altri»[18].

Secondo Pazienza le relazioni basilari, dette relazioni ontologiche, sono:
→ Inclusione tra entità (hyponimia).
→ Troponimia tra verbi e processi.

17) Cf. C. Gnoli - C. Scognamiglio, *Ontologia e organizzazione della conoscenza*, Pensa-multimedia, 2008. Scognamiglio parte dall'identificazione di tre possibili nozioni di ontologia, poste in reciproco rapporto di possibile fondazione progressiva, aggiungendo, fra ontologia filosofica e ontologia informatica, l'ontologia classificatoria, che svolge una «funzione chiarificatrice e classificatoria nei confronti di dati derivanti dalla ricerca scientifica».
18) Pazienza, *Ontologie e linguaggio naturale*, cit., p. 16.

→ Mereologia tra entità (nel senso di intero e sue parti)

Le differenze, soprattutto tra il primo e il terzo tipo di relazione, hanno importanti ripercussioni nell'organizzazione e rappresentazione della conoscenza.

Nel tentativo, che vedremo ora, di un'articolazione di una relazionalità dinamica tipica di un'ontologia trinitaria, il terzo tipo di relazione ontologica, la mereologia, ha un ruolo fondamentale, in un contesto però dinamico e autoreferenziale. Nasce una mereologia, oseremo dire, non tra entità statiche, ma tra verbi e processi; una "quarta categoria" di relazione ontologica, ancora tutta da indagare.

6. Alla ricerca di un linguaggio-base formale per esprimere il *pattern* di relazionalità dinamica che caratterizza l'ontologia trinitaria

Sempre nell'ambito dell'ontologia formale, segnaliamo un articolo pubblicato nel 2007 nella rivista scientifica *Journal of Philosophical Logic*[19]. È frutto della collaborazione di un gruppo di matematici di varie specializzazioni, e mira ad esprimere, in un linguaggio non-ambiguo e formale, il *pattern* di relazionalità dinamica percepito nel fondamento ontologico del carisma dell'unità di Chiara Lubich. Certamente non pretende di essere unico ed esaustivo, ma solo un primo tentativo che invita altri a proseguire e proporre soluzioni alternative.

Ne abbiamo già presentato un abbozzo esplicativo in altra sede[20]. Senza entrare nei particolari, qui precisiamo:

1) non si tratta di catturare in formule finite ciò che non lo può mai essere, cioè l'essenza di Dio; lo stesso però va detto per un'ontologia nel senso classico, che utilizza parole come segni. Nel nostro caso, la formalizzazione che cerchiamo dovrà permettere di rappresentare un sistema aperto ed inesauribile.

2) Ogni tentativo di concettualizzazione è intrinsecamente dialettico. Se con parole o segni umani si può tentare di descrivere, pur inadeguatamente, un modo di essere trascendente o trascendentale, è perché esso si basa su qualcosa di riscontrabile nell'esperienza; si parte sempre dai dati di fatto per accedere alla verità. Nell'articolo citato, basandosi sulla proposta di De Giorgi, si parte dal concetto primitivo di relazione (binaria), anche se il nuovo concetto di relazione "tipo tr" (vedremo in seguito cosa significa) che ne deriva è meno lampante.

3) A volte il linguaggio formale è più adatto per esprimere con precisione e rigore ciò che risulta contro-intuitivo per il linguaggio e la mentalità comune. Lo diceva già Cusano. Estrapolando da una definizione già nota, si può allargare il sistema di cui tale definizione fa parte, con l'aggiunta di concetti che non violano la consistenza del sistema, ma che vanno oltre la percezione comune. Basti pensare all'estensione del concetto di dimensione. È ormai di comune dominio parlare

19) L. Obojska, *Primary Relations in a New Foundational Axiomatic Framework*, in «Journal of Philosophical Logic», 36 (2007), pp. 641-657. Cf. anche Id., *Primary Relations and a Non-Standard Form of Identity*, in P. Valore (ed.), *Topics on General and Formal Ontology*, Polimetrica, Milano 2006, pp. 53-66.

20) J. Povilus, *Formal Ontology and Dynamic Oneness. Exploring the ontological foundations of logic*, in «Sophia», 1 (2008/1), pp. 92-100.

non solo delle tre dimensioni dello spazio, ma di quattro dimensioni, undici, ecc. Ai matematici, abituati all'astrazione, è ben noto questo tipo di estensione di un concetto. Non raramente, i nuovi concetti così ottenuti contribuiscono alla formulazione di modelli più atti per descrivere il mondo. Ad esempio i numeri immaginari, un puro concetto astratto matematico, sono serviti allo sviluppo della fisica moderna.

Si ha comunque sempre uno scambio in due direzioni: un nuovo concetto o teoria astratta diventa a sua volta uno strumento di interpretazione al servizio dell'approfondimento della conoscenza. Tornando alla metafora della lente, un concetto basilare nuovo può aiutare a mettere a fuoco e percepire configurazioni e connessioni ignorate prima.

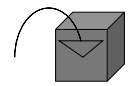
Fatte queste premesse, proseguiamo offrendo qualche spunto, semplificato, del lavoro citato che, come ivi viene detto esplicitamente, si ispira a Chiara Lubich, e implicitamente ai "rapporti trinitari" dalla Lubich illustrati.

Se De Giorgi propone come *ur*-linguaggio i due concetti di qualità e relazione, in fondo egli tratta ambedue come "enti" sussistenti. Ciò dà la possibilità di estrapolare, nel senso descritto sopra, per definire tipi di "relazione" specifici, ma diversi dal senso comunemente inteso. Innanzitutto si può definire la relazione unaria, estrapolando dai concetti comuni di relazione binaria, terziaria, ecc. In realtà, il concetto di relazione unaria non è una novità sulla scena matematica: sia nell'algebra, sia nell'informatica il termine è ricorrente[21]. In ogni caso, nel nostro lavoro, dove "relazione unaria" viene denominata "relazione primaria", la si fa entrare nel sistema assiomatico di De Giorgi, che è meta-matematico. Con ciò si invita a riflettere sul significato intrinseco di relazione unaria, e al contempo si apre ad una sua applicazione in altre sfere.

Va detto che il concetto generale di relazione primaria (unaria) non si presta ad una comprensione immediata intuitiva. Non siamo abituati a ragionare con questo linguaggio. Si potrebbe pensare che, come una relazione binaria e i due elementi relazionati da essa compongono un "sistema" di tre elementi, in modo analogo una relazione primaria denoti un sistema con due elementi: la relazione primaria stessa e ciò a cui è relazionata (figura 2). Potrebbe essere utile dare qualche esempio illustrativo. La relazione della parte al tutto si esprime bene in termini di relazione primaria, dato che la parte è nel tutto e non la si può concepire come parte senza il tutto. Infatti i due termini sono coessenziali (mutualmente dipendenti), ed è uno sbaglio considerarli come esistenti separatamente e distintamente. Quindi, la "parte" può essere rappresentata come una relazione primaria rispetto al tutto. In modo analogo, un sottoinsieme può essere definito come una relazione primaria rispetto all'insieme che lo contiene, e una frontiera topologica come relazione primaria rispetto a ciò che viene da essa limitato. Un altro esempio fondamentale è dato dal concetto di qualità (nel senso di proprietà), che può essere pensato come una relazione primaria rispetto alla sostanza che qualifica. Anche se

21) Nell'ambito dell'algebra, H. Rasiowa considera proprietà, e di conseguenza sottoinsiemi, in termini di relazioni unarie. L'autrice, però, non sviluppa oltre il concetto di relazione unaria. Cf. H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej (Introduction to modern mathematics)*, Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968.

De Giorgi non parla di relazione primaria o unaria, la sua definizione assiomatica di "qualità" fa sì che essa corrisponde ad un dato tipo di relazione primaria.



una relazione primaria denota un sistema
con due elementi:
la relazione primaria stessa
e ciò a cui è relazionata

Figura 2

Ma, ancora più significativamente, una volta stabilito il concetto di "relazione primaria", diventa possibile definire assiomaticamente un nuovo tipo di relazione unaria particolare, la relazione primaria "tipo tr" (*tr relation*). Il simbolo "tr" può essere pensato come portatore del significato celato di "trinità", ma anche di "trasformazione". Infatti, come diceva Hilbert, «a nuovi concetti spettano necessariamente anche nuovi nomi o nuovi segni: noi li scegliamo in modo che ricordino i fenomeni che avevano motivato la formazione dei nuovi concetti»[22]. Le scelte terminologiche diventano punti di riferimento per il pensiero. In modo sintetico, potremmo dire che la definizione di relazione "tipo tr" esprime in modo formale e rigoroso una "relazione-atto" (non dunque uno stato statico) che si auto-trasforma in altro-da-sé, ma identico-a-sé[23].

Ma il "termine" o punto di arrivo di una tale relazione "tipo tr" è anch'essa una relazione "tipo tr", identica ma distinta dalla prima. Distinguiamo due sottospecie di relazioni "tipo tr": tr1 e tr2 (figura 3). Sono due componenti complementari, continuamente e reciprocamente determinantesi, dai confini sempre mutevoli[24]. La definizione formale delle relazioni tr1 e tr2 fa leva sul concetto formale di "operazione unaria" e si base sulla mereologia, cioè sulla disciplina che descrive con precisione la relazione parte/tutto[25].

22) Cf. D. Hilbert, *Mathematische Probleme*, in «Göttingen Nachrichten», pp. 253-297; tr. it., *Ricerche sui fondamenti della matematica*, a cura di V. Abrusci, Bibliopolis, Napoli 1978, cit. in F. Patras, *Il pensiero matematico contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 101.

23) Ecco la definizione formale di relazione "tipo tr": "*let us call a 'type tr' primary relation any primary relation* ω *for which R is a one-one binary relation such that: R* ω *x, y implies that x is not y* (*x and y are NOT the same object*)".

24) L'espressione «due componenti complementari, continuamente e reciprocamente determinatesi, dai reciproci confini sempre mutevoli» è di G. Basti, *Analogia, ontologia formale e problema dei fondamenti*, cit., p. 170. La parola "determinatesi" è mutuata qui in "determinantesi" per sottolineare la dinamica in atto.

25) Le definizioni formali di relazioni tr1 e tr2 sono, come segue:
"tr_1 *is described by the binary relation* Rtr_1 *or, alternatively, by the unary operation* $Optr_1$ *which acts in the following way:*

la relazione primaria "tipo tr" è
rappresentabile come
un tipo di vettore: →
che ha il suo termine in n (dove n significa
n che contiene '→' in sé)

tr1: → y
tr2: x ←

Figura 3

Ciò permette di descrivere un'"immanenza" di tr1 in tr2, che risultano identiche ma distinte. Intuitivamente, "tr 1 è in tr 2" e "tr2 è in tr 1". Sono relazioni distinte, eppure non vi è nulla che le può differenziare, tranne la gerarchia genealogica. Tr1, per lo stesso modo con cui è definito, implica (si trasforma in) "tr2 con tr1 in sé". Tr2, essendo "immagine", agisce nella stessa maniera, cioè è una relazione-atto, una trasformazione di sé in altro-da-sè, tornando a tr1. Risulta: tr1 con in sé "tr2 con tr1 in sé"[26].

Con ciò si vede come il concetto astratto di relazione unaria, ed in particolare della relazione unaria "tipo tr", si rivela utile per descrivere ciò che caratterizza due relazioni unarie distinte, totalmente rispecchiabili l'una nell'altra e co-essenziali, continuamente e reciprocamente determinantesi. Ovviamente è una concezione non-estensionale, cioè non rappresentabile nello spazio fisico e neanche nel tempo.

A questo punto ci si attende la definizione formale di tr3. È una relazione reminiscente della relazione logica/matematica "tra", anche se differente in quanto la relazione "tra" nel senso ordinario è una relazione ternaria che congiunge tre oggetti fissi (*b* è tra *a* e *c*), mentre tr3 è una componente dinamica che unisce e distingue due relazioni unarie co-essenziali ma non staticamente co-esistenti: tr1 e tr2. Intuitivamente, tr3 è ciò che fa sì che tr2 "torni" a tr1, instaurando un sistema autoreferenziale infinito[27].

In verità, tutti e tre - tr1, tr2 e tr3 - sono per definizione coessenziali, intrinsecamente e dinamicamente relazionati per formare un "uno" che non può

If Rtr_1 x, y then there exists $Optr_1$ such that: $Optr_1(x) = y_x$ where y_x means "y with x in y", which is to be interpreted in the mereological sense of x being an ingredient of y
tr_2 is described by the binary relation Rtr_2 or, alternatively, by the unary operation $Optr_2$ which acts on the result of $Optr_1$ in the following way:
If Rtr_2 y, x then there exists $Optr_2$ such that: $Optr_2$ transforms the result of $Optr_1(x)$, i.e. y_x, into a singular mereological class for which: $Optr_2(yx) = x_{yx}$ or, equivalently: $Optr_2(y) = [inv\ Optr_1 yx]_{yx}$".

26) In modo formale, lo si potrebbe descrivere nel modo seguente: se ≤ rappresenta la relazione di essere nell'altro, come parte (mereologica), ed a e b rappresentano due relazioni unarie "tipo tr", allora: "a ≤ b" e "b ≤ a" e "a ≠ b".

27) Anche se tale definizione non è fatta (e neanche è possibile farlo!) tramite il concetto più intuitivo di "operazione" utilizzato per definire formalmente tr1 e tr2, la definizione formale di tr3 è semplice ed elegante: "*tr3 is the primary relation such that: 1) if tr1 and tr2 then tr3; 2) Rtr3 z, tr1 iff Rtr3 z, tr2*".

essere scomposto. È un *pattern* di reciproca relazionalità che viene chiamato DIT (*dynamic identity triple*) o identità non-standard[28] (figura 4).

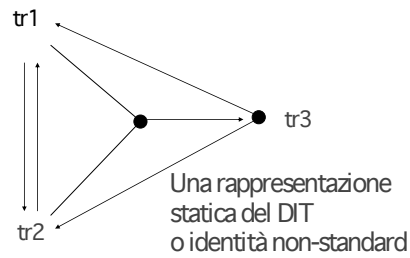


Figura 4

7. Ontologia formale ed epistemologia dei saperi

Ribadiamo che il sistema assiomatico che porta alla definizione di DIT, come quello di De Giorgi su cui esso si basa, non pretende di dare una spiegazione di realtà che sono oggetto di studio di una o dell'altra disciplina: è neutro. Offre piuttosto uno spazio concettuale e un corrispondente linguaggio base con cui esprimere dei *pattern* di relazionalità ricorrenti in varie discipline, permettendo che, sul livello dei fondamenti, esse possano essere discusse e confrontate anche da non esperti.

Illustriamo con alcuni esempi come un sistema formale come DIT, ispirato all'ontologia trinitaria, possa dare un apporto all'epistemologia dei saperi, offrendo una chiara base di riferimento per alcuni campi di studio, soprattutto in quegli ambiti che coinvolgono sistemi auto-referenziali in cui si intravvede una continua, reciproca autodeterminazione di due elementi co-essenziali.

Per il primo esempio faccio riferimento ad un saggio di Calogero Caltagirone, apparso come capitolo nel volume di SEFIR già citato[29]. Nel saggio, l'autore si sforza di esprimere con parole filosofiche un *pattern* di relazionalità che – se "tradotto" nel linguaggio formale del DIT –, si rivela chiaramente ispirato al paradigma di un'ontologia trinitaria, come del resto l'autore stesso confessa in una nota:

> «allo stato attuale della nostra ricerca […] non siamo in grado di configurare nominalmente la dimensione del "tra", anche se intravediamo

28) Si ricorda in proposito il pensiero di Florenskij, che indica nell'ontologia trinitaria una "forma superiore della legge d'identità": cf. L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Citta Nuova, Roma 1998, pp. 245-249.

29) C. Caltagirone, *L'articolazione di mente-corpo e le relazioni dell'umano. La costitutività del "tra" nell'identificazione dell'umano*, in *Scienze informatiche e biologiche. Epistemologia e ontologia,* cit., pp. 209-236.

nell'orizzonte di una "ontologia trinitaria" la possibilità di trovare delle adeguate referenze»[30].

Un'altra nota importante, per quanto ci concerne, afferma:

«è importante precisare che la relazione va intesa piuttosto come atto e non come stato. Dunque come azione dello stare in rapporto. Come "tra" nel quale e mediante il quale ciascun termine del rapporto è un "tra-termine", in quanto viene ad essere se stesso solo in rapporto a quello di un altro e che, di conseguenza, entrambi si costituiscono come "tra-termini" del rapporto stesso»[31].

I seguenti, sono alcuni fra i molti passaggi dell'articolo che lasciano intravedere come il linguaggio del DIT possa essere una luce, oppure una lente che permette di cogliere con immediatezza il tipo di relazionalità a cui l'autore fa riferimento.

«Dato che l'uomo si co-istituisce originariamente non come insieme di parti sovrapposte, ma come uni-totalità molteplice di queste parti correlate secondo l'ordine dell'intero, in una prospettiva di antropologia filosofica […] il percorso per cogliere e definire l'intero antropologico deve essere condotto verso la comprensione della co-istituzione dell'originario dell'umano nel "tra" delle relazioni tra corpo e mente, in cui queste si configurano come co-determinazione reciproca in unità primaria, originaria, in virtù del fatto che corpo-mente, lungi dall'essere sostanze separate sono termini relazionali (*tra-termini*) all'interno di un'unica sostantività umana»[32].

Ecco due altri brani:

«il "tra" non si "inter-pone" tra il corporeo e il mentale, ma si "intrapone" tra essi, in quanto è dato dal reciproco rapporto che sussiste "tra" il corporeo e il mentale» [descrizione di tr3][33]; «sia il corporeo, [tr1] sia il mentale [tr2] sia il "tra" [tr3], nel modulare la loro reciproca relazionalità, che costituisce per ciascuno il proprio spazio di "sussistenza" significano l'uomo nella sua unità e totalità [DIT]»[34].

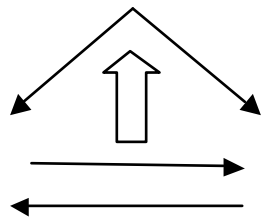
Ancora:

30) *Ibid.*, p. 212.
31) *Ibid.*, p. 222. Tutto ciò può essere riassunto nella definizione formale di relazione "tipo tr".
32) *Ibid.*, p. 212. Qui "l'unica sostantività umana" è rappresentabile da una identità dinamica tipo DIT, dove corpo e mente (termini relazionali!) sono rappresentabili da tr1 e tr2.
33) *Ibid.*, p. 226.
34) *Ibid.*, p. 228.

> «nella misura in cui il corpo [tr1], la mente [tr2] e il "tra" delle loro reciproche relazioni [tr3] si rapportano vicendevolmente, in maniera di volta in volta diversa, questi entrano sempre più in una costellazione di livelli relazionali differenti […] nella relazione "tripolare" "tra" il corpo [tr1], la mente [tr2] e il loro "tra" [tr3], l'umano è dato in totalità in quanto ciascun termine non è qualcosa in cui ognuno potrebbe disporre di sé, ma, dato che ciascuno è un "tra" termine [relazione "tipo tr"], ognuno configura la soggettualità piena dell'umano in quanto "tra" corpo-mente nel "tra" del loro reciproco relazionarsi»[35].

L'autore, dopo aver così descritto l'uomo singolo come unità inscindibile, apre brevemente alla dimensione sociale, proponendo un simile sistema di relazionalità. Nel nuovo livello di discorso l'uomo (in questa prospettiva divenuto tr1) «vive all'interno di una ricca trama di intrecci relazionali nei quali incontrando "alterità altre" [tr2] incontra se stesso nella propria alterità [tr2 con tr1 in sé]»[36].

Tale prospettiva sociale ci conduce a citare, come secondo esempio dell'utilità del sistema del DIT per un chiarimento epistemologico, uno studio di Pierre-Jean Labarriére su Hegel, già discusso in un nostro articolo nel 2009[37]. Anche l'analisi di Hegel fatta da Labarriére si presta ad una "traduzione" nel linguaggio formale di DIT, rendendo chiaro in tal modo le linee di forza del discorso, ma anche un'intrinseca debolezza. Tramite l'introduzione del concetto di relazione "tipo tr", il sistema ammette anche una soluzione immediata. Senza entrare nei particolari, rimandiamo all'articolo mostrando qui solo la figura illustrativa conclusiva (figura 5).



Dopo questi due esempi di natura filosofico/antropologica, citiamo brevissimamente qualche applicazione che ci porta più vicino alla scienza naturale. A conclusione dell'articolo di Obojska citato sopra, vi è un esempio preciso che dimostra come il *pattern* DIT possa essere utilizzato per descrivere il processo dinamico sottostante la cosiddetta "geometria frattali". Come è noto, tale geometria, resa celebre da Benoît Mandelbrot nel 1982, sembra la più consona a descrivere molte situazioni della natura, dalla formazione dei polmoni alla distribuzione delle galas-

35) *Ibid*., p. 227.
36) *Ibid*., p. 235.
37) J. Povilus, *Laws of thought and patterns of love*, in «Sophia», 2 (2009/2), pp. 183-193. Il libro citato di P.J. Labarrière è *Logica, fondamento dell'etica. Autostanza e relazione*, Ed. Effatà, Torino 2009. Come è noto, nella sua tesi di abilitazione Hegel aveva già proposto la relazionalità trinitaria come punto di riferimento per una visione ontologica. Così accade pure negli ultimi scritti, per esempio nelle lezioni sulla filosofia della storia, dove parla della Trinità come modello relazionale.

sie. Rimandando all'articolo citato per una spiegazione più dettagliata, riportiamo solo una figura che illustra il *pattern* di trasformazione che, re-iterato, risulta nel cosiddetto "*Cantor dust*", la forma più elementare di frattale (figure 6).

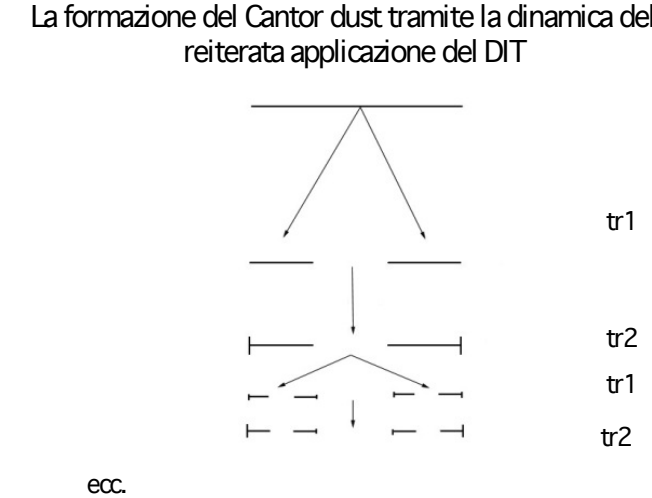


Figura 6

Seguendo la stessa linea di pensiero, si può ravvisare la struttura del DIT anche nell'analisi di sistemi di vita artificiale. Nei cosiddetti "L-Sistemi" usati per modellizzare la crescita delle piante, la legge basilare composta chiamata "regole di riscrittura" è la seguente: a → ab e b → a. Osservando la rappresentazione simbolica dell'evoluzione del processo (figura 7), si nota che la prima regola, una trasformazione, può essere messa in corrispondenza con tr1, la seconda con tr2, e la loro congiunzione con tr3.

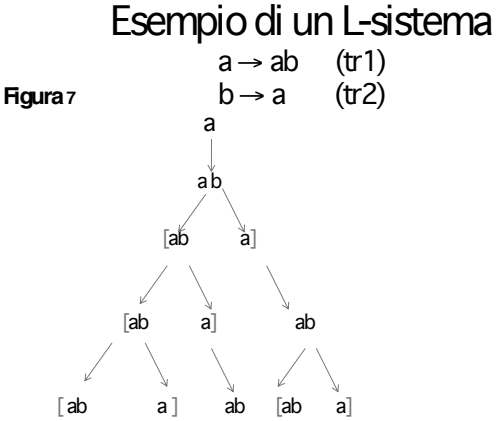


Figura 7

Dato che utilizzando gli L-sistemi si possono generare forme (frattali) molto simili a quelle di piante realmente esistenti nella natura, verrebbe da dire che la natura rispecchia in qualche modo la relazionalità del DIT (figura 8).

Gli L-sistemi possono essere usati per generare
fratalli, alcuni dei quali con forme simili a piante



Figura 8

Questi pochi e rapidi cenni, ci danno modo di intravedere – anche se in maniera embrionale – come un sistema formale dinamico e aperto (come DIT) ispirato da un'ontologia trinitaria possa offrire uno strumento di chiarimento di *pattern* fondamentali di relazionalità comuni a varie discipline.

Conclusione

Il celebre matematico contemporaneo francese Alexander Grothendieck ha osservato che in molti casi i risultati seguono dalla giusta formulazione dei concetti. Per risolvere una questione, occorre innanzitutto riuscire a condurre l'intuizione al concetto. Una volta costruito il quadro concettuale corretto, la soluzione di molte questioni emerge quasi per necessità.

Ci sembra che ciò sia valido non solo per la matematica, ma anche per altri ambiti del pensiero. Per vedere più dentro o più lontano, occorre possedere una "lente concettuale" adatta.

Oggi, nelle più varie discipline, dalla fisica nucleare al diritto, dalla biologia all'etica, sempre di più viene in evidenza la centralità della categoria di relazione. Si tratta di una categoria elementare e fondamentale, che va studiata e precisata, con «un *approfondimento critico e valoriale*», secondo l'esortazione di Benedetto XVI nell'Enciclica *Caritas in Veritate* (al n. 53), e con l'apporto di varie discipline, comprese la metafisica e la teologia, che custodisce in sé il modello relazionale della Trinità (cf. n. 54).

Ci auguriamo che la ricerca presentata in questo saggio sia un piccolo contributo in questa direzione, e che nascano da essa altri sviluppi e risultati sempre più chiarificatori. Siamo infatti convinti che il *pattern* di relazionalità dinamica caratte-

rizzante un'ontologia trinitaria possa illuminare molte questioni, ma occorre che l'intuizione sia condotta ad una concettualizzazione sempre più chiara e comprensibile, in modo che possa entrare nel pensare abituale degli studiosi delle discipline più varie e delle masse, diventando "paradigma".

JUDITH POVILUS
Professore stabile di Logica e fondamenti di matematica presso l'Istituto Universitario Sophia
judith.povilus@iu-sophia.org

LIDIA OBOJSKA
Associate Professor di algebra e teoria dei numeri presso l'Università di Podlasie (Polonia)
lidia.obojska@gmail.com



RELAZIONALITÀ E SCIENZA ECONOMICA. UNA APPLICAZIONE

di
LUIGINO BRUNI

Using game theory, and in particular "trust games", it is possible, with a vision of reciprocity rooted in the "trinitarian paradigm", to unpack gratuitousness as it characterizes reflection upon the category of gift in contemporary thought. In this way it is possible to come to a description of the dynamics of a "unconditional reciprocity", in which the choice of giving is not conditioned by the expectation that the other will give back, but the result is inevitably conditioned by the response. This relational dimension differentiates between gift-reciprocity and pure altruism or philanthropy, and makes it always, at least potentially, wounding. The trinitarian paradigm seems, from this point of view, to be able to offer new frames for describing and understanding contemporary human behaviours, and in this way contributes to the creation of a new formal language, one that goes beyond the individualistic paradigm which characterizes game theory itself.

Sophia IV (2012-2) 196-203

Una premessa

Nella storia del pensiero economico non sono del tutto assenti tentativi di importare paradigmi teologici. Uno dei più noti è quello dell'economista italiano Emanuele Sella, che cercò di immaginare una costruzione teorica dell'economia a partire addirittura dal paradigma trinitario. Emanuele Sella, torinese, membro della nota famiglia di banchieri ed economisti, è stato un economista noto della sua generazione, in contatto con i più importanti economisti italiani del tempo[1]. Fu allievo stimato di Luigi Einaudi, il quale gli attribuisce il miglior trattato sulla concorrenza (del 1910), e l'invenzione della teoria del "punto critico", una delle leggi più importanti della scienza economica (a suo dire). Sella fu anche discreto poeta, e oggi è più ricordato per le sue liriche che per la scienza economica.

Ecco cosa scrive in un testo dall'eloquente titolo, *La dottrina dei tre principi*. Il titolo del paragrafo recita: *Adombrazione trinitaria nella costruzione dell'economia cattolica*. Vi leggiamo:

> «il discoprire il suggello del trinitarismo nella sintesi del pensiero economico ha qualcosa di meraviglioso […]. (1) Tre sono i grandi principii e tre le triadi che essi generano, e si unificano in un solo archetipo. (2) Il valore non è suscettivo di altra rappresentazione geometrica che come grandezza trigonometrica; (3) Tre, a intervallo dato, sono i fattori agenti della produzione: natura, capitale, lavoro […]. (4) Essendo tre i fattori, tre sono le grandi branche delle loro correlative utilità, guadagni, rimunerazioni. (5) L'evoluzione economica passa dallo scambio binario (baratto) a quello ternario (monetario): e questo trionfa […]»[2].

E quindi così conclude:

> «ora l'economia, come sistema scientifico allusivamente e adombrativamente trinitario, non è stata ancora (neppure tra gli economisti cattolici) consapevolmente costruita, anche perché e la cultura teologica negli economisti in generale è nulla e la cultura economica dei teologi è minima»[3].

Ora, pur cogliendo in una tale operazione una qualche ispirazione e intuizione, nessuno può pensare che questa di Sella possa essere considerata una mediazione corretta e fruttuosa del modello trinitario nella scienza economica. Occorre, allora, muoverci con coraggio in altre direzioni.

1) Famosa, e pubblicata su *La Riforma Sociale*, è una lettera a lui indirizzata del grande economista Vilfredo Pareto.
2) E. Sella, *La dottrina dei tre principi*, Cedam 1930, p. 112.
3) *Ibid*., p. 113.

1. Un po' di storia del pensiero

Un primo dato da cui partire è prendere atto che la storia del pensiero economico è popolata di paradigmi, modelli, metafore provenienti da altre discipline o ambiti della vita. La prima sintesi della scienza economica è quella operata da Adam Smith (1723-1790), e dalla scuola inglese, tra la fine del Settecento e la fine dell'Ottocento. In questa stagione della scienza economica, l'economia scrisse le sue prime leggi utilizzando il paradigma newtoniano, che offrì linguaggio, immagini e codice simbolico entro cui Smith e gli altri economisti "classici" collocarono le loro teorie economiche ("il prezzo di mercato 'gravita' attorno al prezzo naturale", Smith 1776; "ciò che nella fisica è la legge di gravità, nell'economia è il desiderio di posseder denaro", Galiani, *Della moneta*, 1751, Napoli, p. 91). Dalla fine dell'Ottocento, il paradigma della fisica newtoniana ha lasciato poco a poco (sebbene sia rimasto e rimane sempre presente) il posto alla psico-fisica, e ai suoi primi tentativi di misurazione dei piaceri e delle sensazioni. Economisti come Edgeworth, Pantaleoni, Jevons fondarono i loro modelli e teoremi (orami sempre più matematici) su queste prime leggi di psicologia sperimentale (esperimenti associati ai nomi di Wound, Weber, Fechner, ecc.), poiché, in una età dominata dalla filosofia positivista, fondare le leggi economiche su basi psicologiche sperimentali sembrava conferire alla giovane scienza economica uno statuto epistemologico più robusto. In questo stesso periodo, occorre aggiungere anche il paradigma darwiniano tra quelli che più hanno iniziato ad influenzare gli autori di scienze economiche e sociali (Herbert Spencer, ma anche l'italiano Achille Loria).

Nel Novecento l'economia ha continuato a farsi influenzare da altri paradigmi e linguaggi: il più noto e importante è quello della *Teoria dei giochi*, che da branca della matematica negli anni '30 è divenuto progressivamente il principale linguaggio della scienza economica contemporanea. Oggi, poi, c'è un forte ritorno della metafora evolutiva (teoria dei giochi evolutivi, teoria evolutiva dell'impresa, ecc.), per non parlare della scienza aziendale e organizzativa contemporanea che è in continua sinergia con molti paradigmi provenienti da varie discipline e linguaggi. Resta comunque vero che l'impronta del paradigma della fisica newtoniana è ancora ben visibile. Anche da questo paradigma, ad esempio, deriva l'impostazione individualistica e non relazionale dell'economia: questa scienza vede e studia i "punti materiali" (gli individui), non le relazioni tra di loro, che vengono considerate come non aventi un valore intrinseco, ma solo strumentale e/o estrinseco. Non sarebbe, pertanto, impossibile o scorretto, in linea teorica, immaginare che alcuni economisti si possano lasciare ispirare anche da un paradigma teologico come quello trinitario, per costruire modelli per la comprensione, descrizione e previsione dei comportamenti degli agenti nel mercato e nell'impresa. Ma come? In quanto segue cercherò di indicare alcune prospettive, lungo le seguenti due direzioni:

a) mostrare a mo' di esempio un tentativo attualmente in corso (reciprocità);

b) suggerire, in conclusione, alcune direzioni nelle quali ci si potrebbe ancora spingere, osando di più.

2. Una nota di metodo

Sono convinto che dietro l'enfasi sulle relazioni, che si ritrova in molti degli economisti legati al progetto culturale originato dal carisma dell'unità e all'Istituto Universitario Sophia, ci sia anche un tentativo di mediare, con le opportune precauzioni metodologiche, alcune dimensioni di quello che qui è stato definito *paradigma trinitario*. Questa influenza si manifesta lungo due direzioni:

a) nel modo di "vedere" e leggere la realtà. Nelle analisi dei fenomeni (impresa, consumo, felicità, mercati, ecc.) si parte dalla persona-in-relazione, e si guarda il mondo economico "vedendo" anche, e soprattutto, le relazioni interpersonali. Ciò fa sì che si attribuisca un posto centrale alle relazioni interpersonali quando si osserva la vita economica. Il primo cambiamento che produce una ontologia trinitaria è dunque un cambiamento negli "occhi intellettuali" dello studioso.

b) Dal punto precedente deriva che le domande da cui originano ricerche e progetti di ricerca sono domande fortemente caratterizzate dalla centralità della dimensione relazionale. Non è certo un caso che i temi che caratterizzano la produzione scientifica di molti degli economisti del nostro "gruppo di ricerca" si chiamino "beni relazionali", "fiducia", "felicità civile", "fraternità civile", "reciprocità incondizionale", "*we-rationality*", "dono", "gratuità": tutte categorie che hanno a che fare costitutivamente con le relazioni.

c) Anche le analisi e gli studi sulla povertà (all'interno dell'Economia di Comunione, ma non solo in questa) partono dalle "relazioni malate": la povertà la si guarda a partire da rapporti sbagliati, che vanno curati prima di intervenire sui singoli individui.

3. Un esperimento: la reciprocità incondizionale.

In questa ultima sessione (che è comunque centrale nel nostro discorso, sebbene collocata alla fine), mi soffermo su una applicazione alla teoria della reciprocità, che si pone al centro delle mie ricerche di questi anni[4]. Per entrare all'interno di una teoria della reciprocità che vorrebbe esprimere almeno alcune dimensioni di quella particolare logica relazionale che nasce dal paradigma trinitario, occorre partire dal dono. Il dono, lo sappiamo, si compie all'interno di una grammatica, sintassi e semantica sociale: perché si compia il "fatto tutto sociale" del dono (nelle classiche parole di Marcel Mauss) occorrono almeno due esseri umani[5]: è questa dimensione *relazionale* che distingue il dono da esperienze in parte simili e con le quali ha delle aree di sovrapposizione, come la filantropia o l'altruismo (che possono non essere esperienze relazionali). Se ciò è vero, allora nell'esperienza del dono sono essenziali anche le aspettative di chi dona (A) nei confronti dell'altro

4) Cf., in particolare, il mio ultimo lavoro *Le nuove virtù del mercato*, Citta Nuova, Roma 2012.

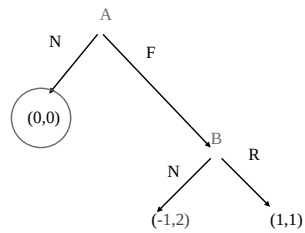
5) Si potrebbe discutere se esista anche un dono tra esseri umani e natura (dove sembra mancare, e forse manca, l'intenzionalità e la libertà), e tra natura ed esseri umani. Credo di sì (in particolare, ma non solo, con gli animali), ma non sono capace di fondare filosoficamente questa mia intuizione esistenziale.

che riceve (B), e soprattutto le condizioni soggettive (credenze, preferenze, …) e oggettive di Bruno, e potremmo continuare. Chi dona si colloca all'interno di un rapporto, e quindi non è mai indifferente nei confronti della persona che riceve il dono. In altre parole, il dono è una dimensione o un momento di un processo più complesso che possiamo chiamare relazione donativa o "circuito del dono", dove entra in gioco decisamente anche la categoria della reciprocità, e quindi con essa la vulnerabilità, certamente di chi dona, ma anche di chi riceve. Infatti, la dimensione della reciprocità è profondamente legata a quella del dono, e questo rende l'esperienza del dono sempre vulnerabile. Dipendiamo, in maniere e modi diversi, dalla risposta dell'altro/degli altri, ma nelle esperienze di dono-gratuità non ho garanzie per immunizzarmi dalla "ferita dell'altro". Il dono, quindi, può essere dono-gratuità, ma anche dono-obbligo o dono-*gadget*, quando nell'azione donativa manca la gratuità, con la sua tipica forza dirompente di cambiamento del mondo ma anche con la sua tipica vulnerabilità-ferita. Anche per questa ragione le culture hanno introdotto e sviluppato varie forme di reciprocità-senza-dono-gratuità (o quanto meno con dosi controllabili di dono), per cercare di ridurre la vulnerabilità del dono e disinnescarne sia la sua carica potenzialmente di morte, che quella di vita: la reciprocità della *philia* elettiva e, ancor più, quella del contratto, sono le principali alternative alla reciprocità del dono.

Credo, invece, che per poter parlare di una visione della reciprocità che nasce da un paradigma trinitario occorre compiere un'operazione ardita, e mettere assieme dono e reciprocità. Ma come è possibile mettere assieme il dono, che rimanda ad una certa idea di incondizionalità, e la reciprocità, che invece, nella tradizione delle scienze sociali, rimanda ad una dimensione di condizionalità, di dare-e-ricevere (*rectus-procus-cum*)? Un modo, semplice ed efficace, per entrare nel cuore di questo discorso che può apparire paradossale su dono e reciprocità, è utilizzare il linguaggio della teoria dei giochi, e in particolare il cosiddetto "gioco della fiducia", oggi molto utilizzato negli esperimenti. Non è un gioco che parla direttamente di dono, ma di relazioni dove sono presenti diversi elementi per comprendere anche il fenomeno del dono. Il gioco è sequenziale (A muove prima di B, e quest'ultimo gioca dopo aver osservato la mossa di A), e normalmente non ripetuto.

Il gioco della fiducia

Il gioco è sequenziale.
Il primo numerino (payoff) si riferisce a A, il secondo a B.



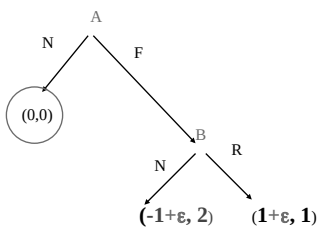
L'equilibrio o esito razionale del gioco è la scelta di A di non fidarsi (N) che produce l'esito (0,0), poiché se A continuasse fidandosi di B, a quel punto per B il *payoff* della non-reciprocità N (2) è maggiore di quanto otterrebbe ricambiando la fiducia (1). Ciò fa sì che A ritenga che, qualora non chiudesse il gioco alla prima mossa (scegliendo N) con esito (0,0), e desse così la possibilità a B di scegliere nel secondo stadio del gioco, A dovrebbe razionalmente aspettarsi un *payoff* finale di -1, che essendo minore di 0, la porta a chiudere subito il gioco in (0,0), a non iniziare cioè alcun rapporto con B.

Se dunque A seguisse semplicemente i dettami della razionalità economica standard, avesse cioè come unico interesse la massimizzazione del solo *payoff* individuale, e fosse quindi totalmente consequenzialista e individualista, non dovrebbe iniziare alcun rapporto fiduciario con B: perché invece faccia il primo passo della fiducia, occorre che si aggiunga al suo ragionamento un elemento diverso e più complesso della logica dell'azione razionale, almeno della razionalità tipica della teoria economica convenzionale (sempre più in crisi, grazie anche ai risultati confutanti dell'economia sperimentale). In realtà, quando si gioca questo e simili giochi in laboratorio, in contesti controllati, con studenti reali e con soldi veri, si nota che una significativa quota di soggetti A tende a fidarsi dei B, e che una significativa quota di soggetti B risponde alla fiducia ricevuta da A, preferendo l'esito (1,1) all'esito (-1,2). Come possiamo spiegare simili risultati sperimentali?

Qui mi concentro su una spiegazione che chiama in causa una caratteristica della relazionalità coerente con il paradigma trinitario. Ipotizziamo che A quando si fida gratuitamente dell'altro ottiene dal proprio comportamento donativo una ricompensa intrinseca di tipo immateriale o simbolico (che possiamo indicare con ε), che si aggiunge alle altre componenti materiali che invece dipendono dall'interazione con B. Se questa ricompensa intrinseca è abbastanza grande (ε>1 con i nostri valori[6]), A può donare senza bisogno di alcuna garanzia o credenza che B risponderà (verso A, o verso altri, come nel caso di reciprocità indiretta). Questa ricompensa intrinseca che A prova può avere più spiegazioni, alcune di tipo tipicamente altruistico (es. l'interesse per il benessere di B), o essere semplicemente

Il gioco della fiducia con ε

Se ε>1, A può decidere di donare incondizionatamente a B (infatti in questo caso sia -1+ ε, sia 1 + ε sono maggiori di 0 (non fiducia).



6) Infatti in questo caso sia -1+ ε, sia 1 + ε sono entrambi maggiori di zero (il payoff della non fiducia).

individualistiche, come la gioia interiore che A prova nell'aiutare un altro, oppure essere basata su un'etica di tipo kantiano o deontologica. Se però guardiamo bene la struttura di questo gioco, dove A sia un soggetto incondizionale del tipo appena descritto, ci accorgiamo subito di qualcosa di interessante relativo alla logica di questo tipo di rapporto. Anche se A, a causa della sua cultura e valori, attribuisce al dono una ricompensa intrinseca, e per questa ragione sceglierà di donare senza ragionare strategicamente circa il possibile comportamento reciprocante di B, in realtà A *dipende oggettivamente dal comportamento di B*. Se, infatti, l'azione fiduciosa-donativa di A incontrerà la risposta reciprocante di B, il risultato per A sarà $1+\varepsilon$; se invece B non risponde alla fiducia-dono, A otterrà un risultato ben diverso: $-1+\varepsilon$.

È questa dinamica, che distingue tra il ragionamento e i risultati *ex-ante* e quelli *ex-post*, che determina quella reciprocità che definisco *reciprocità incondizionale*. Quando questo tipo di logica è presente in una data persona (o, meglio, è attivata in alcune azioni da una data persona), questa persona *non condiziona* la propria scelta donativa all'aspettativa o speranza che B risponda[7], ma il suo benessere-risultato è inevitabilmente *condizionato* da quella risposta. Tutto ciò per dire che, sebbene l'atto intenzionale di dono sia sganciato dal registro della condizionalità e dal calcolo delle equivalenze e dei risultati, quell'essere ontologicamente-relazionale che chiamiamo *homo sapiens* dipende sempre *oggettivamente* dalle interazioni sociali nelle quali è inserito, e dalle scelte libere delle persone con cui entra in un rapporto[8]. *La reciprocità incondizionale è dunque una logica di comportamento dove il soggetto che pone in essere non è condizionato dalla risposta dell'altro nel momento della scelta, ma resta condizionato dagli altri nel risultato che raggiunge all'interno di una relazione.*

Nessun uomo è un'isola, neanche l'*homo donator*, poiché il dono non è mai un atto puramente e totalmente individuale e individualistico, ma si ascrive all'interno di una grammatica di relazioni sociali. Il dono è allora un *fatto tutto relazionale*, non solo sociale, poiché quando doniamo, oltre a dipendere evidentemente dalle prassi, culture e valori sociali degli altri con cui siamo in relazione, dipendiamo anche dalla risposta o non risposta del "tu" o del "lui" con il quale entriamo in relazione. È questa dimensione relazionale e quindi identitaria che differenzia, tra l'altro, il dono-reciprocità dall'altruismo puro o dalla filantropia, e che lo rende sempre, almeno potenzialmente, una ferita.

7) Il discorso si arricchirebbe ulteriormente aggiungendo i casi di quella nota come "reciprocità indiretta", dove entra in gioco la caratteristica che ho chiamato "terzietà".

8) Ovviamente le preferenze delle persone sono diverse, e il valore del peso della risposta di B sul benessere di A varia da soggetto a soggetto, e può essere molto basso (persino zero) in alcuni, e molto alto in altri. Inoltre, esiste un rapporto endogeno tra il comportamento di A e la risposta reciprocante di B, poiché quando B sperimenta il dono gratuito, tende a reciprocare anche perché raggiunto dal dono di A (così si esprime Vittorio Pelligra, in conversazione privata: "mi pare si possa dire che nel fidarsi c'è tanta più gratuità e dono, quanto minore è la credenza di A sulla probabilità che B reciprochi. Tanto più è irragionevole la fiducia, tanto più sorprende B, tanto maggiore sarà il suo effetto attivatore della reciprocità. Altrimenti è un 'dono scontato', nel senso di ovvio, ma anche nel senso che vale meno").

4. Nuove frontiere?

Le scienze sociali ed economiche, come accennato in apertura di questa nota, hanno da sempre cercato paradigmi esterni e più grandi della sola scienza economica, per trovare ispirazioni e suggestioni euristiche. Oggi viviamo in un tempo in cui il principale bene scarso sta diventando proprio "la relazione" gratuita di reciprocità, a valore intrinseco e non strumentale, quando osserviamo dai dati e dall'esperienza quotidiana che le carestie che stanno affamando le nostre società opulente sono sempre più non carestie di merci ma di beni, di beni spirituali e beni relazionali. Sarebbe pertanto necessario che proprio in questa nostra età povera, e quindi bisognosa, di relazioni, il paradigma trinitario possa offrire nuovi *frames* per descrivere e capire i comportamenti umani.

Quali dovrebbero essere i passi metodologici che la scienza economica dovrebbe fare, anche a partire dai primi passi che sta già facendo, alcuni dei quali accennati in questo scritto? Molti. Qui mi limito ad indicare un aspetto di carattere generale o, se vogliamo, epistemologico. Nella "reciprocità incondizionale" si cerca di spingere fin dove è possibile e su territori scivolosi un paradigma economico che continua ad essere centrato sul soggetto agente. In questi giochi e ragionamenti esistono sempre individui distinti e separati tra di loro e dove la relazione è presente, ma lo è tramite gli effetti che questa produce sulle persone che agiscono. Non abbiamo ancora trovato un modo per dire, allo stesso tempo, soggetto e relazioni assieme, senza cadere nell'altro rischio di vedere solo relazioni e non soggetti. Sarebbe, forse, necessario un nuovo linguaggio formale, che superi la stessa teoria dei giochi, che pur trattando di relazioni (si parte in due, e in questo ha già innovato rispetto alla teoria economica tradizionale), continua ad essere definita dal paradigma individualistico (soggetti individui con le loro funzioni obiettivo individuali). Occorre continuare a cercare, e a lasciarsi ispirare, e provocare, dalle domande di nuovi paradigmi, compreso quello trinitario.

LUIGINO BRUNI
Professore di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e presso l'Istituto Universitario Sophia
luigino.bruni@unimib.it



ALCUNE (DELLE NECESSARIE) "PRECAUZIONI PER L'USO"

di
ENRIQUE CAMBÓN

Presented here are the remarks made by the author as part of a formal discussion of the paper by Luigino Bruni also published in this volume. Its comments are on three levels: to do with method, language and the argument itself, as a "health warning" with regard to the use of a trinitarian ontology as a hermeneutic, critical and axiomatic reference point in all areas of human endeavour. What is said attempts to offer ways in which the trinitarian paradigm can avoid being exploited or trivialized. Furthermore, given that the use of "one-and-threeness" functions as the interpretative and descriptive key to the dynamics of interpersonal relationships capable of transforming society in a constructive, healthy and human manner, it attempts to suggest how not to make summary affirmations or conclusions, take things for granted or at second hand.

La mia è una reazione/commento al contributo di Luigino Bruni, in qualità di *discussant*. Non essendo un economista, non potrò ovviamente offrire un contributo tecnico in questo campo specifico. Il mio retroterra culturale si colloca in altre discipline umanistiche, per cui proporrò qualche pista di riflessione a partire dal contesto di tali discipline. Lo faccio con tre intenzioni che è necessario premettere. La prima è che non mi limito alla relazione di Bruni in quest'occasione, ma terrò conto anche di altri suoi scritti e interventi, convinto che ciò possa rendere più utile il mio apporto. La seconda è che, essendo il Seminario composto non solo da docenti ma anche da studenti, le "precauzioni per l'uso" a cui accennerò, le spiegazioni e il linguaggio (in qualche tratto persino colloquiale) che utilizzerò, sono proposti pensando soprattutto a questi ultimi, non dando quindi per scontato conoscenze che si potrebbero presupporre in un discorso tecnico rivolto a esperti. Infine, ho la speranza che le sintetiche indicazioni offerte, a mo' semplicemente di stimolo data la brevità dell'intervento, abbiano valore e possano essere utili in un orizzonte ben più ampio di quello dell'economia.

Sono stato particolarmente felice quando sono venuto a conoscenza dell'argomento scelto per questo Seminario, dal momento che esso costituisce la *chiave ermeneutica* fondamentale per la comprensione di tutto ciò che si realizza allo IUS, e permette quindi l'individuazione di sentieri prospettici per il percorso che ci attende in futuro.

Si tratta di un aspetto nodale e determinante, che prende sempre più rilievo nella storia dell'umanità: si constata infatti quanto il paradigma della comunione "trinitaria", lo si chiami o meno con questo nome, e pur in mezzo a innumerevoli ostacoli e involuzioni, ispira o ha un influsso nei più diversi ambiti disciplinari e nella prassi di settori sempre più ampi della società. Per illustrarlo brevemente, mi permetto un riferimento personale.

Alla fine degli anni '90 ho pubblicato un testo nel quale cercavo di "tradurre" in modo didattico – cioè non solo per intellettuali e specialisti, ma per il maggior numero possibile di persone – il nucleo e le caratteristiche tipiche delle dinamiche che suscita un tale paradigma "trinitario". Quello che più mi premeva, era non soltanto descrivere le caratteristiche in sé di una dinamica tipicamente unitrinitaria, ma accennare alla sua incidenza pratica nei vari settori dell'esistenza, mostrando oltre la sua plausibilità anche la sua *applicabilità*[1].

Al momento della sua pubblicazione, si è trattato di un libro piuttosto pionieristico perché, se è vero che in pubblicazioni dei più svariati settori si cominciava ad affermare la necessità di evidenziare le enormi potenzialità del "modello" trinitario a livello antropologico, culturale e sociale, contemporaneamente ci si trovava nella difficoltà che, dopo aver fatto una tale affermazione di principio, normalmente quei testi non esplicitavano cosa ciò potesse significare in concreto.

Era quello il vuoto che in qualche misura cercavo di colmare. La mia esposizione, ovviamente, offriva solo degli spunti, delle piste orientative riguardo ai vari aspetti della società, dall'economia alla politica, dall'ecologia ai diritti umani, dalla pedagogia ai rapporti internazionali e interculturali, dalla sanità alla giustizia, dal-

1) E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma (l'ediz. orig. è del 1999, l'ultima, rivista e aggiornata, è del 2009).

l'urbanismo ai mezzi di comunicazione. Nella conclusione del libro dicevo che il destino "più trinitario" che poteva attendere un'opera come quella, era di essere superata da tanti altri studi, ricerche, manuali, che avrebbero sviluppato ognuna di quelle tematiche, lì soltanto accennate in brevi capitoli. Erano ancora molto scarsi, infatti, i riferimenti bibliografici che in quel momento sono riuscito a riportare, semplicemente perché ancora non esistevano.

Nelle seguenti edizioni in italiano invece, e successivamente in quelle in altre lingue, ogni volta ho dovuto ampliare questi riferimenti. In effetti, dato che si moltiplicavano ormai le formulazioni teoriche e le esperienze al riguardo in tutti i campi, la bibliografia cominciava a diventare abbondante. Soprattutto in economia, dove si affermavano i lavori di Luigino Bruni con una quantità considerevole di pubblicazioni, caratterizzate da competenza scientifica e, quello che mi sorprendeva di più, da un notevole "respiro umanistico".

Bruni ha infatti il dono di unire il livello scientifico più serio alla chiarezza e a proposte – pur nel loro realismo e concretezza – espresse in modo accattivante, anche per le sue idealità civili e umanizzanti. Faccio un solo esempio: diversi amici studiosi seguono con interesse gli editoriali economici che, da mesi, Bruni sta pubblicando regolarmente sul quotidiano *Avvenire*; ultimamente ho fatto leggere una raccolta di questi articoli a un fisico teorico, impegnato socialmente e culturalmente su diversi fronti. Il suo commento l'ha sintetizzato così: «competente… illuminato, profetico, motivante».

Arrivo così alla sua relazione di oggi. Vorrei prendere spunto dal suo intervento per offrire qualche elemento (alcune "precauzioni per l'uso", appunto), muovendomi molto succintamente in tre ordini di analisi: *metodologica*, *semantica*, *concettuale*.

1. Accorgimenti metodologici

Ho avuto Luigino Bruni come alunno, tanti anni fa, e la nostra amicizia e condivisione culturale è continuata in seguito, arricchendosi e approfondendosi. Posso così affermare che la direzione nella quale si muove questo suo intervento è soltanto un passo in avanti che s'inserisce in un lungo percorso. Lo mostra ad esempio il seguente testo, scritto quando era un giovane ricercatore, che risulta programmatico pur nella sua brevità: «si potrà un giorno – e questa è la nostra scommessa – riscrivere l'intera teoria economica ponendovi al centro la *persona in rapporto con gli altri,* perché anche la scienza economica tenga conto della legge trinitaria inscritta nel cuore delle cose»[2]. Quanto è stato prodotto nei lustri passati dopo quell'affermazione, e di cui lo stesso Bruni è stato, come dicevamo, protagonista in prima linea, è una dimostrazione che è possibile crescere in quella direzione, e mostra quanto ciò sia vitale per il futuro umano.

Perciò è coerente che il suo contributo a questo seminario cominci mostrando la propria legittimità da un punto di vista storico, dal momento che, come afferma in modo incontestabile,

2) L. Bruni, *Un modello da reinventare*, in «Economia di comunione. Una cultura nuova», III (1997/1-2), p. 15.

> «la storia del pensiero economico è popolata di paradigmi, modelli, metafore provenienti da altre discipline o ambiti della vita. […] Non sarebbe, pertanto, impossibile o scorretto in linea teorica immaginare che alcuni economisti si possano lasciare ispirare anche da un paradigma teologico come è quello trinitario, per costruire modelli per la comprensione, descrizione e previsione dei comportamenti degli agenti nel mercato e nell'impresa»[3].

È in questa direzione che si muove tutta la relazione di Bruni, convinto com'è che quest'operazione debba essere compiuta "con coraggio" e "osando di più".

Tuttavia, in questo momento, ciò che voglio rilevare e su cui desidero fermarmi per offrire una prima serie di "precauzioni per l'uso" è una sua osservazione sintetica ma fondamentale: là dove afferma che il suo, accanto a quello di tanti altri studiosi che condividono la ricerca di un'economia sempre più centrata sul paradigma trinitario, costituisce «un tentativo di mediare*, con le opportune precauzioni metodologiche*»[4].

In cosa consistono queste imprescindibili "precauzioni metodologiche"? Vorrei segnalarne alcune, partendo da tre veloci indicazioni che a qualcuno possono apparire scontate, ma di cui non sempre si tiene conto (anche tra professionisti). Quando si vuole applicare il paradigma trinitario in un campo determinato, bisogna: a) evitare che le affermazioni di fede appaiano apodittiche, sembrando che debbano essere accettate da tutti; b) mostrare il fondamento di ognuna delle formulazioni che si propongono; c) non operare passaggi sommari, affrettati, poco attinenti o addirittura illegittimi.

Mi capita spesso di trovare studi (ad esempio originali di future pubblicazioni su cui mi si chiede un parere, o lavori scritti da alunni) nei quali, pur muovendosi gli autori con la stessa sensibilità e nella medesima direzione di ciò che propone Bruni nella sua relazione, si incappa in alcuni di questi tre inconvenienti segnalati. Mi spiego brevemente.

a) Per ciò che riguarda il primo punto, vi sono infatti affermazioni perfettamente legittime e rispettabili tra persone che condividono la medesima fede cristiana, che però non hanno senso, se non attraverso un'accorta formulazione, nell'ambito di consessi con studiosi di altre convinzioni.

È possibile, ovviamente, presentare con chiarezza ciò che crede la fede cristiana; ma nel proporre una tale affermazione come ipotesi di paradigma scientifico o empirico, nel nostro caso "uni-trinitario", chi ascolta, pur non professando una fede religiosa, deve poter trovare nella nostra affermazione una proposta sensata, ragionevole e pienamente "funzionale". E ciò al di là del fatto che un tale paradigma provenga dall'esistenza e dal modo d'essere di un Dio che è Amore, o sia semplicemente costruzione – magari di altissimo livello speculativo e pratico – dell'intelligenza umana.

3) Cf., in questo stesso fascicolo, il contributo di L. Bruni, *Relazionalità e scienza economica. Un'applicazione*, pp. 197-198.
4) *Ibid.*, p. 198.

Da un punto di vista cristiano si direbbe che, se una realtà è cristianamente autentica, dev'essere anche vivibile come esperienza di pienezza umana e sociale, avente effetti sananti, liberanti, costruttivi, promotori di felicità.

È questo che rende possibile il dialogo con chiunque sul paradigma trinitario applicato all'economia o a qualunque altro campo. Quel che contano sono i valori che contengono le nostre proposte, e che possano essere condivisibili sia a livello di pensiero che nell'esistenza quotidiana e nella costruzione della società in tutti i suoi aspetti.

Questo è appunto uno dei motivi che rende appassionante la ricerca scientifica sul paradigma trinitario vissuto nei rapporti interpersonali e nella storia umana: non è qualcosa di necessariamente confessionale, ma veicola una dinamica che è possibile proporre, discutere e condividere esistenzialmente, con persone di convinzioni le più diverse.

b) Perciò mi riferisco alla necessità di fondare (in modo razionale, civile, scientifico) le proposte che troviamo in un tale paradigma, mostrando la loro validità concettuale ed esperienziale. In questo, come in tutti gli ambiti – ed è uno degli apporti culturali nettamente presenti nello IUS –, sono inseparabili e s'illuminano a vicenda la riflessione teoretica e la sperimentazione esistenziale.

c) Riguardo ai "passaggi" a cui alludevo, che esigono d'essere calibrati e articolati adeguatamente, non è possibile né in economia né in nessun'altra scienza passare in modo semplicistico, ad esempio, dall'affermazione di un Dio uno e trino, alla deduzione che, essendo l'essere umano fatto "a immagine e somiglianza di Dio", risultano consequenziali e legittime un'ontologia e un'antropologia trinitarie.

Non è questo il luogo per sviluppare una riflessione su come possano rapportarsi questi vari livelli e le discipline da cui provengono tali affermazioni; però, sia la relazione di Bruni che le altre svolte in questo Seminario, hanno cercato di offrire degli elementi seri e rigorosi in questo senso. Trovo qui uno dei motivi del grande interesse dei vari interventi.

2. Nei riguardi del linguaggio

È ovvio e molto studiato il fatto che, man mano che sorgono nuove correnti di pensiero, idee e proposte in qualche misura inedite, movimenti sociali che innescano novità storiche, siano necessari un nuovo linguaggio, nuovi strumenti concettuali per esprimerli. Con un'avvertenza però: che si abbia l'accortezza di spiegare il più chiaramente e precisamente possibile il senso che si dà a tali parole ed espressioni, se si vuole essere capiti e permettere che i nuovi concetti, se sono validi, si facciano strada e diventino – magari dopo secoli – patrimonio comune del genere umano.

Altrimenti, facilmente si può incorrere in *slittamenti semantici*, che devono essere evitati. Giusto a titolo di esempio, faccio osservare la differenza profonda che passa tra il parlare di cultur*a* in senso "elitario" (erudito, estetico, fatto di particolari conoscenze e sensibilità nei riguardi delle varie espressioni dell'arte, enciclopedico, ecc.), e il concetto sociologico di culture nel senso di usi, tradizioni, cosmovisioni prevalenti, o scale di priorità e gerarchie di valori che guidano la vita e le istituzioni

di una popolazione, cioè la "personalità collettiva" presente in tutti i gruppi sociali, etnie, popoli. Lo stesso vale quando, rifacendoci alla possibilità di applicare il paradigma trinitario alle realtà umane e sociali, utilizziamo una quantità di espressioni, come ad es. "perfezione umana", "umano vero", "faccende umane attraversate dal bene e dal male", "vizi e virtù", e via discorrendo, come se fosse chiaro il loro significato, mentre non è per niente scontato né da tutti accettato che cosa possa significare "perfezione", "vero", "umano", "bene-male", "vizio-virtù", ecc.

A volte, senza accorgersene, non si chiarisce quella che i medievali chiamavano *suppositio*: cioè il significato che sta sotto, il senso che attribuiamo a una certa parola, e che può variare a seconda del contesto in cui viene usata.

Per rimanere nell'argomento trattato dal Bruni, questi si riferisce con pertinenza alla necessità di «*entrare all'interno di una teoria della reciprocità che vorrebbe esprimere almeno alcune dimensioni di quella particolare logica relazionale che nasce dal paradigma trinitario*»[5]. Quando, però, altre persone riprendono questa linea di ricerca, non sempre chiariscono con cura il linguaggio. Si usano spesso espressioni che vogliono essere sinonimo di rapporti trinitari (e, se ben comprese, lo sono), come quella dell'"amore reciproco" indicato come uno dei "beni relazionali" necessari per un'economia di stile "trinitario". In questo modo, però, si rischia seriamente di non essere capiti, suscitando comprensibili obiezioni e perplessità nei non addetti ai lavori o in coloro che non sono addentro a questa linea di ricerca. E qui non ci riferiamo a possibilità considerate in via ipotetica, ma a qualcosa che accade spesso, come ho potuto constatare. È perciò necessario aver cura di specificare sempre con chiarezza di quale amore si tratti, di quali beni, di quale reciprocità, e così via.

È naturale che, quando in uno scritto si utilizza reiteratamente uno stesso vocabolo, non si può ogni volta spiegare da capo a cosa ci si riferisce. Ma ci sono più modi didattici di esprimerlo: ad es. indicando, la prima volta che lo si utilizza, che in tutto lo scritto lo si intenderà in un certo senso; oppure aggiungendo volta per volta un aggettivo che lo qualifichi, o una breve locuzione esplicativa. Prendiamo ad esempio, il vocabolo "amore", che spesso nei nostri studi viene utilizzato senza alcun chiarimento, mentre è forse la parola umana più carica di significati diversi: la si può qualificare con l'aggettivo "agapico" se si è già chiarito cosa ciò significa; o aggiungendo che si tratta dell'amore insegnato da Gesù di Nazaret, con tutto il suo spessore teologico e antropologico, e via dicendo.

Prendo spunto da questa osservazione puntuale per formulare, a continuazione, un paio di indicazioni contenutistiche, che mi sembrano importanti in un ambito più vasto dell'intervento del Bruni che qui commentiamo.

3. Cenni sui contenuti

Vorrei accennare ad altre "precauzioni", sempre ad uso preferenziale degli studenti, ma non di rado utili anche agli studiosi, su due termini centrali utilizzati nel contributo di Bruni a cui stiamo reagendo. Il primo di essi è quello di *relazione*.

5) *Ibid.*, p. 199.

Tutto il suo tema è centrato su questo concetto. Riporto soltanto poche righe indicative del suo contributo, nelle quali si riferisce alla ricerca che va facendo quella parte della comunità scientifica che fa riferimento al paradigma trinitario in economia:

> «nelle analisi dei fenomeni (impresa, consumo, felicità, mercati …) si parte dalla persona-in-relazione, e si guarda il mondo economico "vedendo" anche, e soprattutto, le relazioni interpersonali. Ciò fa sì che si attribuisca un posto centrale alle relazioni interpersonali quando si osserva la vita economica. Il primo cambiamento che produce una ontologia trinitaria è dunque un cambiamento negli "occhi intellettuali" dello studioso»[6].

Comincio il mio commento a questo aspetto con un breve riferimento alla sociologia, nella quale, com'è noto, si evita di formulare giudizi di valore o normativi, dal momento che ciò non appartiene alla sua metodologia e al suo campo di ricerca. È compito di altre discipline discernere e riflettere su che cos'è positivo o negativo, costruttivo o disumano, valore e disvalore, ecc. Dialogando con alcuni sociologi, tuttavia, qualche volta ho cercato di evitare una neutralità che mi sembrava solo apparente e trovavo ideologica e preconcetta. Credo che la sociologia debba, nella sua riflessione e nella sua ricerca empirica, poter indagare sugli effetti che i diversi atteggiamenti, rapporti e strutture sociali inducono negli esseri umani. Se attraverso indagini sia quantitative che qualitative si constata che certi comportamenti e organizzazioni sociali distruggono o danneggiano gli esseri umani, producendo bassa qualità di vita, autolesionismo o scarsa gratificazione e autostima, depressione o addirittura *burnout*, suicidi, e via discorrendo, mentre un altro tipo di relazioni interpersonali e strutture sociali risultano liberanti, sananti, e producono rapporti armonici, maggiore felicità, libertà dai condizionamenti, pienezza di vita, la sociologia – senza affermazioni assolute e incontrovertibili – può e deve semplicemente raccogliere tali dati, constatare e riferire i fenomeni, evitando, per usare un'espressione di F. Crespi, la "violenza dei paradigmi", che finiscono per forzare la realtà cercando delle "conferme" a ciò che si crede in partenza. Una volta raccolti i dati nell'indagine empirica, essi potranno essere usati, eventualmente, da altre discipline per le loro specifiche competenze e proposte, e potranno diventare materia di riflessione filosofica e antropologica, andando a costituire una motivazione per scelte e decisioni politiche o economiche, e via dicendo.

Affermo ciò, tra l'altro, per dire quanto considero importante all'interno dello IUS la presenza della sociologia, disciplina che costituisce uno dei luoghi di verifica riflessiva ed empirica della validità della proposta culturale che offre il nostro Istituto.

Per ciò che riguarda specificamente il tema della *relazione*, questo confronto, contaminazione, interpenetrazione senza «confusione di ambiti, di analisi e di metodi oltre che di generi di discorso che debbono rimanere distinti e nel proprio ambito, senza mescolanze, ma aperti anche a un dialogo interdisciplinare»[7], che

6) *Ibid.*

7) V. Araújo, *Postfazione. Origine e prospectiva dell'agape*, nel numero monografico dedicato a *La dimensione sociale dell'agape e riflessione sociologica,* in «Sociologia», XIV (2011/3), p. 78.

vuol essere lo stile dello IUS, è fondamentale se si vogliono studiare e proporre delle *relazioni di tipo unitrinitario*, dal momento che il concetto e la pratica della relazione possono essere intesi in tanti modi, molto spesso non propriamente "trinitari". Si potrebbero citare un buon numero di studi dove si mostrano i vari tipi di reciprocità relazionale, tra cui alcuni "anti-trinitari" e quindi distruttivi dell'essere umano e avvelenanti i rapporti; rimando a un solo saggio, sufficientemente eloquente già nel suo stesso titolo[8]. Bastino questi cenni per far presente la necessità della ricerca di precisione, "senza confusione e senza divisione", nella nostra metodologia, nel nostro linguaggio e nei contenuti che proponiamo.

Infine, qualche brevissimo rilievo su un'altra nozione basilare presente nella relazione di Luigino Bruni: quella di "ferita" (unita all'altra espressione, equivalente o molto vicina, di "vulnerabilità"). Voglio fermarmi un momento su questo tema, al quale la relazione di Bruni si riferisce più volte pur non sviluppandolo, perché anche in questo caso si tratta di un concetto che considero decisivo nel suo pensiero e nei suoi scritti. Basti menzionare l'intero volume *La ferita dell'altro*[9], o il capitolo finale, precisamente dal titolo "vulnerabilità", ne *La leggerezza del ferro*[10].

Trascrivo poche righe di un articolo in cui sintetizza il suo pensiero al riguardo, in modo allo stesso tempo rigoroso e letterariamente pregevole:

> «dobbiamo reagire al sogno, pericoloso, di voler costruire una vita in comune "a rischio relazionale zero", perché questo sogno si trasforma presto in incubo. La vita civile è fatta di contratti (compresi quelli assicurativi), ma vive anche e soprattutto di patti (famiglia, cittadinanza, ma anche nelle imprese), e il patto non può evitare una certa vulnerabilità, perché i patti sono faccende di fiducia, e la fiducia vera è sempre aperta al rischio e al tradimento, altrimenti non serve a niente, o a troppo poco. Ma la cultura dominante non capisce più il senso del rischio e dell'inevitabile dolore associato alla vita con gli altri (come ben sa chi ha e fa famiglia) e insegue così il sogno ingenuo e mostruoso di un mondo a vulnerabilità zero, un'illusione che non fa altro che rendere la vita veramente vulnerabile di fronte alle grande ferite della vita. Solo accogliendo e facendo spazio alle piccole vulnerabilità della vita, saremo capaci di proteggerci dalle grandi vulnerabilità dell'esistenza; se, invece, rifiutiamo di accogliere le piccole e "buone" vulnerabilità e ferite, siamo molto indifesi di fronte alle grandi vulnerabilità che quando arrivano devastano»[11].

8) M. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato,* Bollati Boringhieri, Torino 2007.
9) L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane,* Il Margine, Trento 2007.
10) L. Bruni - A. Smerilli, *La leggerezza del ferro. Un'introduzione alla teoria economica delle Organizzazioni a Movente Ideale,* Vita e Pensiero, Milano 2011: volume che, per la gamma delle tematiche che affronta, costituisce una buona "palestra" esemplificativa di quanto stiamo dicendo.
11) Id., *"Assicurati" ma non al sicuro,* in «Avvenire», 24.06.2012, p. 2.

Per mostrare l'importanza di questo tema non solo nel pensiero di Bruni, ma nella riflessione e pratica "trinitaria" in tutti gli ambiti dell'esistenza umana, riporto un'obiezione che a lui è stata fatta da parte di un teologo, anni fa, in un convegno al quale ha partecipato a Cambridge, e che così mi trascriveva: «la *pericoresi* [termine che esprime quella comunione, nella quale ognuno è nell'altro rimanendo con lui pienamente "unito e distinto", che costituisce la vita intima di Dio, e alla quale è chiamata a partecipare a suo modo tutta la storia umana] può essere un paradigma antropologico solo se riusciamo a introdurvi l'altro grande elemento della antropologia cristiana, ossia il peccato e il limite». E aggiungeva che, «se prendiamo la Trinità come modello antropologico e sociale senza tener conto del peccato, rischiamo di andare fuori dal vangelo».

Mi sembrano precisazioni estremamente importanti. Fanno presente il fatto che, detto con linguaggio teologico, un tratto costitutivo della vita intratrinitaria, e di una nostra conseguente esperienza e riflessione "trinitaria" applicate a qualunque ambito dell'esistenza umana, è dato dalla *kenosi*: cioè quel donarsi pieno, quello "svuotamento" per amore, che facendo essere l'altro fa essere se stessi.

Bruni ha tenuto presente questo aspetto facendo penetrare, nell'ambito economico, le due espressioni menzionate di "ferita" e "vulnerabilità". E lo fa con quel realismo pratico e finezza speculativa che sono premessa ineludibile di ogni oggettività di analisi e di giudizio.

Tener conto infatti delle "ferite" che necessariamente l'altro porta in sé, di quelle che gli altri ci procurano e di quelle che noi procuriamo agli altri, fa sì che uno stile di economia "trinitaria" sia realizzabile, diventi non u-topia ma etero-topia (l'espressione è di M. Foucault); o, come usa dire lo stesso Bruni, eu-topia (la buona terra comune).

Tuttavia, vorrei segnalare un aspetto del suo intervento presente che – ho l'impressione – rischia di passare inavvertito.

In effetti, sono sotto gli occhi di tutti gli aspetti negativi del capitalismo, del liberismo, del mercato, nella misura in cui "la materia" di cui sono fatti è costituita da soli contratti, avidità, ricerca esclusiva del guadagno, sfruttamento, rapina, disuguaglianze ingiuste e inique, e via dicendo. È, questo, quello che Bruni, in uno dei suoi scritti, considera la causa fondamentale dell'insostenibilità del nostro sviluppo: «il dogma della massimizzazione dei profitti di breve periodo, in passato implicito e normalmente taciuto e oggi esplicitamente dichiarato come l'unica via possibile all'efficienza e alla crescita»[12]. Eppure, ho constatato che il nostro autore ha saputo mettere in rilievo la necessità di andare al di là di certe "ferite", sapendo assumere secondo un punto di vista "trinitario" anche taluni aspetti limitati e insufficienti che si trovano nelle persone e nella società.

Potrei mostrarlo qui con testi suoi molto significativi[13], ma non posso dilungarmi. Desidero però almeno lasciare un segno di quanto stimo questo suo approccio che, tra l'altro, è un modo di applicare il sano principio pedagogico

12) Id., *Nuovo patto per l'Europa,* in «Avvenire», 15.04.2012, p. 1.

13) Basterebbe vedere la sua ultima fatica, l'unica tra le sue opere a cui rimanda nella relazione che stiamo commentando: *Le nuove virtù del mercato*, Città Nuova, Roma 2012, ma anche buona parte di *La leggerezza del ferro*, cit.

presente nel Vangelo di "non spegnere il lucignolo che fumiga", e imparare quella pazienza storica che sviluppa caratteristiche *agapiche* nel mondo, sapendo individuare e promuovere gli aspetti o esigenze positive che così spesso si trovano anche dietro ad aspetti negativi, o non del tutto vissuti trinitariamente, negli individui e nella società.

Questo "respiro" sanamente laico e prettamente trinitario del pensiero di Bruni è una capacità assolutamente necessaria per riuscire a vedere le *chances* e le opportunità che offrono le sfide della storia, specie nelle epoche di grandi sconvolgimenti e cambiamenti come la nostra: poichè chiamano a trovare nuove categorie, nuove sintesi, a sviscerare o esplicitare ricchezze umane ed evangeliche che altrimenti non emergerebbero. Cercare di valorizzare e capitalizzare le possibilità costruttive che si trovano in tutti gli esseri umani, non solo contrapponendo – ciò che è necessario quando ci troviamo di fronte a ingiustizie inaccettabili, e credo sia ancora da capire bene come farlo "trinitariamente" –, ma sommando, integrando. L'esperienza mostra quanto possa essere, questo, un cammino privilegiato per accelerare la costruzione di un mondo più umano, e, detto a partire da una visione cristiana, del progetto di Dio sull'umanità.

4. Perché "trinitarietà"?

Soltanto un ultimo rapido cenno su un'altra "precauzione" che centra in pieno l'argomento svolto da Bruni.

Uno dei tanti quesiti che continuano ad aprirsi riguardo al paradigma trinitario, come cifra per interpretare e trasformare la realtà, è la questione della "trinitarietà". Il Bruni, che è sempre stato, oltre che un attento studioso, anche un propositore di domande formulate con curiosità e acutezza, in un dialogo personale, tra me e lui, sulle tematiche trinitarie, anche questo risalente a parecchio tempo fa, come riflettendo tra sé e sé a voce alta si domandava perché parlare di "trinità" e non semplicemente di "due" (che sarebbe già sufficiente per esprimere donazione, accoglienza, reciprocità, comunione, ecc.), o di una pluralità maggiore di tre (che apparentemente potrebbe moltiplicare la varietà e ricchezza del paradigma).

Per quanto egli sia già ben consapevole delle possibili risposte a tale quesito, vorrei concludere – sempre in prospettiva didattica – indicando due piste quali cenno di risposta a questo interrogativo, che chiunque potrebbe legittimamente porsi. Naturalmente non è questo il luogo per affrontare esaustivamente la tematica; ma ecco due testi: uno medievale e il secondo contemporaneo.

Il primo è noto agli specialisti e ampiamente raccomandabile: si tratta del Libro terzo del trattato *La Trinità* di Riccardo di S. Vittore[14], soprattutto ai capitoli XI-XX. Il trattato è il capolavoro di questo autore, ed è espressione del rinnovamento intellettuale e spirituale che ha vissuto il cristianesimo attorno al secolo XII. Contiene spunti di rara modernità, con un approccio non privo di audacia per il confronto tra la vita intima di Dio e l'esperienza umana dell'innamoramento. Chi volesse affrontare questo testo troverà, pur nei modi d'espressione del tempo,

14) Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 137-149.

numerosi stimoli per la riflessione e l'esperienza. Menziono soltanto un termine, che risulta chiave per la comprensione della proposta dell'autore: quello di *condilezione*. Essa fa sì che l'amore fra due esiga l'esistenza e presenza del terzo, perché l'amore vero esclude ogni esclusivismo e chiusura, dal momento che ognuno degli amanti desidera avere con l'amante un oggetto d'amore *comune*. La "condilezione", dunque, è impossibile che sussista senza la "trinità" delle persone.

L'altro testo è del filosofo R. Esposito, che chiude suggestivamente la presentazione di una sua opera sul "terzo"[15], dove riflette sulla persuasione che la nostra epoca segni la fine di un'era storica basata sulla bipolarità:

> «come sapeva Simmel, tra l'amico e il nemico, c'è spazio per altri attori – dal momento che il numero da cui inizia la società non è né l'uno né il due, ma il tre. Se in due si finisce sempre per combattersi, o per amarsi, tendendo in qualche modo a ricostituire l'uno, il legame sociale comincia solo a partire dall'entrata in scena di una terza persona»[16].

ENRIQUE CAMBÓN
Professore incaricato presso l'Istituto Universitario Sophia
e.cambon@tiscali.it

15) Cf. R. Esposito, *Terza persona,* Einaudi, Torino 2007.
16) Id., *Uno, due, mille modelli. La logica binaria non basta più,* in «La Repubblica», 30.07.2011, p. 35.

DIALOGO DEI "RAPPRESENTANTI": DINAMICA E SFIDE



The article tries to respond to the difficulties in dialogue of representing a large group of people. The approach is deliberately interdisciplinary. It hopes to elucidate how reflection upon problems drawn from life and developed in the light of revelation can be strengthened by the use of logical models. The problems of dialogue are compared with a gospel passage: Jn 1:19-27. This is followed by a mathematical form of argument. The gospel passage suggests the possibility of using a formal model that helps by giving an abstract representation of a text's meaning.

The chosen passage allows us to glimpse the beginning of a reciprocal and dialogical movement patterned upon the model of relationality described in the "non-standard identity" process of Obojska-Povilus. This would be ideal for bilateral group. What can be glimpsed, however, is the possibility of widening the model to a multilateral group, to say nothing of dialogues where each of the participants must start from the constituency he or she represents to achieve the widest acceptance of the dialogue's outcomes.

di
ŁUKASZ KAMYKOWSKI

In questa comunicazione vorrei cercare di trasferire nell'ambito del dialogo interdisciplinare una riflessione nata nel campo del dialogo ecumenico e interreligioso. Si tratta di una possibile "precauzione per l'uso" da seguire non primariamente in riferimento all'"oggetto" del dialogo, quanto ai "soggetti" in esso coinvolti.

L'approccio è interdisciplinare. Vuol render conto di come in un teologo la riflessione sviluppata a proposito di problemi derivanti dalla prassi ecclesiale e svolta nella luce della rivelazione possa essere fecondata dalla conoscenza di modelli di pensiero elaborati nel quadro di altre discipline. Articolo il discorso in tre tappe:

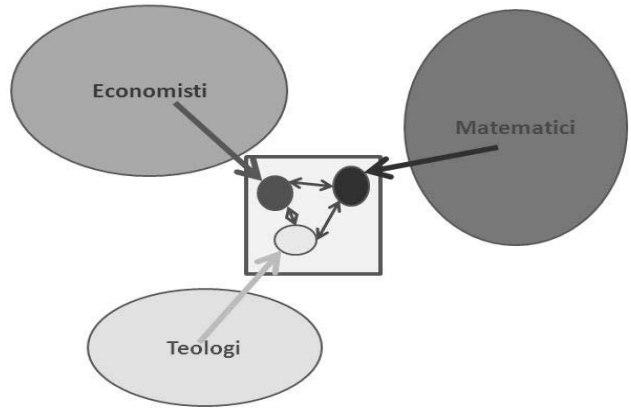
1) il problema: il dialogo (ecumenico, interreligioso e interdisciplinare) svolto dai "rappresentanti" delle rispettive comunità;

2) la prospettiva offerta dalla rivelazione (il brano evangelico di *Gv* 1,19-27);

1_2) il discernimento del problema alla luce della rivelazione.

1. Il dialogo tra i "rappresentanti" e le sue difficoltà

In concreto, il dialogo riguarda sempre un gruppo (necessariamente ristretto) di persone. L'ipotesi più semplice è quella in cui ciascuna persona rappresenta se stessa. Questo caso qui non c'interessa, perché ci riferiamo ai grandi dialoghi che caratterizzano la cultura odierna. In quelle sedi, normalmente, chi occupa un posto al tavolo del dialogo rappresenta un gruppo ampio di persone, oppure una società, o addirittura una chiesa o una religione. Nel caso del nostro Seminario, ciascuno di noi si esercita in una o più discipline scientifiche e in questo senso anche le rappresenta. Questa circostanza genera alcuni problemi il più delle volte sottaciuti e che voglio qui affrontare.



[schema 1]

Una prima osservazione riguarda il modo, che può essere almeno duplice, in cui si può essere "rappresentante" di qualcosa o di qualcuno. Un soggetto, infatti, rappresenta un determinato gruppo di persone:

"in quanto è *inviato da*…",

oppure "in quanto *fa parte di*…" esso.

Questi due modi di essere coinvolti nel dialogo non si escludono a vicenda. Tuttavia, il primo caratterizza in maniera più specifica i dialoghi interreligiosi; il secondo attiene maggiormante ai dialoghi interdisciplinari. In entrambi i casi, chi siede al tavolo e si esprime viene accolto all'interno di quell'orizzonte umano e disciplinare che rappresenta.

Questa circostanza crea una specifica tensione che coinvolge sia i "rappresentanti" nel loro insieme, sia – e ancor più – ciascuno di essi. È una tensione generata dalla necessità di essere all'altezza delle attese di chi li ha invitati (o inviati) al colloquio (*in quanto rappresentanti* di…) e di esprimere quanto hanno compreso *personalmente* lungo il corso del dialogo. Tutto sarebbe più semplice se in queste circostanze si allentasse la tensione, sia quella personale sia quella dovuta al legame con il gruppo rappresentato, a favore di un libero e trasparente scambio di idee tra i partecipanti.

Ma dopo aver superato con successo i rischi provocati da questa tensione, si presenta un'altra insidia. Quando si ritorna negli ambienti di origine, può profilarsi un'incomprensione dovuta al fatto di essere ritenuti colpevoli di *aver tradito* le motivazioni iniziali o almeno di essersi lasciati influenzare da un modo di pensare differente dal proprio, o se non altro, non familiare e poco accettabile. Ciò può spingere a creare un nuovo ambiente d'intesa con coloro che ci comprendono; un gruppo *inter-* (interreligioso o interdisciplinare) connotato dal compiacimento d'intendersi vicendevolmente, su cui tuttavia incombe la minaccia della *chiusura* e dello *strappo con gli ambienti rappresentati*.

2. Una luce dal Vangelo

Ecco un testo biblico che può aiutarci nell'analisi del nostro tema. Subito dopo il famoso prologo, il racconto del vangelo di Giovanni (1,19-27) così prosegue:

Greco	Italiano
και αυτη εστιν η μαρτυρια του ιωαννου οτε *απεστειλαν* οι ιουδαιοι εξ ιεροσολυμων ιερεις και λευιτας ινα ερωτησωσιν αυτον συ τις ει	E questa è la testimonianza di Giovanni, quando i Giudei gli *inviarono* da Gerusalemme sacerdoti e leviti a interrogarlo: «chi sei tu?».
και ωμολογησεν και ουκ ηρνησατο και ωμολογησεν οτι *ουκ ειμι* εγω ο χριστος	Egli confessò e non negò, e confessò: «*io non sono* il Cristo».
και ηρωτησαν αυτον τι ουν ηλιας ει συ και λεγει *ουκ ειμι* ο προφητης ει συ και απεκριθη *ου*	Allora gli chiesero: «che cosa dunque? Sei Elia?». Rispose: «*non* lo *sono*». «Sei tu il profeta?». Rispose: «*no*».
ειπον *ουν* αυτω τις ει ινα αποκρισιν δωμεν *τοις πεμψασιν ημας* τι λεγεις περι σεαυτου	Gli dissero dunque: «chi sei? Perché possiamo dare una risposta a coloro che ci hanno *mandato*. Che cosa dici di te stesso?».
εφη *εγω φωνη βοωντος* εν τη ερημω ευθυνατε την οδον κυριου καθως ειπεν ησαιας ο προφητης	Rispose: «*io* [sono] *voce di uno che grida* nel deserto: preparate la via del Signore, come disse il profeta [Isaia]».

και οι *απεσταλμενοι* ησαν εκ των φαρισαιων	Essi erano stati *mandati* da parte dei farisei.
και ηρωτησαν αυτον και ειπον αυτω τι ουν βαπτιζεις ει *συ ουκ ει* ο χριστος ουτε ηλιας ουτε ο προφητης βαπτιζω	Lo interrogarono e gli dissero: «perché dunque battezzi se *tu non sei* il Cristo, né Elia, né il profeta?».
απεκριθη αυτοις ο ιωαννης λεγων εγω εν υδατι μεσος δε υμων *εστηκεν ον* υμεις ουκ οιδατε	Giovanni rispose loro: «io battezzo con acqua, ma in mezzo a voi *sta uno* che voi non conoscete,
αυτος εστιν *ο οπισω μου ερχομενος* ος εμπροσθεν μου γεγονεν ου εγω ουκ ειμι αξιος ινα λυσω αυτου τον ιμαντα του υποδηματος	*uno che viene dopo di me*, al quale io non son degno di sciogliere il legaccio del sandalo».

Alcune annotazioni a margine del testo

Non è difficile intuire l'importanza di questo brano in ordine alle nostre considerazioni sul dialogo dei rappresentanti. In esso sono presenti le forme del verbo *apostolein* ("inviare") e i suoi sinonimi. I primi "apostoli" (inviati) di cui qui si parla non sono certo i dodici Apostoli scelti da Gesù, bensì gli inviati dei capi d'Israele.

I due partner del dialogo, gli "inviati dai Giudei" e Giovanni Battista, sono messi in evidenza attraverso una tecnica di chiaro-scuro. Possiamo tuttavia chiaramente cogliere le due posizioni nella misura in cui si relazionano tra loro e imparare delle cose importanti dall'attegiamento dei due partner e dal loro rapporto.

Negli inviati da Gerusalemme si osserva un senso di responsabilità (piuttosto marcato) nei confronti di chi li ha mandati a rivolgere delle precise domande a Giovanni. Essi sono ancorati a quadri tradizionali di comprensione, all'interno dei quali vorrebbero collocare il Battista per comprendere e la sua figura e la sua azione. Al termine del dialogo, non si evince se e quanto essi abbiano accolto e colto il senso della testimonianza di Giovanni. Essi sembrano piuttosto presi dalla preoccupazione di riferire il contenuto del dialogo a chi li ha inviati, al punto da non riconoscere il Battista come "la voce" che si rivolge loro personalmente.

Giovanni ci viene presentato, invece, come un uomo profondamente *libero*, svincolato dai condizionamenti, al punto da presentarsi con una triplice negazione: "io non sono". La ricerca della chiarificazione del suo ruolo, provocata dalle altrui domande, è talmente sincera da *non* ammettere che si usino *gli schemi predefiniti* proposti dagli interlocutori. A seguito di ciò, egli va in cerca di elementi più adatti alla risposta nel *patrimonio* che ha *in comune con gli uditori*, rappresentato dagli scritti dei Profeti. Al tempo stesso, però, fa notare che non si deve dare importanza a lui. In questo modo, Giovanni si dimostra anch'egli un "inviato", uno che parla a nome di un altro. Nel testo greco non dice neppure: "io sono...", ma – ricorrendo a un ebraismo – omette il verbo εἰμὶ (*eimi*) riservato, nel quarto vangelo, solo a Gesù. Egli afferma letteralmente: «io-voce del gridante nel deserto».

La sua *non* è una spiegazione chiara e univoca, ma una risposta che non tradisce la verità. Anzi, questa risposta sembra dischiudere una prospettiva più profonda (*insight*) sul suo ruolo di annunziatore. Alla fine, egli arriva a dire qualcosa (in modo approssimativo) circa la figura di Colui al quale – mediante il suo

ministero di battezzatore – va a preparare la strada. Le domande rivoltegli dagli altri (sebbene non abbiano prodotto i frutti desiderati) hanno aiutato Giovanni ad avvicinarsi alla verità che si illuminerà negli eventi e nei dialoghi successivi.

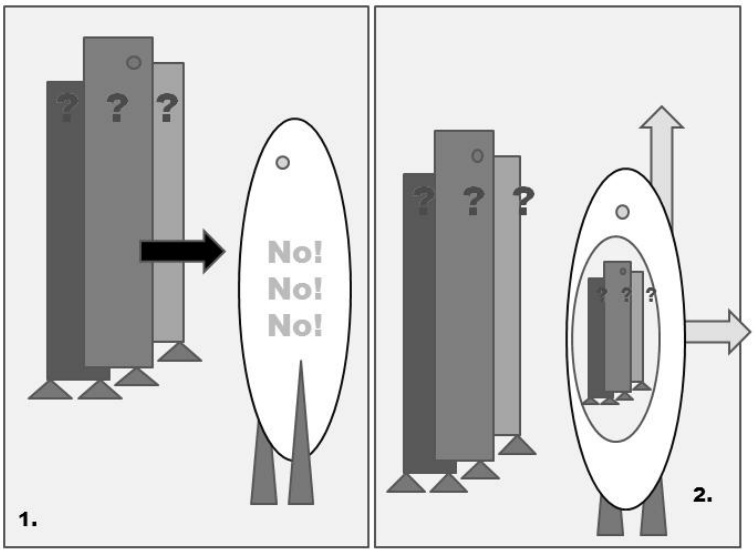
1_2) Il problema illuminato dal Vangelo

Ritorniamo ora al nostro tema circa le difficoltà nel dialogo tra i "rappresentanti". Soffermiamoci *in primis* sulla "duplice tensione" più sopra rilevata.

All'interno del gruppo

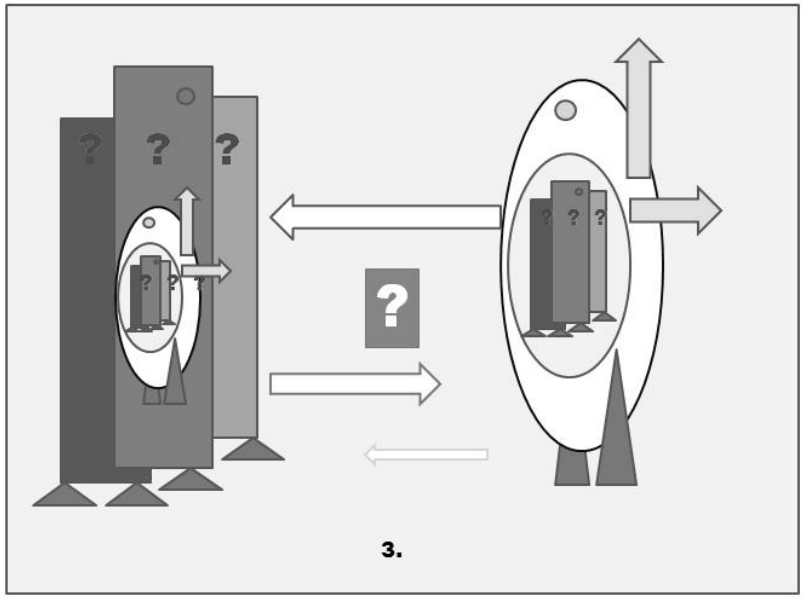
Nel precedente passo del Vangelo si può intravvedere – tra l'atteggiamento "negativo" del gruppo inviato dai capi dei Giudei e quello "positivo" del Battista – l'inizio di quel movimento reciproco e dialogico (sebbene non realizzato) la cui forma è ben centrata nel modello della relazionalità descritta dal processo "identità non-standard" illustrato nell'articolo precedente di Obojska-Povilus.

Lo spogliarsi da parte del rappresentante profetico di Dio di fronte a chi gli chiede spiegazione di ogni preoccupazione per la propria identità predefinita, permette al Battista di cogliere l'essenziale delle domande postegli. Se dovessimo schematizzare potremmo dire: "Giovanni con gli apostoli dei Giudei (e il loro problema) 'dentro'".



[schema 2]

Se "gli inviati da Gerusalemme" sapessero, a loro volta, "mettere da parte" il loro problema e il loro pre-giudizio di fronte a Giovanni e alla sua spiegazione dei disegni di Dio, potrebbero essere rappresentati secondo quest'altro schema:



[schema 3]

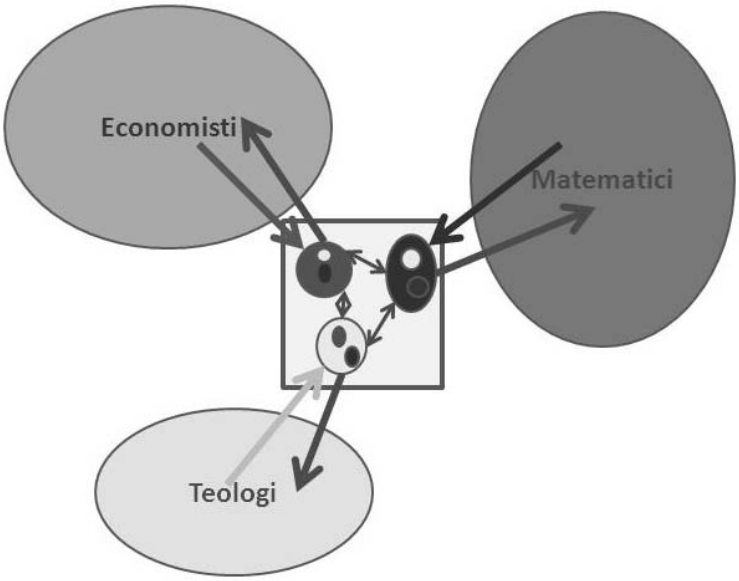
E se il dialogo svolto secondo questa dinamica dello spogliamento-accoglienza che porta ad avvicinarsi alla verità ricercata non fosse interrotto, alla fine in modo escatologico, si avrebbero i due partner del dialogo uniti (ma come distinti) nell'idea completa (vista dall'esterno e dal di dentro) dell'inviato di Dio. È questo – si potrebbe affermare – l'ideale del dialogo in un gruppo bilaterale.

Tra i membri del gruppo e i gruppi rappresentati

Si potrebbe pensare di ampliare ulteriormente tale modello:
- a un gruppo pluri-laterale;
- ai dialoghi che ciascuno dei partecipanti ha da iniziare con l'ambiente da lui rappresentato.

Resta da considerare, in ogni caso, un decisivo compito circa il rapporto con gli ambienti rappresentati affinché si renda possibile un'apertura di nuove prospettive nel dialogo (ecumenico, interreligioso e interdisciplinare). Dopo aver preso "dentro" – come sopra descritto – un certo numero di persone (coi loro saperi) attraverso uno scambio dialogico, si è intellettualmente diversi, anche se si resta identici a se stessi. Ma ciò non è avvenuto nel resto del gruppo rappresentato (quello degli studiosi della propria disciplina o dei fedeli della propria comunità). Se non si vuole divenire sempre più estranei rispetto al gruppo di provenienza, c'è ora da intraprendere lo stesso genere di dialogo con il proprio ambiente: un dialogo fondato sul dinamismo dell'"identità non-standard", nella prospettiva del reciproco arricchimento. Solo così si può misurare l'impatto di quanto ottenuto

nel dialogo dei "rappresentanti". È in questo modo che il resto del gruppo da cui provengono gli inviati ha la possibilità di riconoscerli come tali.



[schema 4]

Conclusione

Tutto ciò è affascinante, oltre che incisivo, anche se non immediatamente semplice. Richiede senz'altro un nuovo impegno pratico. Non di rado è necessario iniziare con il convincere il proprio gruppo che tale forma di dialogo può essere proficua per tutti. Si nota qui, forse, la differenza che si dà tra i rappresentanti "inviati" e quelli "richiesti". Se questi ultimi possono sentirsi più liberi nel gruppo interdisciplinare, hanno invece meno argomenti per interessare il proprio ambiente al dialogo svolto. Tuttavia, l'allargamento del dialogo ai gruppi "rappresentati" richiede anche l'ampliamento dei modelli teorici di tale gioco del conoscere dialogico.

ŁUKASZ KAMYKOWSKI
Professore ordinario di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia (Polonia)
lkamyko@gmail.com



L'UOMO ABBAN-DONATO. PREMESSE PER UN'ANTROPOLOGIA RINNOVATA, IN DIALOGO CON K. HEMMERLE

di
FABIO DIPALMA

The final term of metaphysics is a fact, which it is necessary to recognize and which calls for a renewed ontology, that gives an account of God's absence from the world. This new ontology must be rooted in the trinitarian revelation that took place in Jesus. Indeed, as Klaus Hemmerle wrote, only Jesus in the moment of his forsakenness makes definitively clear the character of God's Being. Abandoned by the Father, Jesus shows that God is manifested in what is contrary to God. God's absence, therefore, can be seen as another modality of God's presence. As Chiara Lubich writes, God is Being that contains "at its very heart non-being as the gift of self"; that is, God-Love revealed by the forsaken Jesus. Sharing in God's absence, people can rediscover their unity, and generate again, in this way, the God's presence in the world.

Come sempre nel corso degli ultimi due millenni, anche oggi il pensiero di ispirazione cristiana è chiamato a farsi carico delle questioni fondamentali che travagliano la contemporaneità, e che attendono letture puntuali e pertinenti tentativi di risposta. Una delle maggiori urgenze del nostro tempo, della quale non può essere la teologia la sola a farsi carico, ma nella quale essa è chiamata a investire le proprie energie migliori, concerne l'esercizio concreto di una lettura dell'umano che parta dal *novum* costituito dalla rivelazione trinitaria, in Gesù consegnata alla storia. In modo da imparare a riconoscere le dinamiche trinitarie che già abitano, perlopiù a loro insaputa, il vivere e l'agire degli uomini, quando le loro relazioni sono caratterizzate (lo dico sotto forma di enunciato) dal *dono* sincero di sé[1].

Poiché, però, a monte è necessario capire *se*, prima ancora che *come*, questo compito sia realizzabile, non potrò giungere ad esprimere qualcosa sull'umano che al termine di un lavoro di dissodamento del terreno di tipo, direi, metafisico. Questa specie di "premessa" metafisica mi sembra in qualche modo necessaria, proprio nel momento in cui ci troviamo nella stagione postmetafisica del pensiero.

Per dirla con J. L. Marion, «la "fine della metafisica" non è opinabile né, tanto meno, facoltativa. Si tratta, piuttosto, di un fatto della ragione»; e precisamente di «un fatto che, per certi versi, è neutro e riguarda tutte le opzioni teoretiche»[2]. C'è dunque da prendere posizione a riguardo delle opzioni teoretiche in gioco dopo la fine della metafisica. Non intendo certo provare a mettere sul tappeto *tutte* le opzioni teoretiche che a questo fatto sono connesse: mi concentrerò sulle *due* opzioni fondamentali. Perché le opzioni fondamentali, che precedono qualunque punto di vista teoretico e decidono la vita di ogni essere umano, proprio nel momento in cui di tutto ci si occupi tranne che di "opzioni fondamentali", sono non più di *due*.

Due sono i punti di vista che, ultimamente, ci sono concessi sul *tutto*: li identificherei come "sguardo dall'essere", il primo; e "sguardo dal nulla"[3], il secondo. Poiché, però, il termine "essere" come pure il termine "nulla" sono intrinsecamente polivoci, è necessario esplicitarne il significato, ed esplicitare il significato delle opzioni che a questi due termini si riferiscono. E, preliminarmente, è opportuno situarsi nel contesto presente, per comprendere cosa sia accaduto con e dopo la fine della metafisica alla quale accennavo poc'anzi.

1) Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 24: «*Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint […] sicut et nos unum sumus" (Io 17,21 s.), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat homine* […] *plene se ipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum*»; tr. it.: «anzi il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, […] come anche noi siamo uno" (*Gv* 17,21 s.) mettendoci davanti 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 […] non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sè».

2) J.L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 73.

3) Questa espressione costituisce, a dire il vero, il titolo di un passaggio che, nella sua *Storia del nulla*, S. Givone dedica a G. Leopardi: figura capitale sulla quale tornerò tra breve. Cf. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2008[3], pp. 135-154.

La fine della metafisica è infatti il contenuto specifico dell'annuncio nietzscheano della "morte di Dio": che è morte di *una certa idea* di Dio, nella quale Dio funge da *spiegazione* onnicomprensiva e totalizzante della realtà. Scrive al riguardo Givone:

> «chi dice sul serio "Dio è morto" e pone la propria vita sotto l'egida di questa convinzione, come Nietzsche, non è certamente […] un "a-teo". Questo possono pensarlo solo quelli che "trafficano con Dio come col proprio coltellino da tasca": perso il quale, ecco, non c'è più. […] Il passo in più [è] quello, altamente problematico, che traduce la figura della morte nella più appropriata figura dell'*assenza* e vede questa stessa morte accadere nella luce cupa e inquietante di una divinità tragicamente solidale col non essere»[4].

Una divinità oscura e assente, dunque, appare dal fondo della morte del dio della metafisica. È una situazione che richiede il coraggio problematico dell'attesa, il rimanere inchiodati ad uno scioglimento di tale oscurità ad opera di Dio stesso (posto che questo possa accadere); pena una nuova ricaduta in una concezione metafisica che intenda convincerci ancora, con tutta la serietà teoretica del caso, che sia veramente Dio l'idolo costruito a nostra immagine e dal quale intendiamo carpire segreti e risposte ultime, o perlomeno criteri di interpretazione. Ma in attesa di questo farsi presente di Dio, non c'è davvero nulla che ci sia consentito dire a riguardo della vita e della morte, dell'essere e del non-essere, del senso e del non-senso di tutto?

Mi sembra fondamentale, a questo riguardo, la posizione teologica espressa da K. Hemmerle nelle sue *Tesi di ontologia trinitaria*. Così egli scrive: «teologicamente, […] l'ontologia, ovvero la visibilità e l'esprimibilità del senso dell'essere, è il presupposto attraverso il quale può rivelarsi ciò che Dio stesso vuole dire, dare ed essere da sé, dalla propria originarietà»[5].

Ora, ritenere che ad avere visibilità ed esprimibilità sia *il senso* dell'essere è esattamente il significato dell'opzione "sguardo dall'essere": anche nella stagione postmetafisica del pensiero perdura la possibilità di un'ontologia. Teologicamente, poi, questo «è il presupposto attraverso il quale può rivelarsi» Dio stesso. Parafrasando il precedente passaggio di Hemmerle, però, cosa accade nel momento in cui si ritenga che ad avere visibilità ed esprimibilità sia non il senso, ma il *non-senso* dell'essere? Il nulla, e non l'essere, sarebbe l'evidenza originaria, la rivelazione originaria, il punto a partire dal quale la realtà si dischiude: ad essere praticabile sarebbe non un'ontologia, ma una meontologia[6].

4) *Ibid*., p. 212. Il corsivo è mio.
5) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996², p. 28.
6) Una ipotetica terza via, quella della "non-visibilità e non-esprimibilità del senso (o del non-senso) dell'essere", ossia la via dello scetticismo assoluto, non è in realtà in alcun modo *praticabile*, perché l'immersione nell'essere non è conseguenza di un ragionamento, ma un *dato*: e, stando *nell'essere*, chiunque prende quotidianamente posizione, in ogni gesto, a riguardo del suo senso o non-senso.

In questa direzione mi sembra decisivo un confronto con la posizione di G. Leopardi, che appare per molti versi paradigmatica. Qualunque cosa se ne pensi riflessivamente, qualunque concezione della vita e del mondo si faccia propria, è infatti nei termini nei quali Leopardi imposta la questione (e con lui, pur con alcune importanti differenze, Nietzsche – che considerava il recanatese decisivo per il suo itinerario di pensiero[7] – e tutta la *Nietzsche Renaissance* di matrice francese ai nostri giorni) che ogni essere umano, universalmente, si confronta quotidianamente col problema di una *assenza* di senso non semplicemente contingente e transitoria, ma *originaria*. Comunemente, un'originaria assenza di senso perviene difficilmente ad essere esplicitamente postulata; poiché, però, la verità, e la ragione capace di farsi sede della sua rivelazione, ha intrinsecamente carattere *pratico*[8], la rivelazione dell'originario *accade* nella mediazione della libertà. E l'agire umano, appunto, è quotidianamente sfidato e chiamato in causa da brutali irredimibili frammenti di nulla. Ma quale significato assegnare al termine "nulla" nel configurarsi di questo scenario? E che relazione intercorre tra questo genere di evidenza originaria e la creazione "in Cristo" di ogni cosa (cf. *Col* 1,15-20)? A questo punto, il terreno è pronto per ricevere quel calcio nello stomaco che le parole di Leopardi costituiscono.

Scrive Leopardi nello *Zibaldone*: «tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male»[9]. Qui il negativo, forse per la prima volta nella storia, è esplicitamente concepito non, come accade in tutte le metafisiche e le religioni dualiste, in relazione dialettica ad un positivo, in contrasto col quale si determinerebbe il reale: il male è l'unico principio della realtà. Si tratta non soltanto di nichilismo, ma di nichilismo spinto alle sue estreme conseguenze, di un nichilismo che è ontologia del nulla: una meontologia, nella quale sono la stessa cosa non semplicemente l'essere e il nulla, ma l'essere e il nulla concepiti *come male*. Ecco precisamente cosa intendo dire parlando di "sguardo dal nulla" contrapposto a quello "dall'essere": è il punto di vista dal quale tutto è male.

La mancanza di un fondamento dell'esistere; la gratuità dell'essere come sua vacuità; il nascere allo scopo di morire; il provenire di ogni cosa da un abisso che tutto, alla fine, reinghiotte: cosa dovrebbe trattenere dal riconoscere che il tutto sia male? E cosa dovrebbe trattenere dall'operare il passo successivo a questo riconoscimento, ossia constatare che queste evidenze rivelano l'esistenza di un dio malvagio? Questo scioglierebbe definitivamente e in maniera univoca l'ambiguità che il dio oscuro e assente ancora custodiva. Una simile disperata interpretazione della vita, essendo radicata nella realtà, non può non affondare in qualche modo le proprie radici nell'Originario, e dell'Originario dire qualcosa: perlomeno, costituisce l'invocazione di un'evidenza contraria. E il nostro tempo, più di qualunque

7) Cf. F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi* (1875-89), a cura di C. Galimberti, Il Melangolo, Genova 1992.
8) Su questo cf., in prospettiva più teologica, P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004, pp. 311-319; e in prospettiva più filosofica A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, in G. Angelini - A. Bertuletti – G. Colombo – P. Sequeri, *L'evidenza e la fede* (a cura di G. Colombo), Glossa, Milano 1988, pp. 444-465.
9) G. Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, Roma 2010, n. 4174 (p. 2308).

altra stagione della storia, è agonicamente alla ricerca di un Dio veramente divino: un Dio del quale sia ancora possibile dire, con Agostino, «Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha pace finché non riposa in te»[10].

Ma esiste forse un altro modo di guardare all'assenza di Dio nel mondo? Vi sono condizioni alle quali si potrebbe ancora conservare il primo punto di vista, quello "dall'essere"? Non è infatti più praticabile un'ontologia intesa in senso classico, dopo le svolte che la storia del pensiero ha conosciuto negli ultimi secoli. Lo sguardo "dall'essere", per poter essere *sensatamente* declinato ai nostri giorni, è chiamato a convertirsi in sguardo "dalla Trinità"[11]. Riprendo nuovamente, a questo punto, le *Tesi di ontologia trinitaria* di Hemmerle. Scrive il teologo tedesco:

> «la Trinità non è un'astrazione logica derivante dall'enfatizzazione di singole asserzioni della Scrittura, non è una speculazione che estrapola qualche spunto modesto e lo manipola con razionalità classificatoria. Essa è l'espressione dell'*esperienza* fondamentale di *come* Dio è *donato* all'uomo e l'uomo a se stesso in maniera del tutto nuova, nella misura in cui crede in Gesù Cristo»[12].

La Trinità è dunque «l'espressione dell'*esperienza* fondamentale» del cristianesimo: è il «*come* Dio è *donato* all'uomo e l'uomo a se stesso» a costituire la sua novità. E dunque, finalmente, *come* Dio è donato all'uomo in Gesù?

Lo stesso Hemmerle, in altro luogo, guida ad una risposta. A proposito dell'evento dell'abbandono di Gesù sulla croce, egli scrive: «in Gesù Dio è andato proprio lì dove Dio non c'è più; in Gesù Dio fa sua l'*assenza* di Dio fra gli uomini; il Suo Amore va fino al punto che – per parlare con San Paolo - si fa "maledizione" e "peccato" per noi (*Gal* 3,13; *2Cor* 5,21)»[13]. Nell'abbandono di Gesù, dunque, lo sguardo dall'essere e quello dal nulla sembrano con-fondersi: in lui è possibile contemplare il volto del Dio assente, perché l'Abbandonato è non solo il rifiutato dagli uomini, ma il rifiutato dal Padre. E in questo evento, l'essere e il nulla vengono definitivamente riconfigurati. Introduco qui, finalmente, l'espressione "ontologia trinitaria", che riprendo da un terzo testo di Hemmerle:

> «Dio […] è tutto in tutto solo là dove è *tutto anche nel contrario di sé*, nella distanza massima da se stesso. […] Qui raggiungo quella nuova *ontologia trinitaria*, in cui scopro […] un circolo mirabile che può forse essere descritto così: Dio è amore; amore è donare-se-stessi; donare-se-stessi significa perdere e diventare nulla; ma *l'essere nulla è espressione dell'amore, che è Dio*. In tal modo, *nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza*, e questa pienezza è di nuovo un donarsi e un perdersi nel

10) Agostino d'Ippona, *Confessioni*, I, 1.
11) Devo questa formulazione al titolo dell'ultimo volume di P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
12) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, cit., p. 48. Il corsivo è mio.
13) Id., *La nostra dimora: il Dio Trinitario*, in «Nuova Umanità» XVII (1995/1), pp. 11-20, qui p. 19.

> nulla. Questo circolo, questa Pasqua permanente, questo *consumarsi nel nulla e attraverso il nulla, in Lui,* è il circolo della nostra vita. *L'incontro con Cristo crocifisso e abbandonato è proprio il luogo insostituibile in cui la vita trinitaria si rivela e si apre alla nostra vita*»[14].

Ecco, dunque, il modo in cui Dio, in Gesù, è insuperabilmente donato all'uomo: nell'evento dell'abbandono, Dio, facendo proprio, per e nell'amore, tutto ciò che non è Lui (cioè il nulla come male e peccato, di cui Gesù sperimenta tutte le conseguenze prendendolo liberamente su di sé), si manifesta tutto *nel contrario di sé*. L'assenza di Dio, perciò, è Dio: poiché, in Lui, il *nulla è espressione dell'amore*. Di conseguenza, «*nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza*, e questa pienezza è di nuovo un donarsi e un perdersi nel nulla». Al punto che «consumarsi nel nulla e attraverso il nulla» coincide con il consumarsi «in Lui»: è, questo, un aspetto determinante della logica vitale di quella nuova onto-logia, detta "trinitaria", radicata nell'esperienza dell'Abbandonato. Essa mostra il nuovo significato della mancanza di un fondamento dell'esistere: Gesù in croce è infatti fisicamente sospeso, privo di qualunque fondamento; anzi, nella propria carne è "sfondato" dai chiodi, e appeso alla propria esperienza di maledizione, che però consegna, in un ultimo sussulto, al Dio diventato per lui tenebra.

Ma cosa dice l'abbandono di Gesù a riguardo del Dio Trinità? Un testo capitale di Chiara Lubich, che costituisce un passaggio del discorso pronunciato in occasione del dottorato *honoris causa* in teologia che le è stato conferito, consegna indicazioni decisive a questo proposito. Scrive la Lubich:

> «nell'Amore *tutto* e *nulla* coincidono. […] Se consideriamo il Figlio nel Padre, il Figlio lo dobbiamo pensare dunque nulla, nulla d'Amore, per poter pensare Dio-Uno. E se consideriamo il Padre nel Figlio, dobbiamo pensare il Padre nulla, nulla d'Amore, per poter pensare Dio-Uno. […] Nella luce della Trinità, dispiegata da Gesù abbandonato, Dio che è l'Essere si rivela, per così dire, custodiente nel suo intimo il non-essere come dono di Sé: […] il non-essere che rivela l'Essere come Amore»[15].

Ciascuna Persona, all'interno della Trinità, «è non essendo»: ossia è, nell'essere completamente *donata* alle Altre, e dunque non essendo in Se stessa, ma pericoreticamente nelle Altre[16], e proprio così distinguendosi da Esse. "Sguardo dall'essere" e "sguardo dal nulla", perciò, in realtà coincidono, poiché dicono, in maniera diversa, la stessa verità del Dio-Amore: nessun dio malvagio presiede all'essere e al nulla, ma il Dio-Amore rivelato dall'Abbandonato. È questa l'ermeneutica cristiana dell'Originario.

Vengo così a quello che sarebbe dovuto essere il tema proprio di questo intervento, e che in realtà non può che costituirne una semplice appendice. Cosa

14) Id., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 121. Il corsivo è mio.
15) C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea* honoris causa *in teologia*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/1), pp. 11-20, qui p. 15.
16) Cf. *Ibid*.

dice *questo* modo dell'esser-donato di Dio all'uomo come abban-donato, del modo in cui l'uomo è ridonato a se stesso e ai propri simili? Torno a citare, da due differenti scritti, ancora Hemmerle:

> «se ripeto in questo abisso di abbandono di Dio l' "Abbà, Padre", allora sono giunto alla realtà ultima. Se mi metto in questa assenza di Dio, se la sopporto senza nessuna protezione, se mi abbandono completamente a Dio, allora il regno di Dio c'è. Saremo quelli che contemporaneamente sono immersi nell'abisso di Dio e degli uomini, quelli che con Gesù possono dire ad ogni uomo: "sto dalla tua parte e porto il tuo peso"»[17].

Il "nuovo umanesimo" al quale in molti, oggi, fanno appello, riceve qui una inedita e abissale fondazione. Poiché è innanzitutto nell'essere-abbandonati da Dio che, in Gesù, gli uomini sono una cosa sola:

> «è un cammino collettivo. […] In quest'unico abbandono, infatti, vi sono tutti gli abbandoni di tutti gli uomini e tutti gli uomini sono una cosa sola. […] *In questo modo* lui può donarci il suo Spirito e noi, entrando nella piaga [dell'Abbandonato], troviamo il Signore risorto in mezzo a noi»[18].

Siamo tutti una cosa sola, dunque, per lo Spirito Santo che riceviamo dall'Abbandonato (cf. *Gv* 19,30): Spirito che, proprio gridando in noi il "perché?" dell'abbandono, ci trasporta in Dio gridando in noi "*Abbà*, Padre" (cf. *Rm* 8,15). È da questo grido, come da doglie del parto, che nasce la presenza del Risorto in mezzo a noi. Per il fatto che, come il Risorto ha ricevuto *in dono* dal Padre la propria vita e la propria umanità rinnovate, così noi, per mezzo suo, nel riceverci reciprocamente *in dono* dal Padre, manifestiamo insieme, e non più soltanto ciascuno nella propria individualità, una nuova modalità della presenza di Dio alla storia.

Mi auguro che, per quanto qui non mi sia stato possibile mettere a fuoco categorie fondamentali quali quella di "libertà", "dono", "reciprocità", "terzo", "persona", mi sia comunque riuscito di porre premesse utili ad esprimere quella peculiare qualità dell'umano che, sgorgando dall'evento dell'abbandono di Gesù, dischiude una nuova interpretazione del mondo e una nuova logica dell'essere. Consentendo di "fondare", illuminare e consolidare relazioni interpersonali segnate dal reciproco dono di sé.

FABIO DIPALMA
Assistente di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia e Professore incaricato di Teologia trinitaria presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Arezzo
fabio.dipalma@iu-sophia.org

17) K. Hemmerle, *La nostra dimora: il Dio Trinitario*, cit., pp. 19-20.
18) Id., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, cit., pp. 123. Il corsivo è mio.

IL "NOI" ECCLESIALE E L'EUCARESTIA. IN DIALOGO CON LA TEO-*LOGICA* DI HERIBERT MÜHLEN



Heribert Mühlen is one of the most eminent figures of post Vatican II ecclesiological reflection in the twentieth century. This paper presents his thought regarding the category of the ecclesial "we" in its Trinitarian and Christological dimensions. Starting from the key points of his "theo-logic", which is followed by a discussion of its epistemological status, the article attempts, in constant dialogue with the author, to elicit the prospective systematic outlines of an ecclesiology of communion, highlighting its intrinsic Eucharistic dynamic.

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

Introduzione

L'attualità della categoria del *noi*, nel suo riferimento ecclesiale, trova una conferma non solo in ambito scientifico (basti guardare alle numerosissime ricerche sulla dimensione comunionale della Chiesa, che valorizzano i rapporti fondati sulla reciprocità, espressione visibile di come la Trinità si è manifestata), ma anche in ambito socioculturale, in cui le sfide nate dal processo di globalizzazione hanno riproposto un serio ripensamento del valore dell'altro e della questione dell'unità[1]: vale a dire di cosa si intenda per *unum*, obiettivo a cui in modo consapevole o meno si tende (ed è la stessa strategia della comunicazione a farne da verifica).

A queste realtà che si impongono a partire dal contesto socioculturale, e che si presentano ancora oggi nelle sembianze di "sfide", la Chiesa, o meglio il "noi ecclesiale", può offrire ancora una proposta di senso? È a tale domanda che il teologo Heribert Mühlen[2] ha cercato di rispondere in tutto il suo lavoro di ricerca, nei diversi ambiti teologici da lui trattati[3].

1) A proposito del rapporto tra globale e particolare, scrive Antonio Nitrola: «il locale non è parte del globale, nel senso che il globale non è formato dalla somma dei tanti (tutti) locali […]. Il locale è lo "spazio della relazione", cioè l'affermazione del valore di una particolare e determinata relazione nella sua unicità, non riproducibilità e perciò anche contingenza» (A. Nitrola, *Pensare l'attualità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 75). Sul tema del locale, cf. A. Cavorero, *Il locale assoluto*, in «MicroMega» (2001/5), pp. 64-73. Su un'interpretazione teologica di questo paesaggio culturale, cf. P. Coda, *Quale lezione dalla crisi? Una riflessione teologica*, in Aa.Vv., *La crisi economica appello a una nuova responsabilità*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 67-86. La stessa logica che Nitrola ha evidenziato circa il "globale" è riscontrabile per quanto riguarda la categoria di *unità* e del *noi*.

2) Heribert Mühlen (27 aprile 1927 – 25 Maggio 2006), teologo tedesco nato a Mönchengladbach, ha studiato a Bonn, Freiburg, Roma, Innsbruck, Münster e Munich, ed è stato ordinato presbitero nel 1955. Docente ordinario di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Università di Paderborn (fino al 1977), ha seguito da vicino il movimento carismatico in Germania.

3) L'opera che ha segnato l'inizio dell'attività scientifica di Mühlen è la sua tesi di dottorato in filosofia all'Università di Freiburg, nel 1951, intitolata *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl/Westfalen 1954); ma i due testi maggiormente conosciuti in ambito teologico sono la sua opera pneumatologica *Der Heilige Geist als Person* (H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1963) e quella ecclesiologica *Una Mystica Persona* (H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1964; tr. it., *Una Mystica Persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una Persona in molte persone*, a cura di G. Corti, Città Nuova, Roma 1968). Le ultime due opere menzionate si distinguono in modo particolare nella riflessione teologica per le categorie personologiche *Io-Tu-Noi*. Altre opere del nostro Autore in cui appaiono le diverse implicazioni del discorso personologico sono: *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum* 70, München 1967, pp. 1259-1285; *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968 (tr. it., *Problema dell'essere e «morte di Dio». Il problema occidentale dell'essere come Morte di Dio ed i primi albori di una nuova esperienza di Dio*, a cura di G. Zappalà, Città Nuova, Roma 1969; *Das Christuserreignis als Tat des Heiligen Geistes*, in *Mysterium Salutis*, III/2, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Einsielden 1969, pp. 513-544 (tr. it. *L'evento di*

Le categorie personologiche: io, tu, noi

Per entrare nella dinamica ecclesiologica del *noi* ecclesiale, penso sia importante prima di tutto comprendere cosa sia il *noi*. Mühlen cerca di spiegarne il significato a partire dalla teologia trinitaria, interpretata alla luce delle categorie personologiche. Egli parte dal pronome personale *io*[4], che da un lato indica l'identità della persona come esistenza incomunicabile, irripetibile e unica (nel dire "io" identifico questo soggetto come totalmente distinto e distinguibile da ogni altro), dall'altro invece il suo essere-in-relazione: dire "io" è un'autodichiarazione del proprio essere di fronte a un *tu*, o meglio, di fronte a un altro *io*[5].

L'incontro tra l'*io* e il *tu* (*Ich-Du-Verhältnis*) genera una duplice situazione, fondamentale per la riflessione trinitaria ed ecclesiologica: a) una relazione d'opposizione: quanto più l'*io* e il *tu* si avvicinano, tanto più emergono le specificità che contraddistinguono l'uno e l'altro, e dunque la distinzione tra loro; b) una *intentio unitiva* in cui l'*io*, pur scoprendosi "altro" dal *tu*, entra in una relazione di accoglienza intenzionale verso l'altro tale da generare un reciproco riconoscimento. Questa duplice realtà che si viene a costituire realizza l'*unione io-tu*, unità che tiene conto simultaneamente di una relazione d'opposizione ed una di reciproco riconoscimento. Essa però non è ancora il *noi* (come spesso si dice, almeno in lingua italiana: "noi due"), ma, dicevamo, l'*unione io-tu*.

Quando allora possiamo parlare di un *noi*, dal momento che esso non equivale al risultato della relazione tra un *io* e un *tu*? Siamo all'interno del metodo personologico di Mühlen, il quale, dopo aver presentato e argomentato la struttura fondamentale dell'incontro *io-tu*, introduce un'altra unione, l'*unione-del-noi* (*Wir-Vereinigung*), che si realizza nel momento in cui l'*io* e il *tu* non si rapportano tra loro in una relazione d'opposizione, ma compiono un'azione comune, come fossero un unico soggetto, verso un terzo. È il terzo a trans-formare l'*unione-io-tu* nell'*unione-del-noi*.

Cristo come atto dello Spirito Santo, in *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1980[3], pp. 645-684); *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 (tr. it., *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica*, a cura di R. Gibellini, Queriniana, Brescia 1974); *Gnadenlehere*, in H. Vorgrimler – R. Vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III, Freiburg 1970, pp. 148-192 (tr. it., , *La dottrina della grazia*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, a cura di G. Mura, III, Città Nuova, Roma 1972, pp. 161-210); *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung*, München 1974; *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Theologie*, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, a cura di C. Heitmann – H. Mühlen, München 1974 (tr. it., *Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale*, in *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, a cura di L. Tosti, Milano 1977, pp. 287-308).

4) Cfr. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1963, pp. 50-53.

5) Cf. H. Mühlen, *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum* 70, München 1967, pp. 1259-1285, qui p. 1274: «*Im Person-Wort "Ich" tritt nicht nur das jeweilige Da-sein im Jetzt-hier in Erscheinung sondern auch das konstitutive Du-sein*».

Il "noi" in riferimento alla Trinità

Mühlen rilegge la teologia trinitaria alla luce del metodo personologico appena presentato, anche se in modo alquanto sintetico. Egli fonda il suo discorso sulla Scrittura, in particolare sull'*'Anî Jhwh*, come formula di rivelazione del Primo Testamento[6], e sull'*egó eimi*, nel Nuovo Testamento, in cui il Padre si presenta come l'*Io-in-persona*, e il Figlio, il *Tu-in-persona*. Nel Primo Testamento JHWH utilizza la formula "Io sono" per rivelare se stesso in relazione al Suo popolo; nel Nuovo Testamento, sulla bocca di Gesù questa non è altro che la rivelazione che egli fa del Padre[7]: proprio per questo Gesù si presenta come il rivelatore della paternità di Dio[8]. Tale manifestazione del Padre, *nel* e *attraverso* il Figlio, sembra avere in Mühlen una valenza molto più profonda di un semplice rimando; non si tratta soltanto di un figlio, che in quanto figlio, presuppone l'esistenza di un Padre, né di un figlio che in tutto quanto afferma parla del Padre: egli "è" il rivelatore, "è" la sua "espressione"[9]. Gesù, affermando "Io sono", manifesta il suo *esserci* come essere in relazione al Padre e, di conseguenza, «testimonia l'intensa comunione che esiste tra lui e il Padre»[10]. L'*Io sono* di Gesù, dunque, è non soltanto manifestazione del Padre, ma anche di ciò che c'è "tra" lui e il Padre, cioè del rapporto di comunione. Questo elemento aggiunto offre alla formula di rivelazione del Figlio una dinamicità molto più intensa, in quanto esprime lo stesso rapporto dinamico tra il Padre e il Figlio. Afferma H. Mühlen: «le dichiarazioni *Io sono* hanno un duplice aspetto: Gesù dice in queste se stesso come l'inviato del Padre e allo stesso tempo rivela il Padre come colui che l'ha inviato»[11].

Il teologo utilizza questo metodo personologico come criterio ermeneutico per una rilettura della Trinità immanente.

Ciò che contraddistingue il Padre è l'essere origine senza principio, la paternità e la spirazione attiva. Secondo Mühlen, il Padre ricorre all'*espressione-Io*, nel Primo Testamento, per non ammettere accanto a sé la presenza di altri dèi; nel Nuovo Testamento, invece, per mettere in luce il suo essere origine e del Figlio e dello Spirito Santo. L'assolutezza del Padre, il suo essere cioè senza origine, non può essere separata dalla sua paternità, vale a dire dalla relazione al Figlio. Infatti,

6) Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, cit., pp. 86-88.

7) Cf. *ibid.*, p. 89: «quando Gesù pronuncia "Io sono", rivela non se stesso in primo luogo, ma il Padre». La traduzione è nostra.

8) Cf. *ibid*.: «*Er ist* der *Offenbarer Gottes*».

9) Von Balthasar, per spiegare il medesimo concetto, utilizza il verbo *ausdrücken*, "*exprimere*", e il sostantivo *Ausdruck*, "*expressio*". Per un approfondimento di questo concetto nel suo riferimento teologico, cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 2003², pp. 405-490; J. Guillet, *Jesus*, in «Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique», VIII, a cura di M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville e A. Solignac, Paris 1974, pp. 1106-1109.

10) H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, cit., p. 90.

11) *Ibid*., p. 91. Questo passaggio è interessante, in quanto si arriva alla comprensione della specificità del Padre e del Figlio, non soltanto attraverso ciò che il Padre ha comunicato di sé nell'Antico Testamento, o che il Figlio ha comunicato di sé e del Padre nel Nuovo, ma anche attraverso il loro stesso rapporto comunionale, e dunque attraverso ciò che hanno in comune tra loro: dall'unità di entrambi si evidenzia la distinzione e la peculiarità di ciascuna Persona.

afferma il nostro Autore, «in relazione alle Persone divine non si può però parlare di una "*solitudo*". Ciò avrebbe senso solo se in Dio non ci fosse una pluralità di persone»[12]. Né tanto meno si può pensare che il Padre entri in relazione con il Figlio per oltre-passare o distruggere la sua solitudine[13]; il Padre è, ed è tale in relazione al Figlio. Scrive Mühlen:

> «la sua relazione con il Figlio non si aggiunge alla sua costituzione come persona; piuttosto il Padre ha già una relazione con il Figlio ed è costituito come persona proprio attraverso questa relazione ancora prima (anche se logicamente dopo) che egli faccia uscire da sé il Figlio nell'atto nozionale della generazione»[14].

Il Padre così si manifesta come l'*Io* intratrinitario[15].

Il Figlio, da parte sua, si presenta come un *Io* che trova il senso del suo essere in relazione a quel *Tu*, il Padre, che lo costituisce come *Io*. Egli è il *Tu-in-persona*, perché il suo *Io* pur avendo tutte le specificità che lo contraddistinguono come *io* rispetto al Padre, tuttavia è tale solo in relazione al *Tu* del Padre, anzi, all'*Io* del Padre. Scrive Mühlen:

> «da ciò si ricava un buon significato, se si indica la relazione del Figlio al Padre come una *relazione-Tu*. La parola-personale Tu ci fa riconoscere che si tratta di una seconda persona che rivolge la parola a una "prima" persona e richiede il dialogo. Il Tu nel dialogo è quella persona dalla quale la prima attende risposta. In questo senso si può dire che nella Trinità il Figlio non è solo la parola in persona, ma anche la risposta in persona alla chiamata d'amore del Padre, dal quale è fuoriuscito il Figlio»[16].

Il Figlio è così il *Tu-intratrinitario*[17], in riferimento sia alla sua risposta all'*Io* del Padre, sia all'essere-Tu-del Padre, nell'instaurazione del dialogo, in cui non perde la sua inoriginarietà.

E il *Noi* trinitario o intratrinitario dove si realizza? Sulla base di quanto affermato a proposito del metodo personologico, e cioè che il *noi* non si identifica con l'*unione-io-tu*, è necessaria la presenza del Terzo. E qui Mühlen introduce il discorso sullo Spirito Santo, sulla terza Persona che non è né esterna né estranea, ma interna al rapporto tra Padre e Figlio. Scrive il nostro Autore:

> «si metta ancora una volta in rilievo che sarebbe inadeguato intendere lo Spirito Santo nel senso di un *Egli*. Il pronome personale della terza

12) *Ibid*., p. 130.
13) *Ibid*., p. 131: «Il Padre non entra in una relazione-Io-Tu con il Figlio per distruggere una solitudine-Io».
14) *Ibid*., p. 131. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, pp. 220-221.
15) Cf. *ibid*., pp. 126-131: «*der Vater als das innertrinitarische Ich*».
16) *Ibid*., p. 133.
17) Cf. *ibid*., pp. 131-136: «*der Sohn als das innertrinitarische Du*».

> persona si avvicina nel nostro linguaggio umano all'impersonale "ciò": la persona indicata con *Egli* resta al di fuori del dialogo tra *Io* e *Tu*, essa è solo oggetto del discorso. Lo Spirito Santo però in questo senso non è oggetto del dialogo tra il Padre e il Figlio ma la comunicazione stessa tra loro»[18].

Lo Spirito Santo, all'interno della vita divina, è il *nexus Patris et Filii*; più che essere una realtà data una volta per tutte tra il Padre e il Figlio (come il "patto" del matrimonio), Egli appare come un legame dinamico tra le prime due Persone della Trinità[19], come la comunicazione stessa tra Padre e Figlio, e – possiamo aggiungere – la loro *pericoresi-in-Persona* («*die innergöttliche Perichorese in Person*»)[20], in quanto personalizza la dinamica intratrinitaria e tutto ciò che può essere conferito alla Natura divina. Proprio per questo lo Pneuma divino è la stessa *Noità* divina, il *Noi-in-persona*, la *relazione-Noi-intratrinitaria*[21].

La terza Persona della Trinità è sicuramente la più complessa da comprendere e da rappresentare; prima di tutto per la sua anonimia[22], basti osservare il nome che le è proprio: "Spirito" e "Santo" infatti sono termini che possono essere

18) *Ibid*., p. 158. Il corsivo è nostro.

19) In *ibid*., p. 162, questa realtà è espressa da Mühlen attraverso un gioco di parole sull'essere dello Spirito non tanto *Bund*, quanto *Band*: «lo Spirito Santo nella Trinità è egli stesso il legame, il *nexus Patris et Filii* in persona. Diciamo espressamente: il legame (*Band*) e non: il patto (*Bund*)» .

20) *Ibid*., p. 166.

21) Cf. *ibid*., pp. 136-167: «*der Hl Geist als das innertrinitarische Wir*».

22) A tale proposito, afferma Yves Congar in Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999², p. 582: «lo Spirito non ha volto, quasi non ha un nome proprio. È il vento che non vediamo, ma che fa muovere qualcosa. Lo conosciamo dai suoi effetti». Anche Balthasar mette in luce questo stesso aspetto: in H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*. *Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967; tr. it., *Spiritus Creator*, Queriniana, Brescia 1983², p. 96: «questo Spirito è soffio, alito, non contorno, e quindi vuol solo investirci e compenetrarci del suo spirare, non oggettualizzarsi per noi, non vuole essere visto, ma essere occhio veggente della grazia in noi, e poco lo preoccupa che noi preghiamo rivolgendoci a Lui, purché soltanto preghiamo con Lui: *Abbà*, Padre, purché solo consentiamo col nostro volere al suo gemito inenarrabile nel fondo della nostra anima. Egli è la luce, che non si può vedere se non sull'oggetto illuminato: e tale è l'amore tra Padre e Figlio apparso in Gesù». Nell'opera di F. Lambiasi e D. Vitali si afferma, a partire dall'impersonale personalità dello Spirito Santo, tanto l'impossibilità di parlarne quanto l'impossibilità di tacerne: cf. F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005, p. 22. Bernard Sesboüé parla di identità personale o «meta-personale» dello Spirito Santo: cf. B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, pp. 21-60. Anche Nicola Ciola si mostra propenso a prendere in considerazione la proposta dello Spirito come meta-persona, sia per l'impersonalità con cui si presenta nel dato scritturistico: «lo Spirito Santo che soprattutto in Paolo e Giovanni appare come soggetto, è però senza volto e non parla. L'incontro con Lui non è faccia a faccia come un Tu. […] Egli non parla, non è mai l'interlocutore di un dialogo divino» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 42); sia per la difficoltà di attribuire allo Spirito la categoria già di per sé complessa di *persona*: «se "persona" è già un termine "analogico" attribuito alle prime

predicati sia di ciascuna Persona della Trinità sia della stessa Natura divina. Tale anonimia dello *Pneuma* divino è confermata anche dal fatto che nella Scrittura, al contrario e del Padre e del Figlio, Egli non si presenta mai come un "Io" o come un "Tu", al modo, per esempio, del Padre nel Primo Testamento e del Figlio nel Nuovo Testamento: Egli non parla mai al popolo di Dio di Se stesso, pur essendo la condizione di possibilità dell'atto di fede nel Padre e nel Figlio da parte del singolo e della comunità credente. Il *Noi*, in questo orizzonte di comprensione, indica la peculiarità della terza Persona della Trinità, nel suo essere la comunicazione stessa tra l'*Io* e il *Tu*.

Statuto epistemologico del "noi"

Vorrei ora approfondire ulteriormente il discorso sullo statuto epistemologico del *noi*, a partire dalle suggestive intuizioni in ambito trinitario del nostro teologo tedesco, per far poi emergere le caratteristiche fondamentali del *noi* ecclesiale.

Per entrare in modo più approfondito nella riflessione di Mühlen sul *Noi*, è necessario introdurre una categoria da lui utilizzata, che non ha trovato né un'ampia eco in ambito teologico né un'approfondita riflessione da parte degli studiosi del suo pensiero, e che tuttavia sembra sottolineare più di tutto la specificità della sua proposta: il *noi-a-priori*. Questa categoria è utilizzata dall'Autore in una duplice accezione: la *noità*, intesa come natura divina, e il *Noi-in-persona*, vale a dire lo Spirito Santo.

Dei pochi studiosi che hanno approfondito questa categoria, la maggior parte si è fermata quasi esclusivamente al riferimento pneumatologico, il che evidenzia un certo oblio, soprattutto negli ultimi decenni, di un approfondimento speculativo del concetto di natura divina. Proprio per questo si azzarderà adesso qualche approfondimento speculativo sul fondamento della riflessione di Heribert Mühlen.

L'*a-priori* indica la condizione di possibilità perché una realtà appaia in un certo modo: è un orizzonte interpretante, il *ciò attraverso cui* e *grazie a cui* si è o si ha qualcosa. Non si tratta dunque di un oggetto di fronte a un soggetto, ma di una condizione logica che precede; in altre parole, non si ha a che fare con il nominativo (*quis/quid*) o con l'accusativo (*quem/quid*), ma con l'ablativo (*quo*), che con la varietà di funzioni che possiede è quello che meglio esprime la concrezione concettuale della condizione di possibilità[23]. Se si considera, dunque, l'*a-priori* in

due persone trinitarie, ancor più ciò va tenuto presente per lo Spirito Santo non solo nel rapporto Dio/uomini, ma all'interno della stessa Trinità» (*ibid*., pp. 42-43).

23) Scrive a tale proposito Elmar Salmann: «è ovvio che codesta natura non può essere un soggetto, evocato e colto dal nominativo, neppure il termine, il semplice oggetto di un'azione o significazione; essa appare piuttosto come *quo* e *in quo* (per esprimerci nel gergo di quel continente sommerso che la Scolastica ormai rappresenta), come sfera, *medium* e sfondo, come spazio originante e concomitante e principio in-esistente della comunicazione e della conoscenza in e di Dio, della "con-sorteria" tra le persone divine e tra Dio e uomo: *consortes divinae naturae* (2*Pt* 1,4). La nostra tesi: questo oblio ha portato ad un processo di liberazione e personalizzazione del concetto e nella concezione della Trinità – uno sviluppo che comporta anche dei rischi notevoli, che ci indurranno a recuperare la funzione dell'ablativo per determinare meglio la presenza e la funzione della natura

relazione alla *comunanza del noi*, cioè alla natura divina, allora è possibile cogliere quest'ultima come fondamento logico della distinzione delle Persone, intravedendo così in Mühlen la valorizzazione di un'impostazione classica, soprattutto in riferimento a Tommaso e ad Anselmo. Scrive Mühlen:

> «l'unica "natura" divina può essere chiamata come una noità divina a-priori, che è presupposta logicamente (non temporalmente) alla triade delle persone divine e si "dischiude" verso l'interno di esse. Ciò che è in comune alle persone divine, la "natura" divina è la loro comunanza a-priori che non può essere pensata e descritta separata dalle persone divine. Questo noi divino a-priori è l'unico cuore divino»[24].

Proprio perché il *noi* è *a-priori*, non si può cadere nel pericolo di considerarlo né una forma di triteismo, né un'unità accidentale o collettiva *a-posteriori* (come se fosse il risultato della somma di un *io* e di un *tu*). A partire da questo riferimento alla natura divina, il *noi* appare innanzitutto non tanto nel suo significato personologico in relazione a un *io* o a un *tu*, ma come spazio originante e sfondo divino che manifesta la dinamica interpersonale dell'essere di Dio.

L'*a-priori* è utilizzato dal nostro Autore anche in riferimento al *Noi-in-Persona*, allo Spirito Santo. Per meglio comprendere in che modo lo Spirito Santo può essere considerato *a-priori* rispetto al Padre e al Figlio, è opportuno recuperare il significato e il valore del genere neutro (ormai inesistente in lingua italiana), applicato alla terza Persona della Trinità. Tale argomento trova la ragione del suo essere soprattutto nel fatto che il sostantivo *Ruªh* sia stato tradotto in greco con *pneuma*, lemma appunto di genere neutro.

Questo genere, infatti, ha prima di tutto una peculiarità che gli è propria (come anche gli altri due generi, il maschile e il femminile). In secondo luogo, il neutro esprime il suo essere né l'uno né l'altro (*ne-uter*), in riferimento al genere maschile e a quello femminile (proprio per questo è terzo). Infine, dal momento che i generi in opposizione sono il maschile e il femminile, il neutro si presenta come contesto interpretativo alla luce del quale è possibile comprendere la distinzione tra i due (in questo prospettiva, il neutro è *a-priori*, condizione di possibilità del rapporto tra i due).

In riferimento allo Spirito si può affermare prima di tutto che Egli ha una peculiarità propria, che lo identifica come Persona distinta e dal Padre e dal Figlio. Al tempo stesso Egli è non-Padre e non-Figlio (*ne-uter*), e proprio per questo è Terzo rispetto ai Due. Essendo il Padre e il Figlio che si relazionano tra loro in un rapporto d'opposizione, lo Pneuma divino si presenta infine come l'*in cui* (*in quo*), la realtà includente attraverso cui i Due (Padre e Figlio) sono tra loro in un'*oppositio relationis*. Oltre alla relazione dello Spirito con il Padre e il Figlio, il recupero del *genere neutro* (che, come si è visto, non significa *a-personale*), può gettare una

divina» (E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, pp. 306-323, qui p. 306).

24) Prefazione alla quinta edizione di *Der Heilige Geist als Person*, cit., p. XXVII.

luce anche per esprimere l'azione dello *Pneuma extra Deum*, come *spazio* e *forza*. Nell'attività creatrice, per esempio, la Parola pronunciata dal Padre porta in essere, là dove lo Spirito ha realizzato la condizione di possibilità della creazione; questa dinamica si può cogliere in modo equivalente in riferimento al soggetto credente: lo Spirito è Colui che, inabitando l'uomo, lo rende idoneo, sempre come condizione di possibilità, ad accogliere e a rispondere alla Parola, come forza in virtù di cui è possibile vivere l'esperienza di fede. A tale proposito, è interessante osservare come la Chiesa primitiva, pur credendo allo Spirito come Persona intra-trinitaria, in molte professioni di fede non formulasse il terzo articolo nel caso accusativo, «*credo in Spiritum Sanctum*», ma nel caso ablativo, «*credo in Spiritu Sancto*»[25]. In queste professioni, il primo e il secondo articolo di fede presentano la formula verbale «*credo*» (o nell'accezione interrogativa «*credis*», trattandosi di domande rivolte nel contesto di una liturgia battesimale) con l'accusativo, *in unum Deum Patrem*, […] *et in Iesum Christum*, e il terzo articolo, riguardante lo Spirito Santo, nel caso ablativo, *in Spiritu Sancto*[26]. La terza Persona della Trinità si presenta, in questo contesto, non tanto come oggetto di fede ma come forza attraverso cui si può proclamare la *professio fidei*, credendo in ciò che si è pronunciato: torna così la dimensione dinamica dello Spirito espressa nel caso ablativo, come espressione dell'essere *a-priori*, condizione di possibilità del credere. Per tutte queste accezioni, lo Spirito si presenta come il *dono-attraverso-cui*, il *tra*-in-persona[27].

25) Così, per esempio, si legge in: Ippolito di Roma, *Traditio apostolica*, in *Sources chrétiennes* 11 bis, a cura di B. Botte, Paris 1968, pp. 84-86; Rufino di Aquileia, *Expositio in symbolum*, in *Corpus Christianorum Series Latina* XX, a cura di M. Simonetti, Turnhout 1961, pp. 133-182, 169; *Codex Laudianus*, in H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchyridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2003[4], n. 12; *Messale e Sacramentario fiorentino*, in *ibid.,* n. 17; Pirminio, *Raccolta di testi da singoli libri di canoni*, in *ibid.*, n. 28.

26) Joseph Ratzinger, a proposito del simbolo apostolico, nota questa distinzione tra i primi due articoli e il terzo, attribuendola soprattutto al contesto del Simbolo medesimo. Egli afferma: «significa, infatti, che questo articolo di fede è stato all'inizio inteso in senso non intra-trinitario, bensì storico-salvifico. In altri termini: la terza parte del Simbolo rinvia in prima linea non allo Spirito Santo in quanto terza Persona divina, bensì allo Spirito Santo quale dono di Dio alla storia nella comunità di quanti credono in Cristo» (J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2008[16], p. 321). Paolo Martuccelli evidenzia, a partire dalle osservazioni di Ratzinger, come il simbolo occidentale metta maggiormente in luce l'aspetto economico dello Spirito rispetto a quanto si legge nei simboli orientali; questo però, scrive l'autore, «non significa che escluda l'aspetto ontologico, e tuttavia lo fa emergere nella coscienza del credente a partire dalla storia» (P. Martuccelli, *Come parlare dello Spirito Santo? Il contributo metodologico di J. Ratzinger alla pneumatologia*, in *La personalità dello Spirito Santo*, cit., pp. 309-321, qui 310-311). Lo Spirito appare così come la condizione stessa di possibilità e della rivelazione e della salvezza (cf. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2003[7], pp. 298-307).

27) Per un approfondimento speculativo sulla logica del nostro autore, rimando al mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 263-312.

Il "noi" ecclesiale

Dopo aver approfondito il discorso sull'*a-priori*, nel suo riferimento alla natura divina e allo Spirito Santo, è ora possibile tornare a Mühlen, per individuare quali implicazioni ecclesiologiche possono scaturire da quanto già affermato *in divinis*. Si tratta, in altre parole, di entrare nella comprensione del *noi* ecclesiale, presentato dal nostro Autore nell'opera ecclesiologica intitolata *Una Mystica Persona*. Il suo intento è stato non di scrivere un manuale di ecclesiologia, ma di trovare una formula fondamentale e "aperta" sulla Chiesa che potesse raccogliere le caratteristiche messe in luce nella Scrittura e nella Tradizione, facendo emergere, cioè, «una sintesi "formale" che comprenda tutto l'essenziale di ciò che la rivelazione ci propone»[28]. Come in ambito trinitario è stata coniata la formula "una natura in tre Persone", e in quello cristologico "due nature in una Persona", la Chiesa viene compresa come "una Persona in molte persone"[29]. Scrive Mühlen:

> «con l'espressione "una persona" si intende lo Spirito Santo e con l'espressione "molte persone" si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi»[30].

Il fondamento biblico di tale proposta ecclesiologica prende le mosse dalla categoria biblica della personalità corporativa[31], racchiusa nel concetto di *Grande-io*, categoria che, a partire dal Primo Testamento, mostra un continuo e spesso

28) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 3. In un lavoro di ricerca dottorale sull'ecclesiologia di Heribert Mühlen, Francesco Marino così si esprime a tale riguardo: «il Mühlen dunque intende proporre col suo studio una "formula fondamentale ecclesiologica", che non bisogna intendere nel senso di una "definizione" della Chiesa e neppure nel senso di una "descrizione essenziale" di essa» (F. Marino, *L'ecclesiologia di Heribert Mühlen: la Chiesa nel mistero dello Spirito di Cristo e del Padre*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale - Sezione S. Luigi, Napoli 1998, p. 156).

29) Il legame tra il discorso trinitario e quello ecclesiologico è messo in luce dal nostro autore nel modo seguente, in H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 26: «il presupposto sistematico dal quale partiremo per risolvere il problema della formula fondamentale ecclesiologica, non è frutto, dunque, della volontà sistematizzatrice dell'uomo, ma deriva dal *manifestarsi della Trinità nell'economia della salute*».

30) *Ibid*., p. 21.

31) Il concetto di "personalità corporativa" è stato coniato dalla studioso inglese Henry Wheeler Robinson (cf. H.W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 66 [1936], pp. 49-61). Alcuni autori hanno preferito parlare di "concezione di totalità" (*totality conception*), più che di "personalità corporativa", sempre per evidenziare la co-implicazione tra una singola persona e l'intera specie (cf. J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, I, London 1926). Antonio Cannizzo così spiega il significato di "personalità corporativa": «che un individuo unico è veramente corporativo: cioè funzionalmente identificato con una comunità; e che, nonostante questo carattere corporativo, rimane sempre una persona individuale (se non altro per il suo comportamento)» (A. Cannizzo, *The corporate personality*, in *L'antropologia biblica*, a cura di G. De Gennaro, Dehoniane, Napoli 1981, pp. 593-644, qui p. 594).

inavvertito passaggio dall'*io* al *noi*, dal singolo alla comunità e viceversa; un concetto, scrive il nostro Autore, «a mezza strada tra l'espressione in prima singolare degli individui e quella in prima plurale della comunità»[32]. Oltre a questo rimando interno, la personalità corporativa presuppone una sorta di irradiazione di una grande personalità passata nei suoi discendenti, per cui un popolo sembra identificarsi con l'antenato che continua a vivere attraverso i tempi. Per quanto concerne la Chiesa, il riferimento è prettamente cristologico, essendo l'*Io* di Cristo a irradiarsi nella compagine ecclesiale.

Attraverso il recupero della categoria agostiniana, il *Christus totus*[33], e di quella dell'Aquinate, *Una Mystica Persona*[34], Mühlen introduce la formula ecclesiologica da lui coniata, "una Persona in molte persone", per esprimere meglio alcuni elementi essenziali del rapporto tra Cristo e Chiesa, che nella formula *Una Mystica Persona* non venivano considerati. Qui infatti, egli spiega,

> «non si parla della missione dello Spirito da parte di Cristo (e del Padre) che è costitutiva per la Chiesa; non si dice che lo Spirito è il principio unitario immediato della Chiesa; non si esclude l'interpretazione errata che i cristiani siano assunti nell'unione ipostatica del Logos insieme con la sua natura umana individuale e che la grazia creata sia una e uguale in Cristo e in noi. E oltre a tutto ciò, non si tiene in conto che la Chiesa è "popolo di Dio"»[35].

Mühlen si domanda in che modo l'*Io* di Cristo (come antenato/singolo) si prolunghi nel *Grande-io* della Chiesa (popolo/plurale). Lo *Pneuma* divino, il *Noi-in-persona*, è la condizione di possibilità del *noi* ecclesiale, in quanto è Colui nel quale e per mezzo del quale l'*Io* di Cristo si estende e si dilata nei cristiani attraverso l'unzione: la Chiesa dunque è la *continuazione storica dell'unzione di Cristo*. Con questa asserzione, il nostro Autore vuole espressamente e radicalmente prendere

32) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 100. Cf. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza. La concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo*, Città Nuova, Roma 1968.

33) Mühlen approfondisce questa categoria ecclesiologica di Agostino con l'intento di spiegare il rapporto intimo e costitutivo che si viene a realizzare tra Cristo e la Chiesa: essi sono *una quaedam persona* (cf. *ibid*., pp. 35-52).

34) Il nostro Autore, pur riconoscendo che nelle opere di Tommaso non si può trovare un vero e proprio trattato di ecclesiologia, scorge l'importanza che la formula *Una Mystica Persona* ricopre nella riflessione del pensatore medievale, proprio per esprimere la forte e profonda connessione tra Cristo e la Chiesa (cf. *ibid*., pp. 52-57).

35) *Ibid*., p. 88. Nella formula da lui coniata, invece, «sono contenuti tutti gli elementi essenziali e vengono positivamente esclusi tutti gli errori fondamentali» (*ibid*.). Mühlen da subito ha messo in guardia che «il mistero della Chiesa è una realtà così ricca di significati, che non può venir enunciata facilmente con un'unica formula. È infatti necessario esprimere da una parte la funzione di Cristo per la Chiesa e nella Chiesa, e d'altra parte la funzione dello Spirito Santo e, per di più, le corrispondenti proprietà personali di ciascuno di loro» (*ibid*., p. 85). Anche la sua proposta infatti non può essere esaustiva: «a dire il vero, anche in essa non si esprime la missione dello Spirito di Cristo per Cristo (e il Padre); ciò che in essa si enuncia è limitato all'azione dello Spirito di Cristo, principio unitario e immediato della Chiesa» (*ibid*., p. 88).

le distanze da un certo misticismo ecclesiologico che ha finito con l'identificare la Chiesa come continuazione della stessa incarnazione del Verbo divino[36]. Come a livello intratrinitario lo Spirito invera la *noi-tà* divina, nel suo essere e del Padre e del Figlio, così a livello ecclesiale Egli realizza il *noi* della Chiesa, nel suo essere uno e identico in Cristo e nei cristiani. Lo *Pneuma*, nella vita di Gesù, ha reso pubblico ed ecclesiale tale evento: la grazia dell'unzione conferita a Cristo è stata ordinata *a-priori* a una molteplicità di persone, per cui ciò che sembrava avere il carattere di singolarità, quello della *ii-tà*, ha invece una finalità plurale, un riferimento alla *noi-tà*. La Chiesa, o meglio, il *noi* ecclesiale trova così in Cristo la sua origine, e nel *Noi-in-Persona*, ossia nello *Pneuma* divino, la sua condizione di possibilità[37]. Anzi, il *noi* ecclesiale è tale solo come inveramento dell'accadere dello Spirito di Cristo in essa.

Lo Spirito Santo, infine, è la comunanza e la mediazione in forza di cui l'*Io* di Cristo si trova di fronte al *tu* della Chiesa, in un'*oppositio relationis*[38].

Il "noi" e la logica eucaristica

Le categorie personologiche sono l'orizzonte interpretativo di tutto il sistema teologico di Heribert Mühlen: attraverso di esse emerge soprattutto l'importanza che la dimensione relazionale ricopre in un discorso sulla persona, espressa sia nella relazione *Io-Tu*, sia nell'unione del *Noi*. Al tempo stesso ogni parola-personale esprime, insieme alla dinamica di reciprocità, anche l'individualità e la peculiarità di ogni singola persona, per cui ciascuna è nel suo *essere da-con-per-in* l'altro-da-sé[39]: essere e relazione, nelle Persone divine, coincidono perfettamente, tanto da non poter pensare l'uno senza l'altra. Parlare di Dio in termini personali ha delle

36) Cf. *ibid*., pp. 62-66 e 218-237.

37) Cf. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, pp. 189-192. Lo stesso pensiero si trova anche in Leo Scheffczyk, che scrive: «Cristo eseguì tutta la sua opera di redenzione in forza dello Spirito e solo in questo modo fu in grado di eseguirla; è facile comprendere come la stessa forza entri nel frutto dell'opera di redenzione, cioè nella chiesa. Si può affermare che l'unzione dello Spirito Santo venne concessa a Cristo già in vista del compimento della redenzione e in previsione della chiesa. In questo modo la chiesa non si deve comprendere esclusivamente quale prolungamento dell'unzione di Cristo […]. La chiesa è la continuazione della pienezza dello Spirito, dell'unione del Salvatore con lo Spirito, estensione del dono dello Spirito dato a Cristo al corpo e alle sue membra» (L. Scheffczyk, *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 57-58). Scrive Mühlen: «la Chiesa non è la continuazione dell'incarnazione in quanto tale, ma è il perdurare, nella storia della salute, dell'unzione di Gesù con lo Spirito Santo» (H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 269). Ciò porta a una distinzione tra i due misteri e non a una divisione: poiché l'unzione nel battesimo è la manifestazione pubblica di ciò che è avvenuto in Gesù nel primo istante dell'incarnazione.

38) Cf. H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 552.

39) In questo contesto prendo le distanze da quanto scrive G. Blandino, secondo cui le parole "io" e "tu" indicano il loro essere persone, ma non le peculiarità personali di ciascuna: «le parole "io" e "tu" possono servire per indicare che il Padre e il Figlio sono persone, ma non per indicare le loro diverse caratteristiche personali» (G. Blandino, *Questioni dibattute di teologia*, II, Città Nuova, Roma 1978, p. 177).

implicazioni anche in ambito creaturale: Mühlen infatti, attraverso le categorie personologiche che descrivono come ogni persona sia tale unicamente entrando in dialogo con le altre-da-sé, illustra come tale logica possa avere una sua corrispondenza sia in ambito teologico sia in quello antropologico. Mentre l'uomo è tale entrando in dialogo con i suoi simili, le Persone divine sono esse stesse dialogo: l'*Io*, il *Tu* e il *Noi* sono tali nella loro individualità in riferimento ognuno all'altro-da-sé. La distinzione tra il rapporto *io-tu* e la comunione del *noi* è centrale nella riflessione di Mühlen: l'*Io* dello Spirito nasce dal comune dono di amore reciproco del Padre e del Figlio[40]; di iniziativa del Padre (come *Io* primordiale), l'amore non arricchisce il proprio *Io*, ma suscita un *Tu* di fronte a sé, in cui si ritrova come in un altro se stesso. L'apertura del rapporto reciproco tra l'*Io* e il *Tu* si irradia al di là dei Due e genera un Terzo che rende i Due "collaboratori" di un'azione comune: dall'amore che si estasia si forma un nuovo *io*.

Un problema a mio avviso emergente nella teo-*logica* di Mühlen riguarda le dinamiche trinitarie: egli parla di un *Io*, di un *Tu* e di un *Noi* intradivini, che sono tali nella loro reciproca relazione, senza evidenziare le diverse implicazioni ontologiche che si ricavano da tale reciprocità: egli si attiene alla tradizione latina che fonda la realtà comunionale delle Persone divine sulla comune natura e sulla relazione, per cui ogni Persona è nel proprio relazionarsi con le Altre-da-Sé, ma non vengono approfondite le dinamiche di reciprocità che fanno essere ciascuna in relazione all'altra. Tale mancanza trinitaria, in Mühlen, ha ripercussioni anche nella sua riflessione sulla Chiesa.

Può essere proprio il recupero della logica eucaristica a far emergere e superare il "limite" della tesi di Mühlen. Per comprendere in cosa consista tale logica, scrive S.N. Bulgakov, a proposito del "noi":

> «il *noi* non è solo una forma grammaticale, ma è una vera e propria rivelazione della lingua a proposito della natura dell'*io*, che esiste soltanto nell'accettazione del *con-io*. […] *Noi* è l'*amore ontologico nell'io*, che non vive soltanto in se stesso, ma anche nel *tu* e nell'*egli*, nella misura in cui l'amore è veramente vita nell'altro e attraverso l'altro»[41].

Giuste dunque le intuizioni di Heribert Mühlen a proposito delle categorie personologiche, e in modo particolare del *Noi*, ma per coglierne lo specifico, so-

40) Scrive J. Galot: «se consistesse soltanto in questo mutuo compiacimento, l'amore significherebbe ancora, per il Padre e per il Figlio, una specie di ritorno verso se stesso, giacché ambedue, per così dire, profitterebbero di tale amore; il Figlio riceverebbe in se stesso, come termine dell'amore paterno, il compiacimento del Padre, e il Padre riceverebbe l'omaggio del Figlio come termine dell'amore filiale. Si arricchirebbero scambievolmente del loro dono. […] Ma in Dio un tale arricchimento è escluso, e l'altruismo dell'amore è assoluto. Nessun profitto, nessun ritorno verso se stesso! Per attuare quest'altruismo puro, l'amore deve estasiarsi nel senso pieno e proprio della parola, uscire completamente da se stesso dando origine a una nuova Persona in cui si trovi contenuto il dono delle altre due. Il dono mutuo del Padre e del Figlio s'ipostatizza nella persona dello Spirito Santo» (J. Galot, *Chi è lo Spirito Santo?*, in «La Civiltà Cattolica» 127 (1976), pp. 427-442, qui p. 433).
41) S.N. Bulgakov, «Capitoli sulla Trinitarietà», in P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, pp. 67-171, qui p. 77.

prattutto in ambito divino, non si può prescindere dalle dinamiche che costituiscono le relazioni intratrinitarie, esprimibili attraverso tre preposizioni semplici (enunciate nella citazione di Bulgakov): "con", "per" e "in". I molteplici dinamismi relazionali fra Padre, Figlio e Spirito Santo vengono tutti espressi, nella riflessione teologica – tenendo sempre conto dell'inadeguatezza del linguaggio umano –, da diverse preposizioni semplici: "di", "a", "da", "con", "per" e "in", indicanti i diversi movimenti che ciascuna Persona divina compie in riferimento alle Altre[42].

Se la Chiesa è quello spazio in cui accade l'evento cristologico e pneumatologico, vale a dire il *Noi* trinitario, allora al di fuori di queste modalità relazionali, espresse dalle citate preposizioni, non si potrebbe cogliere nemmeno il senso del *noi* ecclesiale.

Senza soffermare l'attenzione su ciascuna di esse, vorrei evidenziare almeno un aspetto che emerge a partire dall'Eucarestia, e che impone al discorso un recupero del riferimento cristologico. Il darsi di Gesù, il Cristo, assume una caratteristica fondamentale: la "gratuità aperta". Cosa si intende con questo?

Il dono che il Verbo incarnato fa di se stesso agli altri è di per sé gratuito e aperto. Prima di tutto "gratuito", in quanto la libertà del gesto del donatore non richiede al donatario alcuna costrizione di risposta, o forma di reciprocità[43]. Anzi, perché il dono sia tale, è necessario, almeno nell'intenzionalità del donatore, che l'atto del donare non sia racchiudibile nella logica dello scambio[44]. Gesù questo lo

42) Cf. il mio *Teologia "in" Gesù secondo Agostino d'Ippona*, in *Teologia "in" Gesù*, a cura di P. Coda – V. Di Pilato, Città Nuova, Roma 2012, pp. 119-129.

43) Questa libertà deve essere assunta non solo dall'intenzionalità del donatore, ma anche del donatario. Cf. G. Gasparini, *Elementi per una sociologia del dono*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 11-47, qui p. 45: «il problema è di ricevere il dono senza assumere il giogo della dipendenza, restando liberi».

44) Per un approfondimento bibliografico su questo tema: cf. P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48; S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, cit., pp. 49-86; P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, pp. 79-121; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 (soprattutto il secondo capitolo della prima parte, intitolato «Dono, interesse e disinteresse»: pp. 75-112); J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001; P. Grasselli – C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008; A. Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, Las, 2005; D. Falcioni, *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004; J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004 (tr. it.: *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004). Sulle implicazioni teologiche di questa fenomenologia del dono, cf. A. Clemenzia, *Nella Trinità come Chiesa*, cit., pp. 302-305; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1999, pp. 374-379; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1998^2; G. Cislaghi, *Per una ecclesiologia*

ha indicato espressamente nel richiamo che Egli fa di non invitare a pranzo coloro che possono ricambiare l'invito (cf. *Lc* 14,12-14), oppure, in un momento ancora più forte della sua esistenza, nell'orto degli ulivi. Al momento dell'arresto, Gesù, con il suo "sono io!", richiama l'attenzione dei soldati unicamente su se stesso, domandando che "i suoi" possano essere lasciati liberi da ogni accusa (cf. *Gv* 18,4-9): questo a conferma del fatto che il darsi di Gesù ai suoi non richiede una restituzione della vita nei suoi confronti. In questo orizzonte, la misura dell'amore, perché sia veramente dono, deve essere a fondo perduto, vale a dire una *misura senza misura*. La gratuità del dono è, così potremmo dire, un primo momento della logica eucaristica. Tale gratuità, però, non è chiusa in se stessa, ma "aperta"; non è, come si è visto, un dare per ricevere, ma neanche un dare tanto per dare. L'apertura, in tal senso, non riguarda una predisposizione interiore del donatore, ma l'energia vitale e feconda contenuta nella stessa donazione che investe anche il donatario di quelle medesime caratteristiche. Il recettore del dono infatti, nel momento in cui l'accoglie, è chiamato non tanto a rispondere in modo diretto (o simmetrico) al donatore[45], ma a far sua la dinamica ricevuta nei confronti di altri: l'accoglienza del dono (che non è una "cosa", ma energia essenziale[46]) chiama ad una fecondità, che non si esprime nella restituzione al donatore, ma nella *ridondanza* del dono stesso. In altre parole, il recettore del dono è chiamato a rispondere al donatore donando a sua volta a terzi[47]. Anche questo momento della logica eucaristica è chiaramente espresso da Gesù nel momento in cui domanda ai suoi, in restituzione dell'*agápe* da Lui ricevuta, di donare la vita l'uno per l'altro. Il Figlio di Dio ha dato la vita, domandando a ciascuno di darla per i propri fratelli. Tale relazione asimmetrica[48], più che essere una «relazione senza relazione»[49] (come afferma il filosofo Petrosino, il che esprimerebbe unicamente il primo momento della logica eucaristica, vale a dire una gratuità che non chiede un ritorno), può essere definita, come afferma Piero Coda nel suo ultimo libro *Dalla Trinità*, «reciprocità reciprocante»[50], vale a dire una

pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica, Tesi PUG, Roma 2004, pp. 250-254.

45) Cf. E. Scabini – O. Greco, *Dono e obbligo nelle relazioni familiari*, in *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, cit., pp. 85-105, qui p. 93: «il dono dà sempre origine ad una sfida, ad uno squilibrio, poiché nel suo sistema non c'è simultaneità ma asimmetria. Il *quid* gratuito e fiduciario rompe costantemente la possibilità di "pareggiare" i conti».

46) Cf. P. Gilbert, *Donare*, cit., p. 39.

47) Cf. M. Fimiami, *Il dono e il terzo*, in *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di F. Brezzi e M.T. Russo, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 48-65, qui pp. 59.61: «nel due del legame funzionale, che ha inutilmente contrastato il due del legame pattuitario, il dono immette l'elemento terzo. […] Il dono non può omettere la trivalenza. Nel dono è il tre che produce il due e non viceversa, come invece accade per la dialettica, dove il tre è prodotto a partire dal due» .

48) Già Aristotele accennava alla questione dell'asimmetria relazionale, prendendo come suo esempio la relazione tra padre e figlio: tutto ciò che il figlio potrebbe fare nei confronti del genitore per ricambiare l'affetto ricevuto non potrà mai rappresentare una restituzione adeguata al dono della vita che egli ha ricevuto dal padre (cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 13, 1163a 18-22).

49) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, cit., p. 52.

50) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, pp. 566-567.

forma di relazione che si attua non solo nella dia-logicità, ma anche nell'apertura a terzi, come fecondità della gratuità originaria e della comunanza primordiale[51].

Tale "gratuità aperta" in-forma le relazioni intra-ecclesiali, come con-formazione alla vita divina, e, attraverso la mediazione della logica eucaristica, diviene annunzio per-formativo[52] del *noi* ecclesiale.

Conclusioni

In questo orizzonte comprensivo, l'Eucarestia è il fondamento ermeneutico della Chiesa, non soltanto perché il *noi* ecclesiale è "corpo" donato dell'*Io* di Cristo, tanto da divenire entrambi una personalità corporativa (in cui, pur mantenendo una necessaria distinzione tra umano e divino, si vuole sottolineare la profonda interazione tra i due), ma anche perché le relazioni che caratterizzano la *res* ecclesiale, per farla essere ciò che è, devono inserirsi all'interno della stessa cristo-*logica* (qui denominata logica eucaristica) che abbiamo tentato in modo sintetico di esporre.

Una rilettura della Chiesa, fondata ermeneuticamente sul ritmo trinitario-relazionale e mediata in forma cristologico-sacramentale, potrebbe far emergere le peculiarità dell'*ecclesiologia di comunion*e, tanto citata nella letteratura teologica attuale.

Il termine *communio*, di derivazione biblica, è utilizzato dal Concilio Vaticano II più di cento volte[53], con una pluralità di significati; più che l'apporto diretto del Concilio, è stata l'assimilazione del suo insegnamento a rendere la *koinonia* una peculiarità dell'ecclesiologia conciliare. Basti pensare a quanto si afferma nel Sinodo straordinario del 1985:

> «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio. […] Che cosa significa la complessa parola «comunione»? Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. […] La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i

51) Condivido a tale proposito quanto afferma Mariapaola Fimiani: «l'elemento terzo, chiamato a rompere il mimetismo dell'io-tu e del sé-mondo, va allora ridiscusso assumendo l'intera composizione del paradigma del dono e riproponendo, per il problema del legare, la forza del "regno delle cose". Una riflessione sulla cosa donata, come condizione concettuale del donatore e del donatario, può, così, provare anche a rispondere a quel bisogno di movimento nel pensiero […] che è un passare all'atto, un agire, o un disinnescare il dispositivo assimilante della spettralità generalizzata come nuova forma di orizzonte obbligante» (M. Fimiami, *Il dono e il terzo*, cit., p. 58).

52) Per un approfondimento sul valore performativo dell'atto linguistico della comunicazione della fede: cf. S. Dianich, *Soggettività e chiesa*, in Associazione Teologica Italiana, *Teologia e progetto–uomo in Italia*, Cittadella, Assisi 1980, pp. 105-128; S. Dianich – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005^2, pp. 185-203.

53) 4 volte in *SC*; 33 in *LG*; 4 in *OE*; 28 in *UR*; 7 in *CD*; 1 in *DV*; 2 in *AA*; 11 in *AG*; 9 in *PO*; 11 in *GS*.

> fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (*1Cor* 10,16). Pertanto l'ecclesiologia di comunione non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri. Tuttavia l'ecclesiologia di comunione è anche fondamento per l'ordine nella Chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa»[54].

La dimensione comunionale, e dunque relazionale, della Chiesa, il *noi* ecclesiale, rimanda, nella sua struttura verticale e orizzontale[55], al mistero agapico primordiale del Dio unitrino, che ne rappresenta il supremo principio di interpretazione.

Se il *Noi* divino è lo spazio dinamico e relazionale in cui ciascuno si dà, allora il *noi* ecclesiale, reso tale dallo Spirito Santo (*Noi-in-persona*), sarà una comunione che è, per il reciproco dar-si nell'amore di ciascuno dei suoi membri (inverando così la logica eucaristica). In questo modo la *communio* si manifesta come spazio pneumaticamente accogliente che rende possibile l'offrirsi *di Cristo*.

La Chiesa, dunque, può essere colta nel suo statuto fondamentale e fondazionale proprio sullo sfondo di una comunanza primordiale (il *Noi* trinitario) e di una relazione originaria con Cristo, resa possibile dallo *Pneuma* divino a partire dal mistero di morte e resurrezione: si fa così sempre più evidente lo spessore pneumatico dell'evento pasquale che fonda il carattere pneumatologico della Chiesa. In questo orizzonte trova piena luce quanto ha affermato Mühlen: «noi abbiamo accesso esistentivamente alla co-entità delle persone divine, solo se ci lasciamo fare co-essenti con Gesù dallo Spirito co-essente con Gesù»[56].

Si può dunque dire che il merito dell'opera di Mühlen stia nell'aver applicato *in divinis* le categorie personologiche e nell'aver riportato nel dibattito teologico attuale la categoria del *Noi*: essa può diventare il fondamento di un'ecclesiologia che tenga conto, come è emerso in *Una Mystica Persona*, dei riferimenti scritturistici, patristici e medievali, nonché filosofici e culturali. In questo orizzonte, il *noi*, attraverso uno sviluppo della proposta di Mühlen e un approfondimento ontologico della sua *teo-logica*, può offrire un contributo importante alla dimensione comunionale della Chiesa.

54) Sinodo dei vescovi, Relazione finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985, in «Enchiridion Vaticanum» 9, EDB, Bologna 1997[6], nn. 1779-1818, qui n. 1800. Questo testo è stato riproposto e citato nel 1988 da Giovanni Paolo II nella *Christifideles Laici*: «è questa l'idea centrale che di se stessa la chiesa ha riproposto nel concilio Vaticano II» (Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici*, 30.12.1988, in «Enchiridion Vaticanum» 11, EDB, Bologna 1998[4], nn. 1606-1900, qui n. 1675).

55) Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera *Communionis notio*, 28.5.92, in *Enchiridion Vaticanum* 13, Bologna 1996[2], nn. 1774-1807, qui n. 1777: «la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini). È essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro».

56) H. Mühlen, *La mutabilità di Dio*, cit., p. 62.

Il *noi*, così, è non soltanto segno di identità e di appartenenza alla Chiesa, ma *spazio d'apertura* attraverso cui il *Noi* divino si introduce nell'umano per condurlo a Sé; in questa dinamica discendente e ascendente, il *noi* della Chiesa è chiamato a realizzarsi inverando nella sua missione, attraverso la dinamica eucaristica della cristificazione nello Spirito, il *Christus totus*, *una mystica Persona*, che accoglie in Sé tutta l'umanità, rivolgendosi al Padre nello Spirito con la stessa invocazione del Figlio: *Abbà*, Padre!

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@iu-sophia.org

PIERO CODA'S THEOLOGY OF HISTORY AS ONGOING MEMORY OF HUMANITY'S PARTICIPATION IN THE TRINITARIAN KENOSIS



This essay was originally delivered as a paper at a symposium on the topic of Translatio Imperii *at the University of Hong Kong in February 2010. After the ideological horrors of the 20th century, participants were asked: 'Can one still speak in any legitimate way of a divine providence in history?' Piero Coda's work, particularly his* Evento Pasquale, Il negativo e la trinità, *and* Il logos e il nulla, *could be read as a development of a humanism expanded to the dimensions of a participation in the Trinitarian kenosis. His grappling with Hegel shows the centrality of Jesus' forsakenness and of the Trinity to contemporary culture, while his* Il Logos e il nulla *indicates how the intra-Trinitarian kenosis becomes the context for dialogue with the great oriental religions. Finally, his 'Towards a Theological Foundation for a Political Category of Fraternity' develops a Trinity-based understanding of fraternity as an experience overcoming religious, social, and anthropological divisions in contemporary culture. Shining through Coda's work can be discerned a profound rethinking of divine providence in a history however deeply scarred by evils such as the Holocaust.*

di
BRENDAN PURCELL

Perhaps Aleksandr Solzhenitsyn's most powerful single response to the Bolshevik coup d'état and consequent ideological revolution in Russa was his novel, *In the First Circle*[1]. His answer to the *Inferno* of Stalin's anti-world of betrayal is the *Paradiso* of Nadya's and Gleb's faithfulness, all the more heroic when neither are aware of the other's fidelity overcoming the temptation to be unfaithful. The novel focuses on those good souls – who despite being externally bound by hell's "first circle" – have yet achieved a spiritual freedom allowing their participation in the mutual love that is the key to Dante's *Paradiso*. As we know, Dante's journey from Inferno through Purgatorio to Paradiso culminates in his vision of the mutual love of the Trinity.

My exploration of a key strand in the Italian theologian Piero Coda's work will suggest that the theology of history he articulates takes a direction similar to Dante and Solzhenitsyn. Eric Voegelin wrote of "the community of suffering"[2] brought about by ideological "power and revolution" in the 20th century, and the Italian and Russian literary echoes of the mystery of the Trinity indicate its relevance at the beginning of this third millennium after Christ for every human being attempting a genuine transfer of authority from the apparently imperious and unassailable demands of power and revolution: firstly in themselves, then in their societies.

This essay, while clearly an exploration of works in theology, does not presuppose belief in the Trinity or in Christianity. When the Russian film director Andrei Tarkovsky noted the meaning of the Trinity in his directions for *Andrei Rubilev*, his film about the painter of the famous Russian icon of the Trinity, he aimed his remarks at an audience who would resonate to the appeal the Trinity can make to any human being open to the value of an interpersonal communion based on uniquely different persons united by love:

> «here at last is the "Trinity", great, serene, completely penetrated by a shimmering joy from which human brotherhood pours out. The concrete division of one alone into three and the triple union in one alone offers a tremendous perspective for the future spread out however throughout the centuries»[3].

Eric Voegelin made a similar point, underlining his philosophical rather than theological concerns in his *History of Political Ideas*:

> «let us stress that in this study we are not concerned with theological issues. The doctrine of *fides caritate formata* is relevant for us as a differentiating analysis of the experience of faith, regardless of its theological merits, it is a masterpiece of empirical type construction…

1) Recently published in English in the restored text, tr. Harry T. Willets (New York: Harper Perennial, 2009).
2) E. Voegelin, *The Origins of Totalitarianism*, in «Review of Politics» 15 (1953): pp. 68–85, at p. 68.
3) A. Tarkovsky, *Scénario littéraire du film André Roublev*, quoted in: Olivier Clement, *L'espirit de Soljénitsyne* (Paris: Stock, 1974), p. 299.

> There is no parallel in Hellenic civilization to the passage in 1 John 4: "Who does not love, does not know God; for God is love...We love him because he first loved us". The development of these experiences of Johannine Christianity (which, it is my impression, were closest to St. Thomas) into the doctrine of *fides caritate formata*, and the amplification of this doctrinal nucleus into a grandiose, systematic philosophy of man and society, are the medieval climax of the interpenetration of Christianity with the body of a historical civilization. Here perhaps we touch the historical raison d'être of the West, and certainly we touch the empirical standard by which the further course of Western intellectual history must be measured. This further course, as we shall see, has as its main theme of the disintegration of the doctrinal nucleus of the *amicitia* between God and man. In the nineteenth century, in Comte and Marx, this process of disintegration reaches its formal end in the doctrinal counter-formulation of the revolt against God as the basis for the world-immanent order of society; the dogma of human self-salvation, in hermetical closure against transcendental reality, marks an end of Western civilizational history beyond which, at the moment, nothing is visible but the bleakness of imprisonment in human nature without grace»[4].

In his preparatory remarks for our conference, and in the light of the many profoundly inhuman events of the last century, Wayne asked the leading question, "Can one still speak in any legitimate way of a divine providence in history?". I'll be suggesting here that the kind of extended meditation I've found in three of Piero Coda's books, *Evento Pasquale: Trinità e Storia* [*Paschal Event: Trinity and History*] (Rome: Città Nuova, 1984); *Il negativo e la trinità: Ipotesi su Hegel* [*Negation and Trinity: Hypotheses on Hegel*] (Rome: Città Nuova, 1987); *and Il logos e il nulla: Trinità, religioni, mistica* [*Logos and Nothingness: Trinity Religions Mysticism*] (Rome: Città Nuova, 2003), along with a few other writings of his, give some useful indications of how divine providence may still be found at work, perhaps most obviously in what can seem to be a time undergoing "the dark night of culture"[5].

From his *Paschal Event: Trinity and History* book we'll draw out his understanding of the relation between the forsakenness of Jesus on the cross and the inner life of the Trinity. Coda's *Negation and Trinity: Hypotheses on Hegel* through his grappling with Hegel will widen out that meditation to the relevance of Jesus Forsaken and the Trinity to contemporary culture, and *Logos and Nothingness: Trinity Religions Mysticism* further expands that experience to the dialogue with the great religions. Then we'll take up his application of these theological insights to a politics of fraternity, and conclude with some remarks on the centrality of suffering in his theology of history. Behind Coda's whole project can be discerned,

4) E. Voegelin, *History of Political Ideas, Vol. IV: Renaissance and Reformation: Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 22*, eds. David L. Morse and William M. Thompson (Columbia: University of Missouri Press, 1998), pp. 250–51.
5) Cf. G.M. Zanghí, *Notte della cultura europea* (Rome: Città Nuova, 2007).

I believe, an attempt to develop a Christian or trinitarian humanism highly relevant to our topic of "*translatio imperii*".

I. Evento Pasquale: Trinità e Storia [=EP]

For Eric Voegelin, the "turn" in his *Order and History* series which occurred in the fourth volume was his movement away from a linear and chronological sequence to a sharper focus on the core relationships which constitute history. While Coda does not directly address the problems in the same way, it's clear that for him that there's been a core event – the paschal mystery of Christ's suffering, forsakenness, death and resurrection – by participating in which every human being can enter into history in that deeper sense Voegelin spoke of as History II: where living in the presence under God, while occurring within the conventional chronology we know as History I, is yet also oriented beyond it. But this topic is amply explored both in the papers by David Walsh and Glenn Hughes[6].

Coda opens this brief study with a question regarding the book's topic – the paschal event and the trinitarian mystery – is this a mere theological *quaestio disputata* or does it rather provide a hermeneutical perspective on the entire Christian mystery?

His first chapter prepares for the discussion, by tackling the genesis and significance of the new theological perspective. Coda sees the crisis of Western culture as a crisis within European Christianity, sketching a phenomenology of the absence of God which he will bring into contact with the revelation of the God of Jesus Christ, which itself has an experience of the absence of God at its centre. So he writes that

> «a long and complex historical-cultural process has led to the "cultural death" of God in the West... [T]his final result of modern thought *can* provide us with a new point of departure to deepen [our understanding] of the mystery of Jesus crucified and forsaken as the reply also, and especially, to the absence-of-God experienced by humans today» (EP, p. 48).

The second chapter works through the various theologies, Lutheran (Moltmann, Jüngel), Hegelian (Küng), and the range of Catholic theological approaches founded on the analogy of being (von Balthasar, Rahner, Kasper, Galot, Mühlen). Coda has devoted a separate study to the Orthodox theologian, Bulgakov, in his *L'altro di Dio: rivelazione e kénosis in Sergei Bulgakov [The other of God: Revelation and kenosis in Sergei Bulgakov]* (Rome: Città Nuova, 1998). Despite differences of emphasis, Coda indicates a common kenotic[7] focus in a wide range of Christian theology.

6) E. Voegelin, *The Ecumenic Age* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974, p. 173.

7) The use of St. Paul's term for Christ's 'emptying' himself, *ekénosen* (*Phil*. 2, 7) has given rise to nouns like "kenosis" and adjectives like "kenotic" which are frequently used in contemporary theology.

Coda's third and final chapter discusses "The paschal horizon of a trinitarian ontology", where he quotes Hans Urs von Balthasar, «the ultimate presupposition of the *kenosis* is the altruism of the Persons (as pure relations) in the intra-trinitarian life of love» (EP, p. 159). This explosion into human space and time of the intra-divine kenosis, of the divine not-being in order to be of the divine persons, occurs in the paschal mystery of the crucifixion-forsakenness-death-resurrection of Christ.

The book goes on to deal with the dimensions of this paschal mystery in its relation with the mystery of the Trinity, where Coda writes of the intersection of the divine and human in the paschal event revealing the trinitarian perichoresis[8]:

> «if, in fact, in the divine dimension of the paschal event, the Son's self-giving to the Father in the Spirit implies an ecstasy of love of his person who "loses" himself to rediscover himself in unity, while the human dimension of the same event implies an "annihilation", in the death of his human nature so that it can be transfigured into the new divine condition belonging to the Risen one» (EP, p. 167).

On this basis, Coda develops his project of what German theologian Klaus Hemmerle called a "trinitarian ontology":

> «the paschal event, then, by fully revealing the meaning of freedom as an act of being opening into the love-gift of self, can show us finally the way by which the "not being", as creaturely limit – and even as creaturely limit intensified by the "break" represented by sin – is assumed and transmuted in the fundamental analogy which is trinitarian: "in the kenosis of the Son all limitedness and all contradiction are taken up into the event of the divine self-giving. In the cry of Why on the cross and in the silence of the Sheol the Son descends to, all is integrated yet not cancelled out"» (EP, p. 174, quoting Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976, p. 66).

This trinitarian ontology of charity is participated "vertically" through grace by human beings and also "horizontally" between human beings through their unity in Christ – in fact, for Coda, the two dimensions are inseparable: an inseparability we will see him later invoke to propose a trinitarian humanism (EP, p. 179).

Participation in the life of the trinity means that each human person in some way is both distinct from yet one with God. As Coda expresses this:

> «if the being of the divinized man is defined in charity as a relation actuated, *in* God and *to* God (that relation that is based on creation), ontologically speaking the person will not be able to begin *only* from

8) "Perichoresis" is a standard theological term for the mutual indwelling of the divine persons and a key term in Coda's theology.

> his being distinct from the Creator, but – *co-originarily* – also from his vocation (actuated in Christ through the Holy Spirit) to be 'one' with and in Him while remaining distinct from Him» (EP, p. 179).

This amounts to a huge affirmation of human freedom, where it mirrors exactly the trinitarian not-being-in-order-to-be:

> «at the centre of an ontology of charity in a specifically trinitarian perspective is…the person defined *analogically* as perichoretic. But it must be noted that the trinitarian perichoresis, revealed in the paschal event, shows itself to be penetrated by a dynamic "not-being" – the "losing one's own life' for and in the other" that unites together unity and distinction...This relative and relational "not-being" as the dynamic of the gift of self is in some way interior to being – as love-perichoresis – and is actuated as such by freedom» (EP, pp. 180–181).

And the human person's love in freedom underlies our historicity, and also the possibility of our being redeemed from sin is understood as our failure to actualize our capacity for freedom. Coda notes how

> «the ontology of charity seen from a trinitarian perspective, and elaborated in the light of the paschal horizon…shows itself to be the adequate foundation of historicity as the constitutive dimension of creaturely existence, which is open to the possibility of sin and the gratuity of redemption» (EP, p. 181).

> «But the history of freedom which is the human person is open not only to the abstract possibility of negation, but is permeated by it due to its finiteness and especially because of the history of sin, where each single freedom is intertwined with the others, both synchronically and diachronically…The effect of freedom – that "not-being" that is the relative contradiction intrinsic to freedom itself because it is finally resolved in the brute factuality of death as end (in the nothing) of the history of freedom – is assumed into the real analogy of Being that knows only the "not-being" of Love. The death of Christ in this way becomes the end (as fulfilment of being) of the history of freedom» (EP, p. 182).

Finally, Coda concludes, a trinitarian ontology of the human person in perichoretic relationship with the divine pesons is both intrinsically eschatological – its vertical dimension, and also intrinsically ecclesiological or communional – its horizontal dimension:

> «if the created person is analogically perichoretic and as such is historical, he/she can only be defined completely *with* the other persons created in God-Trinity. When the historic interval between the Father's offer of love in Christ through the Spirit is consummated, along with

> each created person's reply of love, then "God will be all in all" (*1Cor* 15,28). So, a trinitarian ontology of the person as perichoretic is radically eschatological insofar as it is radically ecclesiological. And this does not exclude the person's freedom to refuse to become him- or herself in God with the other created persons, since God is the inexpressible Fulness of Love who in Christ crucified has filled every emptiness by calling "non-existence" into being (cf. *Rom* 4,17[9])» (EP, pp. 182–183).

Coda ends his study by repeating his theological anthropology as simultaneously open to the divine and to the human:

> «at the centre of a future trinitarian ontology is the person understood and lived, as analogically perichoretic, that is as reciprocal gift – received and offered in an ever new and ever open unity-in-distinction – of self to God and to the brothers and sisters in ecclesial *koinonia*» (EP, p. 192).

It's probably no harm to conclude this theological reflection with a reminder of remarks Eric Voegelin made, again from a strictly philosophical perspective during his Hitler and the Germans lectures, where, perhaps surprisingly, he refers to the centrality of a trinitarian understanding of human history:

> «in the insight into the nature of man's existence under God there are developments from relatively compact conceptions of this order of existence of individual men and of society under God to the highly differentiated ones. And the unfolding of this problem of existence under God as the central problem of order, that is history. Please note this definition; it is very carefully considered. The problem of history lies here, not anywhere else. So there is history insofar as the presence under God and the knowledge of such presence under God runs through phases of compactness and differentiation.
> In this historical process of increasing transparency for the central problem of order, Christianity takes a special place, insofar as in it, through the symbolism of the incarnation, the presence of God in man in society and in history is thoroughly formulated. That happened nowhere else. Only in terms of this problematic of incarnation, which then had as a consequence the whole problematic of the Trinity and the dogma of the Trinity, is it unequivocally said what man is. That is to say, man is man insofar as he is *imago Dei*, and insofar as he is *imago Dei* are all men equal as participating in the reality of God and thus united with God, who historically has become flesh in the process of history. This is precisely what is characteristic of Christianity, its unique achievement. Every attempt to withdraw from this achievement is a regression in dif-

9) «…God, who gives life to the dead and calls the things that do not exist [*ta me onta*] into existence [*ós onta*]».

> ferentiation and an attempt to reintroduce more compact ideas of the existence of man and of his order»[10].

However, it's in the second of his books, on Hegel, that this specifically historic dimension in Coda's application of the inner dynamics of trinitarian theology takes place.

II. Il negativo e la trinità: Ipotesi su Hegel [=NT]

Coda's Hegel book is prefaced by two quotations highlighting Hegel's view of the centrality both of the death of Christ and of the Trinity for an understanding of history:

> The death of Christ is the central point around which everything hinges (*Lectures on the Philosophy of Religion*).
>
> Whoever does not know that God is trinity, knows nothing of Christianity. This new principle is the axis around which the history of the world turns (*Lectures on the Philosophy of History*).

We'll touch on five topics in Coda's examination of Hegel, 1) intersubjectity and negation; 2) the Christian origins of Hegel's *Denkform*, as Coda calls it, and its unfulfilled promise; 3) the specifically Christian understanding of person in trinitarian thought; 4) Hegelian negation and its Christian equivalent in the 'not' of love, sin as unlove; 5) a trinitarian humanism?

Intersubjectivity and negation

In his section on "The Dialectic of Recognition, Ethicity and Language" (NT, 140ff), Coda writes:

> «what characterizes Hegelian metaphysics: in the first place it is a metaphysics of intersubjectivity, that is, of *being in relation*» (p. 142).
>
> «In the *Ph.G*, with a more precise notion of *Geist*, he attempts a deeper and more attentive phenomenology of intersubjectivity itself» (p. 143).

10) E. Voegelin, *Hitler and the Germans: Collected Works of Eric Voegelin*, *Vol. 31*, trs., eds., Detlev Clemens & Brendan Purcell (Columbia: University of Missouri Press, 1999), pp. 204–05. His remarks on the rejection by the Greek Fathers of Eusebius' attempt at a monotheistic foundation for an imperial politics can be found in his *The New Science of Politics*, in *Modernity Without Restraint: Collected Works of Eric Voegelin*, *Vol. 5*, ed. Manfred Henningsen (Columbia: University of Missouri Press, 2000), pp. 170–74.

> «Negation, then, is the soul of the process of reciprocal recognition… to rediscover its unity-identity each selfconsciousness has to project itself outside of itself, that is, put into play its own life; on the other hand it has also to negate the otherness pure and simple of the other's selfconsciousness to lead it to itself» (p. 145).

Which, he continues, requires

> «a paradoxical necessity: impelled to death (of self and of the other) every selfconsciousness sees the failure of its own objective at the moment in which it actuates the factual negation of the other or succumbs to the same negation on the part of the other» (NT, p. 145).

Commenting on the Master/Slave relationship in the *Phenomenology of Spirit*, Coda says:

> «it seems important to note, even if only by the way, that it is not difficult to recognize in this Hegelian phrase [ie., where Hegel speaks of how true recognition is lacking in the relation between the slave and the master, since it is unilateral and unequal] an echo of the evangelical love of the others "as" oneself» (NT, pp. 146–147).

And he writes of Hegel's remark that «the individual who has not risked his life can well be recognized as a *person*, but has not reached the truth of this recognition as recognition of an independent selfconsciousness that here too one can read between the lines an echo of "he who loses his own life will find it"» (NT, p. 147).

Christian origin of Hegelian Denkform and its unfulfilled promise

Coda's study has focused not on all of Hegel's work, but on those moments which brought his *Denkform* most clearly into view. Having made his criticisms of its limitations in the fourth chapter, the final chapter takes on a twofold task: [a] to ask why Hegel's thought has had such influence on 19th and 20th century philosophy and theology – in terms of the truth underlying the ambiguity of his *Denkform*, and [b] to outline an initial reply to the hidden requirements which can be discerned in the *Denkform* (NT, p. 348).

[a] Regarding what Coda signals as Hegel and his (and our) time: the phenomenology of a decisive historical emergency, he writes:

> «Hegel wanted to understand Christianity in the light of modern culture and society and wanted to understand the modern world […] in the light of Christianity […]Why did Hegel – it is Pannenberg […] who notes this – recognize in [Christianity], and in particular in its central event (the Incarnation of the Word, his death on the cross and his resurrection) "a positive value as the adequate expression of the change

produced in universal history", particularly in terms of the Christological event?» (NT, p. 350).

> «What Hegel, then, wishes to overcome is dualism […] in order to re-establish the fullness of truth and the historical effectiveness of the Christian principle of reconciliation between God and man in Christ» (NT, p. 351).

For Coda, «Hegel […] has keenly grasped the exigence of *his* time, but if we wish, of *our* time» (NT, p. 353):

> «Hegel's first, and more authentic influence in fact has been to have clarified the basic exigence of modern culture: the reconciliation (*Versöhnung*) with Christianity as key to a renewed theoretic and socio-political reconciliation based on the Christological principle of unity in freedom, that is, in the end, on the "Trinitarian" principle» (NT, p. 354).

[b] On what Coda sees as "Hegel and Christianity: a genial intuition and a fatal betrayal", he comments:

> «the fundamental fact is that, for Hegel, Christian revelation remains the horizon for the understanding and development of Western culture, along with being the fulfilment of the religious journey of the whole of humanity (cf. the *Lectures on the Philosophy of Religion*)» (NT, p. 356).

Expanding this, Coda sees Hegel's genial intuition as his grasp, from a logical and ontological viewpoint of what's specific to Christian revelation:

> «looking at Christ, and at the crucified Christ, he has defined "the speculative intuition" of love that by negating itself in the other is preserved, or – that is the same thing in different words – of love capable of uniting the "opposites" of God and the world, the infinite and the finite, the I and the you: the principle […] of unity in freedom-diversity» (NT, pp. 356–357).

Hegel's strong focus «on trinaritarity as form of God's existence, and so also by participation, as form of created existence – rests on the centrality of the moment of the *not*, of the negation of self out of love, in relation to otherness». So, for Coda, Hegel has grasped what von Balthasar has called the specific form (*Gestalt*) of Christian revelation (cf. NT, p. 359).

Nonetheless, there are limits to Hegel's understanding: Coda speaks of Hegel's "haste" in his approach to Christian revelation:

> «without a constant, persevering and humble deepening of his appreciation, an attitude of genuine listening: the Christian truth is above all a You who meets me and an invitation» (NT, p. 362).

And notes how from early on in his career, Hegel preferred to use *Geist* rather than *Liebe*. Coda quotes Wolfhart Pannenberg on how Hegel «was not aware of the structural difference between the idea of love and the monological structure of self-consciousness» (NT, p. 363). What's involved is

> «a betrayal of the originary and original personalistic-communional "form" of Christian revelation in an objectively impersonal schema, and thus a betrayal of the Christian principle of unity in freedom» (NT, p. 363).

Coda also writes of Hegel's

> «unclear distinction between God and history – especially between the eternal generation of the Word and creation (one of the crucial points in Hegelian speculation), and also that between the individual in society and the whole – due to the intrinsically impersonal and monological style of the Hegelian *Denkform*» (NT, p. 367).

The specifically Christian concept of the person at the centre of trinitarian thought

Coda moves on to the actual content of the Hegelian *Denkform*, pointing out that what's specific to it is

> «its having developed the intrinsically trinitarian structure, or of unity in freedom, of the Christian mystery. Its betrayal is to have reduced what is specifically personalistic-communional in this structure to the iron necessity of the absolute spirit's monologue with itself […] the Hegelian forgetfulness of the genuine Christian concept of the *person*» (NT, pp. 367–368).

Asking if there's a specifically Christian notion of the person, Coda – in disagreement with, for example, Karl Barth and Karl Rahner – sees the persons of the Trinity not only in terms of distinctly subsisting subjects, but also, «co-originarily, their constitutive relationality towards the other. Did not Thomas speak already of the divine Person as *subsistens relativum* or *relatio subsistens*?» (p. 371). In this context, Coda quotes the 11th Council of Toledo, 675 AD:

> «*Quod Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filus est, non ad se, sed at Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur: in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur*» (NT, p. 371n31).

He continues on the following page:

> «God is One and Triune, because his existence is constitutively tripersonal; and on the other hand, the mystery of the divine Person is included

specifically in the mystery of the intrinsic trinitarity of divine existence!» (p. 372).

Coda agrees with von Balthasar that the notion of subsistent relation was not formulated by classic Greek thought, which proved inadequate for expressing the radically interpersonal dynamic of the Christian event (NT, p. 374). He goes on to quote Canadian theologian Jean Galot who makes the point that if the formal constitution of the person in God is relation, then relation should also be constitutive of the human person created in the image and likeness of God (NT, p. 374).

However, Coda goes on to note:

> «what Hegel adverted to deeply and effectively and incisively expressed is that dialectic of the self-realization of the subject by which he is himself only in relation with another, a relation that then becomes constitutive of his existence as a subject, and for the unfolding by which he is enabled radically and freely to put into play his own specific existence (up to the point of being in danger of death). We have noted, in the Hegelian phenomenology, the evangelical 'losing one's life in order to find it» (NT, p. 376).

Further on, he writes that

> «Moreover, Hegel […] was the first in the context of modern thought to decisively advert to the necessity of understanding the face of God and the vocation of man in a trinitarian way» (NT, p. 384).

Hegelian negative, with its Christian equivalent as the 'not' of love and sin as unlove

Coda recognizes Hegel's grasp of «the centrality of the moment of *non-existence* – in biblical terms of the *kenosis* – in the event of God's self-revelation» (NT, p. 387). He goes on, «what is specific in his speculation on the negative is formally in his never thinking of not-being as a contradictory alternative or in each case external to being, but in having introjected it into being as the condition of the possibility of its immanent trinitarian structure» (NT, p. 388).

He quotes Lutheran theologian Ernst Jüngel on this insight of Hegel's:

> «Hegel has conceived the trinitarian dogma as an explication of the meaning of the death of Jesus. The philosophy of religion developed by Hegel represents…a culminating point from the viewpoint of the *history of theology*, to the extent that here the *theologia crucis* and the doctrine of the Trinity reciprocally stimulate and ground each other» (NT, p. 392).

Expanding this, Coda says:

> «if Christ crucified and risen reveals the trinitarian mystery to us, this is because, in the abyss of the emptying out represented by the death on the cross, He reveals the deepest mystery of the being-Person of the divine Persons. This also comes to mean – reciprocally – that the mystery of the being-Person of the divine Persons lies in their mysterious *not-being* of love» (NT, p. 397).

Commenting on Christ's giving of his life on the cross, and his experience of being forsaken by the Father (cf. *Mk* 15,34; *Mt* 17,46), Coda writes:

> «it is in fact the Word become flesh who "loses" himself, who "is emptied" of self (the *ekénosen eautón* of *Phil* 2,7), and precisely through this he "rediscovers" himself in full unity with the Father, in the sanctifying power of the Spirit – and gives salvation to men.
> From an evangelical perspective, particularly Johannine, the resurrection in this sense is the exact correspondence and fruit of the crucifixion: the Crucified One *is* the Risen One, and the Risen One *is* the Crucified One – this identity contains the historic-salvific "definition" of the mystery of the divine Person of the incarnate Word […] In the coordinates of history and of the creaturehood assumed by the Word, the moment of the forsakenness and death of the crucified Christ reveals to us…the deepest secret of the divine life: that moment of "death", of *not-being* in love that each divine Person lives in being all with, through, in the Other two, in what the Greek Fathers called the perichoresis or mutual indwelling of the Three in the Unity of divine Being as Love. It is only in the dynamism of this perichoresis, intrinsically interpenetrated by a moment of *not-being* that we are shown the meaning of the deep identity of the divine Persons St Thomas called *relationes subsistentes*» (NT, pp. 398–99).

Coda continues:

> «statically, *not-being* expresses to me the mystery of unity in distinction; dynamically not-being expresses to me the deepest act of the being of the divine Persons. Each divine Person, precisely *because he is not, is*: because he is not a subsistence closed in himself, but a subsistence that is gift of self without remainder (and thus, in some way, renouncing self, he "is not"), precisely because of this he is himself, he is a divine Person in unity-distinction with the other divine persons, in the unity-unicity of divine Being as Love» (NT, p. 402).

Coda goes on to reflect on the role of sin in all of this, as not-being, which he differentiates from Hegel's intensification of the negative of difference:

> «on the other hand, in the Christian vision, the *not-being* of sin is the negation of the created subject's vocation to live in a relationship of unity-distinction with God: and therefore in the first place to exi-

> stentially respect the ontological structure of the "not" of distinction between God and man; and in the second place to live the freedom of the authentic vocation of the person to lose his or herself […] in order to find him or herself "outside self" in God, and in Him, in communion with the brothers. The not-being of sin, more precisely, is the "no!" to the human person's vocation to love as the fullness of their own being, that is, to the vocation to "not-being" in love in order authentically to be» (NT, p. 407).

To deepen this reflection on the "no!" of sin, what he sees as in fact *not-being* in the negative sense, which drives the created subject in the direction of his or her non-realization,

> «we must also look at Christ crucified and forsaken. In fact, on the cross he not only brings to completion …the dynamism of the created person, but takes on himself the consequences of sin; even more, by assuming "sinful flesh" (cf. *Rom* 8,3), He himself becomes since, accursed, as St Paul paradoxically describes it (cf. *2Cor* 5,21; *Gal* 3,13), and as such feels "forsaken by the Father" […]in order to definitively conquer the sin of humanity and recall the negative *not-being* of sin to the being of love.
> In this specific sense, the "not" of the distinction and love between the Father and the Son in the Spirit is not only the archetype of the unity in distinction between the Creator and the creature, but also the condition of the possibility of redemption from sin» (NT, pp. 407–408).

In this regard, he quotes an interesting comment from the International Theological Commission: «however far sinful man is from God, this is always less than the distance of the Son from the Father in his kenotic emptying […] and in the misery of the "forsakenness"» (NT, p. 408).

The necessity of a trinitarian humanism

This is the title of the last subsection in the book, which Coda sees as the "final task" for fulfilling the unfulfilled Hegelian promise. Certainly Hegel tried to apply his *Denkform* to the ethical-political field, and in 1987 Coda saw that application both in liberal and Marxist regimes, along with the central role of intersubjectivity in contemporary thought, even if in the limited and deformed character it has received from Hegel (NT, p. 418):

> «all this has still to be transformed into a precise challenge and a great task for contemporary thought: to project an integral humanism, authentically Christian, which […] could be called a *trinitarian humanism*, which could be seen as a positive reply to the ideological proposals whose roots can be found in Hegelian thought: first of among them, Marxism» (NT, p. 418).

Coda is looking for a different relation between the Transcendent and history than what for him lies at the basis of Hegelian reflection. Such a different approach, rather than counterposing theocentrism and anthropocentrism, would seek «to join them together in human history» (NT, p. 419).

> «As a result, "intersubjective relationships are forged on the model of trinitarian relationships", and human beings will see that they are called to realize God's integral plan for humanity: "as you, Father, are in me and I in you, may they too be one in us" (*Jn* 17,21)» (p. 419).

Thus they will be not only one in God, «but also genuinely free» (NT, p. 419). He concludes by suggesting a trinitarian model of unity in distinction for relationships between different social classes, societies, states, cultures and religions, which would fulfil «the trinitarian vocation of history» which would adequately respond to Hegel's project in terms of what Paul VI called a "civilization of love" (NT, p. 421).

III. Il logos e il nulla: Trinità religioni mistica [=LN]

> «For it is the Christ of the Gospel of John who says of himself: "before Abraham was, I am" (8:58); and it is Thomas Aquinas who considers the Christ to be the head of the *corpus mysticum* that embraces, not only Christians, but all mankind from the creation of the world to its end. In practice this means that one has to recognize, and make intelligible, the presence of Christ in a Babylonian hymn, or a Taoist speculation, or a Platonic dialogue, just as much as in a Gospel»[11].

While Coda would not go as far as Voegelin's "just as much" in the above comment, both at an experiential level his public engagement in interreligious dialogue over more than quarter of a century[12], and at a theological level, writings like *Il Logos e il nulla* have led him to carry out the very quest Voegelin found lacking 'in theologians and philosophers «in their work on the process of revelatory experiences in history»[13].

And particularly in LN, he expands the basic kenotic-trinitarian context he began with in EP and developed in wrestling with Hegel in NT, to a heuristic for reaching out to all of humanity. Voegelin explored Xenophanes' experience of «the "one god who is the greatest" as a common god for all men, correlative

11) E. Voegelin, *Response to Professor Altizer's "A New History and New but Ancient God?"* in: *Published Essays 1966 – 1985*, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), pp. 292–303, at p. 294.
12) Cf. his *Nella Moschea di Malcolm X* (Rome: Città Nuova, 1997; *Il tappeto del Sufi: Viaggio in Iran tra gli Ayatollah* (Rome: Città Nuova, 1998); *L'amore di Dio è piu grande del nostro cuore: Il dialogo interreligioso* (Casale Monferrato, AL: Piemme, 2000).
13) Id., *Response to Professor Altizer*, p. 294.

to the identical humanity in all human beings»[14]. Similarly, Coda's exploration of the experience of the trinitarian God is inseparable from his consciousness of the whole of humanity's kenotic relationship to that God. There can be no such thing as a "vertical" relationship with that God without a "horizontal" relationship with all humanity which exists in God.

Coda is well aware of the need for a theology of history:

> «the question of the theology of history as a natural and necessary presupposition and context of a relevant understanding and actualization of the identity and mission of the Church is, with all probability, one of the more important acquisitions of Vatican II» (LN, p. 90n177).

And it's interesting to see him go about the elaboration of such a theology of history with a heuristic framework – while I believe it is enormously deepened by its kenotic element – in a way that seems recognizably equivalent to Voegelin's own dynamic context of "Question-Mystery" as he formulated it in his *The Ecumenic Age*[15]. This leads to our first topic from LN.

"Mysticism-revelation" as equivalent to Voegelin's question-mystery

In LN, for Coda "revelation" refers to what's from God, while "mysticism" (*la mistica*) has to do with what's occurring on the human side in the divine-human encounter. «Revelation […] focuses on the movement of God towards the creature: but it cannot be defined as revelation except in the moment in which God's self-manifestation/self-giving is received by the human person». Similarly with mysticism, which involves the ascetic preparation of the creature for God's illuminative and transformative action, «but it too becomes what it is only in the movement where God freely offers himself to human knowledge and freedom» (LN, p. 9).

And he notes that the revelation/mysticism encounter structures the rest of the inquiry (LN, p. 9). The first part of the book deals with revelation in general as a universal religious experience, in the light of the singularity of Christian revelation, and the third part with a historical and theoretical examination of mysticism, including its postmodern context. The central part of the book focuses on the event of Jesus Christ and the revelation/experience of the Trinity in the context of contemporary pluralism. (LN, p. 10).

The book's title is *Logos and Nothingness*, where "logos" in the Old Testament is the word of revelation, a meaning which is heightened in the New Testament, where that Word is God who became flesh. "Nothingness" is the quality in the seeker becoming nothing to encounter the divine, but also of Him who

14) Id., *The World of the Polis, Order and History, Vol. 2* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1964), p. 178.
15) Id., *The Ecumenic Age, Order and History, Vol. 4* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974), p. 316ff.

becomes Nothing to be experienced by creation. In Christian revelation, Jesus is not only the definitive word of God, but he who "empties" himself as a fulfilment of revelation. In Him, Logos and Nothing coincide. The Word made Man, giving all of himself, including God in himself, reveals the Agape that is God, so he's the All and Nothing of Love. For Coda, this is the basis for a theological understanding of religious pluralism, a spiritual key for the dialogue of encounter between religions. Living out this experienced nothingness, Christianity, instead of hindering, is the means by which such open interreligious dialogue can take place (LN, p. 11).

Coda asks if we're moving towards a new epoch, and refers to the opening remarks of John Paul II's *Fides et ratio*, where he says of the great and perennial questions characterizing human existence throughout history:

> «we find in the sacred writings of Israel, as also in the Veda and the Avesta; we find them in the writings of Confucius and Lao-Tze, and in the preaching of Tirthankara and Buddha; they appear in the poetry of Homer and in the tragedies of Euripides and Sophocles, as they do in the philosophical writings of Plato and Aristotle» (§1); in such a way that «the answers which gradually emerge are set within a horizon which reveals how the different human cultures are complementary» (§3, quoted in LN, p. 124).

Coda continues:

> «today it seems as if we are in the presence of something new, which in the future could perhaps be understood as the beginning of a new epoch, which does not contradict the preceding history of humanity, in whose various modes were present the illuminating action of the Spirit of God, but which impels us, on the basis of the journey already made, towards an important qualitative leap. The different religious identities, starting with those on the trunk of Abrahamic monotheism, are entering into relation with each other. They are moving from an exclusivist conception of the revelation of God (God revealing himself to us, excluding the others) to a timidly relational one (the God who is for me is also for the others, precisely because he is the One God)» (LN, p. 124).

He notes a double movement

> «coming to characterize the principal religious traditions, at least among their significant prophetic avant-garde: a movement backwards to rediscover the inspiration of God that is at their origin; and a movement forward in their opening to a "new" advent of God[…]that cannot but involve the other religions, through their experience of new relationships reciprocally agreed upon, in the common service of the one human family and in faithfulness to the divine plan of salvation» (LN, p. 124).

Again he quotes John Paul II, speaking in April 1999 on the interaction between divine invitation and human response:

> «in interreligious dialogue it is not a matter of abdicating the message, but *of responding to a divine appeal*, because the exchange and sharing lead to a mutual witness of each one's religious vision, a deeper knowledge of the respective convictions and a shared understanding of fundamental values» (LN, pp. 124–125)[16].

16) Although it's a long quotation, from the Address of John Paul II to the Aborigines and Torres Strait Islanders (Alice Springs, 29 November 1986), I think this fleshes out what precisely John Paul II means in the context of interreligious dialogue Coda is discussing:
«at the beginning of time, as God's Spirit moved over the waters, he began to communicate something of his goodness and beauty to all creation. When God then created man and woman, he gave them the good things of the earth for their use and benefit; and he put into their hearts abilities and powers, which were his gifts. And to all human beings throughout the ages God has given a desire for himself, a desire which different cultures have tried to express in their own ways…
But for thousands of years you have lived in this land and fashioned a culture that endures to this day. And during all this time, the Spirit of God has been with you. Your "Dreaming", which influences your lives so strongly that, no matter what happens, you remain for ever people of your culture, is your only way of touching the mystery of God's Spirit in you and in creation. You must keep your striving for God and hold on to it in your lives…
The rock paintings and the discovered evidence of your ancient tools and implements indicate the presence of your age-old culture and prove your ancient occupancy of this land.
Your culture, which shows the lasting genius and dignity of your race, must not be allowed to disappear. Do not think that your gifts are worth so little that you should no longer bother to maintain them. Share them with each other and teach them to your children. Your songs, your stories, your paintings, your dances, your languages, must never be lost…
For thousands of years this culture of yours was free to grow without interference by people from other places. You lived your lives in spiritual closeness to the land, with its animals, birds, fishes, waterholes, rivers, hills and mountains. Through your closeness to the land you touched the sacredness of man's relationship with God, for the land was the proof of a power in life greater than yourselves…
Some of the stories from your Dreamtime legends speak powerfully of the great mysteries of human life, its frailty, its need for help, its closeness to spiritual powers and the value of the human person. They are not unlike some of the great inspired lessons from the people among whom Jesus himself was born. It is wonderful to see how people, as they accept the Gospel of Jesus, find points of agreement between their own traditions and those of Jesus and his people…
Take heart from the fact that many of your languages are still spoken and that you still possess your ancient culture. You have kept your sense of brotherhood. If you stay closely united, you are like a tree standing in the middle of a bush-fire sweeping through the timber. The leaves are scorched and the tough bark is scarred and burned; but inside the tree the sap is still flowing, and under the ground the roots are still strong. Like that tree you have endured the flames, and you still have the power to be reborn. The time for this rebirth is now! …
The Gospel of our Lord Jesus Christ speaks all languages. It esteems and embraces all cultures. It supports them in everything human and, when necessary, it purifies them. Always and everywhere the Gospel uplifts and enriches cultures with the revealed message of a loving and merciful God».

Theology of history as human-divine kenotic relationship

In a section on the singularity of Jesus Christ in the light of the paschal event, Coda notes how the Nicene emphasis on Christ's *homoousias* with the Father resulted in putting in the shade his *homoousias* with man. Nonetheless, from the perspective of the incarnation, creation understood as a whole «in its diachronic development and in its synchronic convergence, is *Christiform* or, to use Teilhard's phrase, *Christofinalized*» (LN, p. 217). He asks how to interpret this correctly, and answers:

> «the event of Jesus Christ – both his forsakenness on the cross and his death reveal this *eis telos* (to the end) – it is an event of relation…*It is in the intertwining of this double relationality* [i.e., the free relation of love/devotion between the Father and the Son, both the eternal Son and in him the multitude of adopted sons, and consequently, in the relation between Christ and the brothers and sisters, in and through him, between them in the world] that creation finds the space of its meaning and its destiny» (LN, p. 217).
>
> Christ, then, is the personal and personalizing event of the universal *enosis* between human persons in Him and, through Him, in the Father. «As you, Father, are in in me and I in you, may they too be in us…I in them and you in me, so that they may become perfectly one» (*Jn* 17,21-23). Paschal soteriology unfolds the relational ontology of freedom as reciprocal *agape* in which God and his many sons, in the only-begotten Son, are called to become one in order for each one to be him- or herself» (LN, p. 217f.).

So we should see a theology of history primarily in terms of relation – between the Trinity and each human person, as a unique incarnate freedom, and also between the Trinity and the communion of persons in society. That communion must expand out to the relation to earlier communions of persons in society, and in open anticipation to those human inidividuals and societies to come. It's in this light that the contemporary work both of philosophy and theology of history is a continuous remembering of the human-divine kenotic relationship, along with of course the many retreats and withdrawals from it. This is where an understanding of what Coda speaks of as 'the ontology of evil' becomes relevant.

The Crucified/Forsaken One and the ontology of evil (LN, 218)

Since he explains this notion both of the refusal to love and how in Jesus forsaken, that very refusal can be transcended in an overcoming of unlove, I'll leave Coda's discussion to speak for itself:

«it is not by speculating "a priori" on the self-origination of the Absolute that the "a posteriori" meaning of the Cross of Christ can be understood in a Schellingian way; rather, it is by letting ourselves be grasped by the unheard of freedom of love expressed in the forsakenness of Christ that we are able to contemplate, in the *metanoia* of intellectual faith, the mystery hidden in God.

Christ, in the unity of his person as Son of God made man, experiences not only the suffering of the innocent, but the contradiction of the advent of the kingdom of God that he has announced and realized…. He experiences, in himself and through himself, the "death of God". *In himself*: because he is Son of God (God the Son) who dies tragically. *Through himself*: because the Father leaves him die like that. Now, if it is true that He is Son of God made man, that means Christ lives absolute meaninglessness: and he gives it meaning, because he lives it in faith as love. Revealing in Himself – through the resurrection, work of the Father in the power of the Spirit – that God makes the dead to love and calls into existence what is not (cf. *Rm* 4,17). This happens… in the originary and permanent act of creation through which the reality other than God comes into existence, for which there is the well-known formula *creation ex nihilo*.

But the fullness of truth – through which Paul can say that from the paschal event there flows the *kaine ktisis* (the new creation) – is to be found in the unheard of fact that God can recreate the freedom of love where it has been undermined by failure and sin, in and through the freedom of man, the being of the "first" creation: it had blocked off transcendence towards the fullness of the divine plan. Now, instead, He freely leads it towards its fulfilment.

But, let us consider for a moment how Forsakenness is the key to all of this. Certainly, on the one hand, everything depends on God's salvific act […].

However, this requires further clarification, and indeed starting from the centre of the paschal event of freedom. In the sense that this effectiveness is mediated only and always by human freedom: of Jesus Christ and, in reference to Him, of all. Only God can realize the new creation in and through Christ crucified: I could not become a new creature of myself, without the action of Christ in me. But God would not operate as God in me, uniting me to Christ, without my freedom. The Forsakenness, then, is the womb of the new creation […].

In Jesus crucified and forsaken, sin, death, the not being towards which freedom is destined in its aversion from God, are overcome insofar as assumed by the Son of God. But they are thus revealed eschatologically…in their reality: insofar as the extreme and definitive event of the love of Christ can be rejected. Which indicates the paradoxical nature of evil faced with its resolution by the grace of Jesus crucified and forsaken: it has a reality, and a tragic one, but it is eschatologically reduced to unreality by God, because it does not pass, through the

> Cross of Christ, into the full and definitive Reality of God, "all in all"»[17] (LN, pp. 219–221).

Coda doesn't explicitly deploy his key paradigm of human participation in trinitarian kenosis to interreligious and intercultural dialogue from the viewpoint of a theology of history faced with the question of power and revolution at the beginning of the third millennium. Still, we must take seriously Voegelin's expansion of Plato's dictum "society is man written large" with his own "History is Christ written large"[18]. And Coda's intrinsically relational understanding of history means that whenever we actualize our capacity for self-sacrificing love, we are overturning the depersonalizing forces of power and merely external revolution. It's interesting how frequently Voegelin returned to Augustine's saying, that "they begin to leave who begin to love", concluding his essay on "Eternal Being in Time" with the comment: «the Exodus in the sense of *incipit exire qui incipit amare* is the classical formulation of the substantive principle of a philosophy of history»[19]. So that, sometimes even for Voegelin, the focus for a philosophy of history is on love. Then every human society, in its difference – certainly requiring both individual and social *metanoia* in the specific participation in the experienced nothingness of the forsaken Jesus that Coda has been speaking of – belongs to the one human family, which in its oneness and difference is a created image of the interpersonal kenotic communion of the Trinity. And in that truly Divine-Human Comedy lies the *trasumanar* or transhumanizing of humanity in time into eternity that Dante gave us a language for.

We'll next refer to just one applications of this kenotic theology of history, to contemporary politics.

IV. Political fraternity and Trinitarian kenosis

In a collection entitled *The Forgotten Principle: Fraternity in Contemporary Political Reflection*, Coda contributed "Towards a Theological Foundation for a Political Category of Fraternity" [here TF]. It's preceded by Antonio Baggio's exploration of "The Idea of 'Fraternity' among Two Revolutions: Paris 1789–Haiti 1791"[20] which examines the vicissitudes of the "liberty, equality, fraternity" triad during the French Revolution, with a certain hollowness exposed by the refusal of

17) Coda in a footnote here remarks that «the definition of evil (hell) as "reality of unreality" is Chiara Lubich's. But Simone Weil too defines hell as "the nothingness that has the pretence and gives the illusion, of being"» (LN, p. 221n130).
18) E. Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*, in: *Published Essays 1966–1985*, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), pp. 52–94, at p. 78.
19) Id., *Eternal Being in Time*, in: *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*, ed. David Walsh (Columbia: University of Missouri Press, 2002), pp. 312–37, at p. 337.
20) A.M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789–Haiti 1791: Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*; and P. Coda, *Per una fondazione teologica della categoria politica della fraternità*, in: A.M. Baggio, ed., *Il principio dimenticato: La fraternità nella riflessione politologica contemporanea* (Rome: Città Nuova, 2007), pp. 25–56; pp. 101– 08.

Revolutionary France to concede that these values might be enjoyed by the African slave population of Haiti.

Coda indicates the clearly Christian origins of the political notion of fraternity, including the frequent use of *adelphos* (brother) for the disciples of Christ, with the substantive, *adelphotes* (brotherhood – cf. *IPt* 2,17; 5,9), «not referring to an ideal to achieve but to a reality acquired» (TF, p. 101). He notes how, in the Gospels, «the root of fraternity is […] indicated in […] the universal fatherhood of God […] since the love of God, [when] received […] becomes the most formidable agent of transformation in [humans'] existence and relationships with the other» (TF, p. 102).

In the essay preceding Coda's in *The Forgotten Principle*, "Fraternity: The Reason for its Eclipse", Rocco Pezzimenti, in his conclusion notes why, of the three principles proclaimed by the French revolution, fraternity has been the hardest to achieve actualization: «because it is the one that costs the most»[21].

So it's not surprising that Coda entitles a section of his essay, "The cross: foundation of fraternity" (TF, p. 103). He sees Jesus on the cross identifying both with the just brother Abel, but also with Cain, one who is "outside the plan of God", with the accursed of Deuteronomy 21,23: «cursed be the one who hangs from the wood» (TF, p. 103). Coda notes in Jesus' forsakenness the overcoming of every barrier, and finds this expressed in Ephesians, «which sees in Jesus the reconciler, even more, peace itself personified», since he has made Jews and Gentiles «both one, and has broken down the dividing wall of hostility, by abolishing in his flesh» the cause of enmity, «that he might create in himself one new man in place of the two» (*Eph* 2,14–15). As a result, no one can regard themselves as strangers or simply guests, but fellow-citizens (*sym-polites*) and of the household (*oikeíos*) of God (*Eph* 2,19) (TF, pp. 103–04). Coda considers this as leading to the rich interrelationship of universal humanity both with itself and with the Triune God:

> «now, in Christ, the relation of fraternity – of communion, that is, and of distinction – emerges as the grammar of human relationship in all its universal extension…Not for nothing does Jesus' last prayer to the Father in the Gospel of John contain the meaning and aim of his passion and death: "Father, that *all* may be *one*, even as your, Father are in me, and I in you" (*Jn* 17,21)» (TF, p. 104).

Then Coda examines three sociopolitical consequences of Christian fraternity:

> «Paul articulates the first, in his letter to the Galatians, where, on the basis of the event of Jesus, he declares: "there is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus" (*Gal* 3, 28)».

For Coda, Paul sees Christian fraternity as overcoming the three separations visible in his own time – religious, social, and anthropological. Paul isn't saying

21) R. Pezzimenti, *Fraternità: il perché di una eclissi*, in Baggio, *Il principio dimenticato*, pp. 57–77, at p. 75.

they are abolished, rather that what's negative in them, through fraternity, can be turned into human reciprocity (TF, p. 105).

The second consequence for Coda is that Jesus forsaken alone can articulate an authentic praxis of fraternity: sharing with whoever in whatever way is emarginated and excluded:

> «expressions like "blessed are the poor…" and "whatever you did to one of the least of these my brethren, you did it to me" are not generic expressions. Rather, they indicate that fraternity begins only *from below*, *from making oneself one* with the least, because that's where Christ placed himself» (TF, p. 105)[22].

A third consequence is that Jesus in his forsakenness

> «overcomes forever the category of the enemy in the political definition of interhuman relationships…Jesus – there is no reason to undervalue this – speaks positively of *agape* towards enemies: which means that the love he preaches is not a mere sentiment…but a determination of freedom which decides to wish well to the other, even to the enemy».

An instance of this third application is of course the notion of just war in its Christian version, first emerging in St Augustine, who asked how should the enemy be treated, and replied that since each enemy was still a brother in Christ, they could not be hated. In a later secularized version, in terms of respect for each enemy combatant, this was adopted for international law by jurists like Grotius[23].

Coda concludes by noting that Christ's salvation isn't only for individuals but also for societies. Each individual is open to dialogue with the other, in quest of truth and justice as an expression of the fraternity grounded in Christ's *agápe*: «this makes clear to the believer's conscience the radical lie/injustice […] of every attempt at integrism or millenarianism». The social no less than the individual consequence of Christian fraternity for Coda derives from

> «the event of Christ crucified and risen. So it's only by the extreme openness required by allowing the other to live in me and the extreme outgoingness required for me to live in the other that can be realized Jesus promise that "where two or three are gathered in my name, the-

22) I'm reminded here of Annette Flynn's illuminating discussion, where she writes of one of Jorge Borges' last poems, "Cristo en la cruz", he sees Christ hanging in the place of the good thief: «With "Cristo en la cruz" there seems to occur a slippage from saviour (*Cristo en el medio*) to saved (*el tercero*, the good thief)». (*The Quest for God in the Work of Borges*. Continuum: London, 2009, p. 170). Borges somehow experienced in Jesus' forsakenness his identification with all who were excluded, including those like Borges himself, who desired, but seemed to lack, faith.

23) Cf. J.T. Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

> re I am in the midst of them" (*Mt* 18,20). […] Through this, the quality of the relationship of fraternity lived in Christ can have a real analogy that is no less than what the Son lives with the Father in the Spirit, and reciprocally» (TF, p. 108).

V. Conclusion

But to return to Wayne's question "can one still speak in any legitimate way of a divine providence in history?", it seems to me that an approach towards history that is genuinely kenotic (recalling Voegelin's calling Herodotus and Thucydides the "tragic historians") must be able to bear the weight of the most horrendous ruptures that have defaced the previous century and continue to debase the first decade of the present one. Manfred Henningsen rightly warns us off focusing exclusively on the Holocaust or those genocides closer to the "West", while ignoring equally horrendous slaughters in Asia and Africa, and suggests using Rudolf Rummel's universal term of "democide"[24].

But since it's the Holocaust I have the most literature on, Hans Jonas' concluding remarks to his "The Concept of God after Auschwitz" come to mind. Jonas contrasts himself to Job, who

> «invokes the fullness of the divine creative power, while mine is the renunciation of that power. And still – strange to say – both are praise: since renunciation is what makes it possible for us to be. This too, it seems to me, is a reply to Job: to know that in him, God himself suffers»[25].

In an essay in a collection entitled *Religions and the Crucified: God's Compassion and Human Suffering in the Monotheistic Religions*, Coda focuses on suffering as the primary locus for human-divine encounter. Like Jonas, he draws on the book of Job as a key reflection, aimed by its author at every human being

24) Cf. M. Henningsen, *Die Regime des Terrors*, «Merkur», 575, February 1997, pp. 105–116. For Henningsen, only individuals with backbone and civil courage, prepared from time to time to carry out actions of civil disobedience and resistance will be required to ground the democracy that for Rummel is the only antidote to democidal terror. It seems to me that those who are not Christians as well as those who are should be able to find in the self-sacrifice required by kenotic existence an ally in this tough democracy Henningsen proposes. George Weigel's *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (New York: Oxford University Press, 1992); Barbara von der Heydt's *Candles Behind the Wall: Heroes of the Peaceful Revolution that Shattered Communism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993); Etty Hillesum's *Etty: The Letters and Diaries of Etty Hillesum*, ed. Klaas A.D. Smelik, tr. Arnold J. Pomerans (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), are only a few of the many accounts of the relationship between belief and resistance, where the believers' priority is to serve others and God rather than themselves, accepting if necessary the loss of their own lives.

25) H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz: Une voix juive* (Paris: Payot & Rivages, 1994), pp. 39–40.

who has known suffering. He mentions Islamic and Buddhist traditions which also respond to suffering, including Masao Abe of Kyoto (with his writing on the relationship between the "Kenotic God and Dynamic Sunyata"). Coda quotes Simone Weil's remark from *Gravity and Grace*: «the greatness of Christianity comes from the fact that it doesn't seek a supernatural remedy for suffering, but rather a supernatural use for suffering»[26].

To return to Wayne's question, it would seem that the only adequate answer to the question of divine providence in the history of, at its worst the sequence of democides Henningsen lists in his "Die Regime des Terrors" article, has to be the same as that of Jonas – that in our suffering, in the suffering of hundreds of millions of innocent victims of 20th century political murder already spilling over into the 21st, God himself suffers too. Solzhenitsyn, who has borne the weight of 20th century power and revolution on his back, placed just before the key section of the entire *Gulag Archipelago* entitled "The Soul and Barbed Wire", a spiritually strategic passage from St. Paul: «behold, I show you a mystery; we shall not all die, but we shall all be changed» (*1Cor* 15,51). The forsaken Jesus may just be a glimmer in the direction of a light beyond that pitch darkness of historical evil.

I'll conclude with a fragment of a meditation by Chiara Lubich, on this experience of divine forsakenness as the point of contact with the forsakenness of human history:

> «Jesus is Jesus forsaken […] he redeems when he pours out the divine upon humanity through the wound of his forsakenness, which is the *pupil* of God's eye upon the world: an infinite void through which God looks upon us: the window of God opened upon the world, and the window of humanity through which we see God»[27].

BRENDAN PURCELL
Adjunct Professor in Philosophy, Notre Dame University (Sydney Campus), Australia
brendanpur@hotmail.com

26) P. Coda, *Linee per una prospettiva sistematica*, in *Il Crocifisso e le religioni: Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, eds. Piero Coda & Mariano Crociata (Rome: Città Nuova, 2002), pp. 347–59, at p. 356.
27) C. Lubich, *The Cry* (London: New City, 2001), p. 136.



FORUM

At Sophia on the 16th and 17th February 2012, the Department of Political Studies held an international seminar entitled Fraternity and Participation in the Transformation of Democracies: Political, Legal and Social Prospects*. Here is the text of two of the addresses.*

"Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali". Un'introduzione

di DANIELA ROPELATO

L'idea di fraternità è sempre stata presente nella storia delle civiltà svolgendo un ruolo centrale; in particolare in Occidente, è penetrata nel tessuto sociale e culturale attraverso le religioni ebraica e cristiana. In questo contesto, ha trovato sviluppo negli ultimi anni un elemento nuovo, il fatto che l'interesse per il principio di fraternità stia andando oltre il contesto religioso, familiare e amicale, per investire lo spazio pubblico anche sotto il profilo culturale, economico e politico.

Guardando alla spazio politico, va notato che il dibattito sulla fraternità, alimentato dapprima in circuiti esterni alle università, oggi ha cominciato ad imporsi anche a livello accademico, inaugurando una stagione di studi ai quali lo IUS si è aperto fin dall'inizio.

È questo il retroterra su cui si situa il Seminario internazionale promosso dal Dipartimento di Studi politici di Sophia lo scorso 16 e 17 febbraio 2012, dal titolo "Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali". La nuova iniziativa, condotta in collaborazione con la Rete Universitaria per lo Studio della Fraternità (RUEF - www.ruef.cl), ha radunato professori, ricercatori e dottorandi di varie nazionalità: Spagna, Italia, Bielorussia, Brasile, Argentina e Repubblica Democratica del Congo, accanto a studenti di diverse culture, iscritti all'indirizzo politologico della Laurea magistrale dello IUS.

Nel contesto di un più ampio progetto di ricerca, considerando le attività accademiche già svolte e quelle in corso, il lavoro del Dipartimento procede lungo un doppio binario: quello dell'esplorazione dell'incidenza dell'idea di fraternità, e quello della sedimentazione progressiva dei primi risultati, raccolti e sottoposti a dibattito prima di essere resi disponibili alla comunità scientifica.

Nelle due giornate di lavoro, il programma del Seminario 2012 ha attraversato il settore della filosofia (con Antonio Maria Baggio, Pasquale Ferrara, Marco Martino, IUS), della scienza politica (con Antonio Marquez Prieto, Rocío Caro Gándara, Maria Salas, Università di Malaga, Spagna; Daniela Ropelato, IUS; Paolo Giusta, Corte dei Conti, Lussemburgo), del diritto (con Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira, Università di Santa Catarina, Brasile; Fabio Rossi, Roma), e della storia (con María Belén Fernandez, Università di La Plata, Argentina; Alberto Maria Baggio e Brigitte Kabu, Roma). In questa cornice, proficui momenti di dibattito interdisciplinare hanno messo a fuoco la fase di transizione di cui risente il modello democratico e, in particolare, il tema della partecipazione, analizzato a partire da una più approfondita definizione del legame sociale come legame di fraternità.

I due saggi che seguono, di Fabio Rossi e Alberto Maria Baggio, sono le elaborazioni degli interventi di due autori presentati in questa occasione, che hanno introdotto interessanti prospettive di ricerca.

Il Seminario non ha rappresentato, dunque, un'iniziativa episodica, ma un ulteriore momento del percorso accademico che trova casa presso

il Dipartimento di Studi politici dello IUS, dando avvio alla preparazione del prossimo Convegno internazionale già programmato per il marzo 2013, intorno alle principali declinazioni politiche e giuridiche del principio di fraternità.

DANIELA ROPELATO
Professore stabile di Scienza politica presso l'Istituto Universitario Sophia
daniela.ropelato@iu-sophia.org

DEMOCRAZIA, GIUSTIZIA E PARTECIPAZIONE: LA *TRANSITIONAL JUSTICE* E IL CONTRIBUTO DELLA FRATERNITÀ



The evolution and the transformation of the reality of democracy, especially in relation to participation in it, opens up new possibilities for reflection upon sectors that, until now, have been seen as exclusively within the competence of "experts". Among these the Italian justice system appears to be evolving towards a new institutional arrangement that includes several different elements and characteristics. Internationally, as seen for example in the various Truth and Reconciliation Commissions and in developments such as the Chicago Principles, it appears that the justice system can give scope to participation and democracy, a transformation to which the principle of fraternity can offer a fundamental contribution.

di
FABIO ROSSI

Il concetto di democrazia sta conoscendo in questo ultimo periodo storico una fase di trasformazione ed evoluzione, sviluppando importanti interrogativi sul ruolo che il cittadino, in quanto membro di una comunità, è chiamato ad assumere in questo percorso di cambiamento.

Il recente crollo di regimi totalitari – spesso amplificato da un'informazione nata spontaneamente e autonomamente proprio grazie all'impegno e all'iniziativa di soggetti consapevoli del proprio ruolo di protagonisti – propone una duplice, nuova prospettiva di riflessione e discussione: come cambia la democrazia, con quali modalità e contenuti, e quale sia l'apporto degli stessi membri di una collettività a questa azione di cambiamento.

Sembra insomma delinearsi un diverso modo di concepire la relazione tra democrazia e partecipazione.

È ben chiaro che il ruolo e la partecipazione dei cittadini è certamente più evidente in quelli che possono essere considerati gli ambiti tradizionali dell'agire politico del singolo membro di una comunità: esercizio del diritto di voto, facoltà di iniziativa legislativa popolare, corretta ed efficace utilizzazione dell'istituto del referendum rimangono evidentemente luoghi consolidati nei quali si sviluppa e si concretizza l'azione del cittadino; ma è solo questa la partecipazione del cittadino?

O, ancora meglio, è ravvisabile una separazione tra lo *status* di cittadino e la manifestazione partecipativa di quest'ultimo alla vita politica della comunità di cui è membro?

Quello che appare come sempre più evidente, e le cronache interne ed internazionali lo confermano, è che l'attuale idea di democrazia non si esaurisce più nel rapporto di rappresentatività che ha contraddistinto in passato il legame tra cittadini elettori e cittadini eletti; piuttosto si arricchisce, invece, di una più accentuata connotazione partecipativa, effetto forse di una sfiducia neanche troppo taciuta nei confronti della tradizionale classe politica ed istituzionale, ma anche frutto di una crescente consapevolezza e volontà di partecipare in maniera più diretta e significante alla gestione della cosa pubblica.

Sembra in parte saltato quel diaframma rappresentato proprio dalla dialettica elettori-eletti, o perlomeno appare oggi più significativo lo sforzo nel riformulare il concetto stesso di democrazia proprio attraverso la lente della partecipazione, collettiva e individuale, dei cittadini alla storia e allo sviluppo della propria comunità.

Il rischio di produrre affermazioni demagogiche è fin troppo evidente; ma è pur vero, forse, che l'argomento in passato usato, relativo alla delega consapevole operata dai cittadini nei confronti dei tanti soggetti operanti nelle istituzioni in ragione di una loro competenza, sembra oggi non reggere più, mentre sempre più pressante si fa il carattere partecipativo della democrazia così come intesa nel XXI secolo.

La crisi, economica e sociale, di democrazie consolidate, ma anche il difficile e complesso percorso di democratizzazione in Paesi fino a pochi anni fa contraddistinti da regimi totalitari, hanno spesso in comune un aspetto: il difficile equilibrio tra componente tecnica specifica e partecipazione collettiva.

Le turbolenze, gravissime e drammatiche, che in campo economico l'UE sta sperimentando, e la voce sempre più forte della collettività dei cittadini, in evidente rottura con l'*establishment* politico e finanziario che gestisce decisioni e futuro di un numero sempre più ampio e connesso di persone, propongono un'idea di

partecipazione che non sia solo una eventualità, una possibilità, piuttosto un tratto distintivo, un cromosoma del DNA proprio dell'essere cittadino, sia nella sua dimensione individuale che nella sua declinazione collettiva.

Ora, l'interrogativo conseguente è se sia davvero possibile esplicare questa dimensione partecipativa del cittadino in tutti gli svariati ambiti della vita di una comunità politica e civile strutturata: anche in questo caso il rischio di soluzioni demagogiche è dietro l'angolo, ma è pur vero che in diversi luoghi e storie del mondo appaiono, come fossero semi che attendono di germogliare, ipotesi concrete di partecipazione anche in ambiti fino a ieri considerati di gestione esclusiva delle istituzioni, stanti le specifiche competenze richieste.

Ci si sta riferendo al problematico campo della giustizia, ancor di più all'amministrazione della giustizia; un settore che propone alcune soluzioni teoriche, ma anche applicative, che fanno pensare ad un possibile avvicinamento tra due concetti fino ad oggi molto distanti, appunto giustizia e partecipazione.

Punto di partenza, per quanto provocatorio, è dunque questo interrogativo: è concretamente possibile un'idea di giustizia partecipata?

1. Quale giustizia?

Significative indicazioni per tentare una risposta a questo complesso quesito arrivano in verità proprio dal panorama internazionale, un ulteriore segno di quanto la dialettica tra partecipazione e democrazia, nel caso specifico nel settore della giustizia, abbia assunto valenze globali.

Il secolo appena trascorso d'altro canto si è distinto, storicamente, come il teatro di crimini di eccezionale gravità, che hanno quasi inevitabilmente suscitato domande grevi e urgenti su come concretamente costruire giustizia, su cosa si intenda per giustizia, e su come questo approfondimento si debba inserire poi nel vissuto storico, sociale e umano di un Paese piuttosto che di un'area geografica.

Genocidi, guerre civili, inaccettabili violazioni dei principali diritti umani, tragiche cadute di consolidati regimi dittatoriali sono eventi purtroppo da sempre presenti nella storia, pagine amare che non coinvolgono solo la sensibilità e l'empatia per il dolore e le ferite sopportate dai popoli e dalle comunità colpite da questi accadimenti, ma anche la riflessione sulle strade da percorrere per la costruzione di un futuro che riesca a bilanciare tante e diverse esigenze.

Recenti acquisizioni a livello internazionale, indirizzate soprattutto al problema della tutela in campo internazionale dei diritti dell'uomo, sembrano delineare un nuovo modo non solo di concepire la giustizia stessa, ma anche un diverso approccio in termini di realizzazione e contributo al processo stesso che ha come fine ultimo la giustizia.

L'acquisizione sicuramente più rimarchevole è quella relativa al concetto di giustizia transizionale (*Transitional Justice*), termine che fonde insieme due parole – giustizia e transizione – dalle fortissime implicazioni.

Intesa come una formulazione della giustizia che consenta, ove applicata, di veicolare nella storia di un paese, oltre ad un desiderio di giustizia, il passaggio da un regime anti-democratico ad uno democratico, la giustizia transizionale non è espressione recentissima, almeno nella sua primissima applicazione: il complesso

rapporto tra la fine di un regime contraddistinto da violenza, le esigenze legittime di giustizia di chi ha subito tali violenze e l'altrettanto legittimo desiderio di voltare pagina, è tratto distintivo di diverse epoche storiche, a conferma di quanto questo delicato, quasi ineffabile, equilibrio tra fissazione delle responsabilità passate e impegno di costruzione futura sia un punto di svolta decisivo nei grandi processi di democratizzazione che la storia ha da sempre raccontato.

Usando una terminologia più contemporanea, il grande dilemma tra una soluzione quale "colpo di spugna" che rimuova, quasi dimenticando, il passato in nome di un impegno tutto improntato al futuro, e una giustizia invece che colpisca in maniera dura, inesorabile, i responsabili di questi crimini, finendo però per mantenere una memoria fin troppo presente e influenzante gli eventi futuri, è in realtà componente che periodicamente si ripropone.

Nel doversi confrontare con eventi di così grave connotazione (genocidi, dittature, guerre civili, violenze a carattere etnico e/o religioso, ecc.) le soluzioni sono risultate ondivaghe, oscillando tra il desiderio di oblio e allontanamento del tragico passato, e la stabilizzazione, a volte la radicalizzazione, della memoria attraverso la via giudiziaria e l'applicazione di sanzioni punitive.

Rileggendo la storia antica, è possibile riscontrare alcuni episodi significativi: nel 403 a.C., per esempio, Trasibulo, cacciando i Trenta Tiranni e ponendo fine alla guerra civile che aveva dilaniato la città di Atene, optò per una soluzione certamente inedita per quei tempi, decretando che nessun cittadino ateniese avesse il diritto di ricordare i mali contro un altro cittadino ad esclusione dei famigerati tiranni. Si trattava cioè di una soluzione di riappacificazione civile attraverso un esplicito divieto di ricordare[1].

Quella operata ad Atene è solo apparentemente una scelta di oblio e cancellazione; piuttosto esprime la volontà di gettare da subito le basi per il futuro, partendo proprio da una riconciliazione umana, sociale e politica che scacci qualsiasi tentazione di vendetta, o rancore, rivestita di legalità.

In altri frangenti, invece, la soluzione adottata è stata diversa: dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale e di fronte alle ceneri di un'Europa dilaniata dall'orrore nazista, i processi di Norimberga e Tokyo rappresentano infatti l'inizio nella storia dell'utilizzazione dei tribunali internazionali, chiamati a giudicare i responsabili di detti crimini in qualità di organi dello Stato, sancendo in questo senso la primarietà del diritto rispetto a qualsiasi potere politico[2].

Si può parlare, nel caso di Norimberga, dell'esempio forse più paradigmatico di giustizia transizionale almeno nell'epoca più recente: un "fare i conti con il passato" declinato tramite il ricorso alla via giudiziaria, per sancire quello che rimane il più grande crimine compiuto da un regime nei confronti di un popolo[3]. Proprio la sua eccezionalità impedisce però di fare di Norimberga un modello completamente replicabile: non va infatti sottovalutato che la soluzione giudiziaria venne imposta dall'esterno nei confronti della Germania e che questa stessa, nel suo

1) M. Bettini, *Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio,* in *Storia, verità, giustizia*, a cura di Marcello Flores, Bruno Mondadori, Milano 2011, pp. 20-44.
2) P.P. Portinaro, *I conti con il passato,* Feltrinelli, Milano 2011.
3) J. Elster, *Chiudere i conti. La giustizia nelle transizioni politiche,* Il Mulino, Bologna 2008.

processo di transizione, poteva contare su alcune preesistenti condizioni favorevoli ad un ritorno ad un regime democratico.

Al di là di questi esempi, a ben guardare, tutta la storia sembra dipanarsi intorno a questo dilemma amletico: dimenticare, tracciare una linea che sancisca una frattura con un passato oscuro e tragico, con l'evidente rischio di sottovalutare gli insegnamenti che tali eventi possono fornire per il futuro, o piuttosto colpire con tutti gli strumenti giuridici in possesso per punire, fissando una verità dai caratteri sanzionatori, ma con l'altrettanto evidente rischio di coltivare, sotto le ceneri, perniciose derive di rivalsa e vendetta.

L'alternativa è evidentemente semplificata, ma tocca il nocciolo della questione: che rapporto c'è tra giustizia, memoria e verità? Come collocare la giustizia nel flusso del tempo, orientata più verso il passato o proiettata invece verso il futuro?

Tali interrogativi coinvolgono certamente l'ambito più specifico del diritto e dell'amministrazione della giustizia, ma chiamano in causa molteplici implicazioni a carattere sociologico, psicologico, ma anche culturale e politico; altrettanto chiaro è che oggi, ancora oggi, non sia possibile proporre una risposta univoca ed esaustiva.

Osservando però la storia più recente e le soluzioni di volta in volta adottate, è possibile ravvisare una nuova, più aggiornata configurazione di *Transitional justice*: un approccio che tenta di riscrivere i tratti stessi della giustizia, secondo una prospettiva che coniughi diverse esigenze, tra cui anche quelle di realtà nazionali e sovranazionali che inevitabilmente, dopo una dolorosa frattura, come per esempio un genocidio o una guerra fratricida, debbano confrontarsi con un nuovo e diverso futuro, politico e sociale.

2. Storie di giustizia partecipata: la *Transitional Justice*, le Commissioni verità e riconciliazione e i Chicago Principles

Utile, in tale direzione, partire con una definizione: «*Transitional justice refers to a field of activity and inquiry focused on how societies address legacies of past human right abuses, mass atrocity, or other forms of severe social trauma, including genocide or civil war, in order to build a more democratic, just, or peaceful future*»[4].

E ancora:

> «*a combination of complementary judicial and nonjudicial strategies, such as prosecuting perpetrators: establishing truth commission and other forms of investigation about the pat; forging efforts toward reconciliation in fractured societies; developing reparations packages for those most affected by violence or abuse; memorializing and remem-*

4) *Transitional Justice*, in *The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity,* Macmillan Reference USA, vol. 3, 2004, pp. 1045-1047.

bering victims; and reforming a wide spectrum of abusive institutions (such as security services, police, or military) in an attempt to prevent future violations»[5].

Bastano questi passaggi per intuire come, oggi, la nozione di giustizia transizionale presenti al suo interno profili che vanno bel al di là del quadro eminentemente giuridico e giudiziario, ma proiettino questa stessa nozione, e con essa il senso più ampio del termine giustizia, verso orizzonti inediti.

Accanto infatti a elementi consolidati, rappresentati da parole ed espressioni come *prosecuting perpetrators* o *security services*, fanno la loro comparsa strumenti nuovi come le *truth commission*, azioni significative come *memorializing and remembering victims*, ma soprattutto una giustizia che preveda strategie *non-judicial*, e improntata alla *reconciliation*.

Traspare dal testo integrale dell'*Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, da cui sono stati tratti i due brani sopra riportati, un aspetto fondamentale, ossia la volontà di fare della giustizia un obiettivo, soprattutto di fissazione della verità e di fondamento per la riconciliazione e la ricostruzione di una società ferita e divisa.

Il testo peraltro esprime, con molta onestà, il contributo della storia recente in seno a questa riflessione di carattere scientifico ed intellettuale: Cile, Guatemala, Sudafrica, Sierra Leone, senza dimenticare Timor Est o l'Argentina, sono le tappe storiche e geografiche di una vicenda, quella appunto della giustizia transizionale, ancora non conclusa, sicuramente in movimento.

A conferma di tale costante evoluzione, è del 2007 un'altra significativa esperienza: la pubblicazione dei *Chicago Principles on Post-Conflict Justice*[6].

I CP sono il risultato di un lavoro multidisciplinare iniziato nel 1997 e coordinato dal prof. Cherif Bassiouni (docente al Chicago University College nonché presidente dell'Istituto Superiore Internazionale di Scienze Criminali), che ha visto il coinvolgimento di diversi istituti di legge e di ricerca nel campo della tutela internazionale dei diritti umani, oltre che l'impegno di studiosi ed esperti provenienti da diverse aree e competenze, con il comune obiettivo di ricercare e delineare un sistema che sia in grado di conseguire legittime esigenze di giustizia, ma anche fornire la base e i fondamenti per la costruzione di un futuro di pace.

Nei CP si leggono spesso, accanto a parole come responsabilità, imputabilità, legge, diritti, anche termini come verità, pace, riconciliazione, a conferma di quanto il concetto stesso di giustizia stia mutando e si stia ampliando.

I CP sono strutturati in due parti: nella prima vengono indicati e suggeriti alcuni possibili percorsi e pratiche volte a indirizzare la giustizia sul terreno proprio del passaggio (*transitional*) da un assetto contrario ai diritti umani ad uno invece di carattere democratico.

5) *Ibid.*

6) Il testo integrale dei *Chicago Principles on Post- Conflict Justice*, che più semplicemente indicheremo nelle successive pagine con la sigla CP, è consultabile sui principali motori di ricerca nella sua versione originale in inglese.

La seconda parte invece – quella più incisiva e pregnante – è suddivisa in sette principi fondamentali, nei quali, al di là della ricchezza ed importanza di ognuno di questi principi, sono ravvisabili tre aspetti, tre linee guida:

1 - un ritrovato ed accentuato riconoscimento del ruolo chiave delle vittime (e/o dei parenti delle stesse), chiamate ad essere protagoniste del loro legittimo e sacrosanto desiderio di vedere accertata e raccontata la verità (primo indizio di una diversa prospettiva dell'idea di giustizia);

2 - una più ampia concezione dell'*iter* stesso di giustizia, che non si esaurisca solo nel processo di accertamento della responsabilità penale, ma si allarghi appunto alla ricostruzione globale della verità, come anche all'impegno prospettico di ricostruzione di un diverso futuro;

3 - il riconosciuto e consolidato ruolo di tutte quelle componenti – culturali ma anche religiose – fondamentali nei processi di riconciliazione e ricostruzione di una comunità.

Rimarchevole è inoltre il riferimento, più volte esplicitato, della dimensione pubblica di queste pratiche, del coinvolgimento della funzione educatrice e conservatrice della memoria, componenti considerate essenziali nell'opera di ricostruzione sociale e umana.

Le risultanze organicamente strutturate nei CP confermano una volta di più quelle pagine che la storia ha di fatto già presentato, esperienze nelle quali il ristabilimento della verità e la sua resa pubblica al mondo hanno di fatto già rappresentato in sé un obiettivo concreto di giustizia; ricostruire, raccontare la verità ha infatti significato non solo dare dignità a chi non aveva voce, ma anche dare una valutazione definitiva e chiara sul precedente *status* di una nazione (regime o dittatura che fosse), illuminando storicamente e criticamente il periodo nel quale sono stati commessi i crimini suddetti.

Un esempio, spesso citato, è stato quello di Bokassa: dittatore dal 1966 al 1976, destituito nel 1979 e condannato a morte e poi amnistiato nel 1993, quello di Bokassa può essere considerato come un caso – insieme ad altri – nel quale il nodo cruciale non è stato tanto quello di veder concretamente messa in atto la condanna a morte, quanto di veder ristabilita la verità: esigenza considerata fondamentale – certo più della morte del dittatore – per il nuovo inizio dell'attuale Repubblica Centrafricana.

Quanto la verità sia oggi considerata non solo profilo ineliminabile di giustizia, ma anche obiettivo verso cui altre componenti sono chiamate a rivolgersi attivamente, è testimoniato dalle tante commissioni verità e riconciliazione istituite, come dalle tante e differenti narrazioni di transizione spontaneamente sviluppatesi. È questo un fenomeno rilevante, che dice ancora di più quanto giustizia, verità e riconciliazione siano oggi assolutamente connesse, non solo nelle intenzioni delle istituzioni chiamate a concretizzare istanze di giustizia e di transizione, ma anche nella percezione delle comunità stesse, ferite da un passato con cui inevitabilmente relazionarsi, ma altrettanto consapevoli di voler essere protagoniste di una rinascita fondata sulla verità e su un nuovo, o ritrovato, legame tra membri di una medesima comunità, una volta divisi ed oggi uniti in un comune impegno di pace.

In sintonia con tale desiderio, le relazioni ufficiali delle principali esperienze di istituzione e attività delle commissioni verità e riconciliazione insistono molto chiaramente su questi aspetti: se nel caso del Cile, per esempio, si afferma espressa-

mente che la rivelazione e la conoscenza delle sofferenze sono ritenute strumento fondamentale nella riunificazione del paese, nella introduzione del resoconto di El Salvador si insiste sulle conseguenze "creative" della verità, su una pace che debba necessariamente costruirsi sulla trasparenza della conoscenza, senza dimenticare quanto afferma il rapporto non ufficiale dell'Uruguay, che con forza rivendica come la scrittura sia di per sé vittoria contro la repressione[7].

C'è insomma un filo rosso che unisce queste narrazioni, ed è la percezione di quanto la verità rivelata consenta di spostare l'attenzione dal passato tragico ad un futuro ricco di speranza; ed è proprio su questa dinamicità che opera questa "nuova" giustizia transizionale.

La storia del Sudafrica, che rimane – forse anche per ragioni di maggior esposizione mediatica – l'esempio di massima espressione di ricorso allo strumento delle commissioni verità e riconciliazione, parla chiaro: 22.500 vittime di violazioni presentatesi spontaneamente, e ben 7.000 domande di amnistia, testimoniano quanto il raggiungimento della giustizia non sia solo un impegno di carattere tecnico, giuridico e processuale, ma debba necessariamente approfondire tanti profili, per la composizione di un quadro alla cui realizzazione la comunità intera espressamente dichiara di voler partecipare, non per una sete di giustizia sommaria e massimalista, ma per il desiderio profondo di ricostruire insieme ciò che prima era lacerato e diviso.

3. Fare giustizia insieme: riconciliazione e fraternità

Viene da chiedersi, a questo punto, se non sia possibile operare un ulteriore salto, identificato nella ricerca e individuazione di un elemento chiave che possa in qualche modo facilitare, per non dire connotare, una giustizia che sappia acquisire in maniera stabile il crisma non solo di strumento di soluzione di conflitti e individuazione di responsabilità, ma anche di propulsione per una comunità che riesca ad uscire da un evento negativo, rafforzata nel suo proposito di sviluppo e di solidità interna.

La fraternità, in questo senso, così come si va delineando nei recenti studi che ne stanno esplorando e definendo la portata, soprattutto sul versante politico-partecipativo e su quello giuridico[8], appare come principio regolativo in linea con i recenti sviluppi della giustizia transizionale, e anzi capace di imprimere a questa evoluzione una connotazione ancora più marcata.

Attraverso la lente della fraternità, appare ancora più denso di significato un concetto di giustizia che, affrancandosi dalla sua connotazione squisitamente tecno-giuridica, che rimane comunque una componente essenziale, sviluppi invece una dimensione più ampia, sia in termini di contenuti sia in termini di agenti per la sua realizzazione.

7) R. Teitel, *Giustizia di transizione come narrativa liberale*, in *Storia, verità, giustizia* a cura di Marcello Flores, Bruno Mondadori, Milano 2011, pp. 262-278.

8) Rimando, per una precisazione del concetto di fraternità politica e giuridica, alle seguenti pubblicazioni: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, a cura di A.M. Baggio, Città Nuova, Roma 2007; *La fraternità come principio del diritto pubblico*, a cura di A. Mattioni – A. Marzanati, Città Nuova, Roma 2007.

Se infatti nel concetto stesso di giustizia iniziano a confluire esigenze nuove, o perlomeno per troppo tempo messe ai margini, come la necessità di – attraverso una ricostituzione della verità quale realizzazione di un legittimo diritto delle vittime – porre i termini di una riconciliazione, ciò significa abbandonare in parte una rigida contrapposizione tra categorie (vittime–persecutori, accusa-difesa), con la evidente conseguenza di chiamare in causa una responsabilità ben più ampia e condivisa, quale quella dell'intera comunità.

D'altro canto, utilizzando questa prospettiva, un articolo quale quello contenuto, per esempio, nella Costituzione Italiana in merito alla funzione stessa della pena detentiva (art. 27), prospetta una declinazione tutt'altro che teorica, nella quale ri-abilitazione del condannato diventa ri-conciliazione dello stesso con la comunità e viceversa.

È evidente come un principio quale la fraternità conservi in sé una forza propulsiva che consenta di operare questo scatto qualitativamente superiore, proprio perché permette di leggere la giustizia non solo come un luogo di rivendicazione, delimitato ai singoli diretti interessati, ma quale opportunità unica per ri-costituire un vincolo offeso e interrotto da una violazione giuridica, compiuta non da agenti astratti ma da soggetti reali, esistenti, nei confronti di altri, appartenenti per loro condizione alla stessa comunità civile ma, cosa ancora più importante, membri della stessa – più ampia – comunità umana.

Va peraltro rimarcato che l'orizzonte della fraternità consente di indicare una linea di giustizia che caratterizzi la soluzione dei grandi crimini di diritto internazionale, ma anche di quelle patologie più di carattere interno: con le dovute proporzioni, infatti, esistono dei punti di evidente similitudine tra crimini come una guerra fratricida ed un reato delittuoso perpetrato nella quotidianità, e tale punto di contatto è dato proprio dalla necessità di fornire una risposta adeguata alla domanda: "che fare *dopo*?".

Qualsiasi reato o delitto produce infatti una frattura all'interno di una comunità, la quale è chiamata in prima persona non solo a fare giustizia ma anche a fare riconciliazione; a riannodare, cioè, quei fili bruscamente interrotti, migliorando quindi attraverso un evento negativo un vincolo sociale reciproco più consapevole e più maturo.

Come dire, se fin troppo spesso si grida ad una esemplarità della giustizia, è forse il caso di riscoprire la valenza educativa e formativa di questa stessa, chiamata certamente a fornire una risposta adeguata alla violazione, ma deputata anche a porre il primo, concreto, mattone per la ricostituzione di quel legame profondo e proficuo che caratterizza i membri di una comunità.

Sembra essere questo il terreno ottimale per la fraternità, per un principio che permetta non solo una diversa decodificazione del presente ma anche un'altra maniera di prospettare il futuro: un panorama nel quale convogliare l'impegno e la responsabilità di ognuno, proprio perché rispondenti ad un principio superiore e più qualificante, tale da far superare anche quelle rovinose cadute che violazioni, quali quelle sopra presentate, rappresentano nella vita di un Paese o di qualsiasi gruppo sociale.

FABIO ROSSI
Dott. in Giurisprudenza
rossifabio1969@gmail.com



LA VISIONE POLITICA DI JIMMY CARTER: TRA FRATERNITÀ E DIRITTI UMANI

di
ALBERTO MARIA BAGGIO

The presidency of Jimmy Carter (1976-1980) marked a turning point in US policy. Domestically, it was characterized by economic crisis, huge popular distrust in politics, the growth of neoconservatism and increasing bitterness between Democrats and Republicans. Internationally, Carter attempted to recover the path of "enlightened internationalism", taking up the doctrines of his illustrious Democratic predecessors such as Wilson and Roosevelt and proposing a new model for foreign policy based on Human Rights and opposition to dictatorships. In the political model inspired by US constitutional ideals, which Carter drew from, can be found signs of the Principle of Fraternity which, in itself, leads to a specific kind of politics. This article seeks to analyse Jimmy Carter's personality as a man and as a politician, emphasizing his values and trying to outline his mistakes. In particular it looks at the implications of his Human Rights policy in the concrete case of the period of Argentine dictatorship, highlighting the virtues and the limitations of this experience.

Sophia IV (2012-2) 284-304

Uno degli aspetti più rilevanti nell'attuale dibattito sul ruolo della fraternità in politica riguarda l'individuazione dei modi con i quali essa può venire effettivamente realizzata, da parte dei diversi attori, sia in ambito sociale che istituzionale. Questo vale anche per quegli attori che ricoprono ruoli di vertice decisionale. Anche se è ancora in corso di elaborazione la ricerca tendente ad individuare gli strumenti teorico-pratici per poter sviluppare il tema della fraternità nelle scienze empiriche, è però possibile cercare di analizzare le politiche che si sono consapevolmente ispirate ad una visione di fraternità, almeno nelle intenzioni soggettive dei loro protagonisti, e cercare di valutarne l'effettivo impatto sulla realtà.

In questo senso, appaiono particolarmente interessanti alcuni aspetti della presidenza di Jimmy Carter, il cui ideale di vita personale, improntato fortemente dalla religione, dava un ruolo centrale all'aspetto della relazione fraterna tra gli esseri umani. Ed è un ideale che - pur non avendo tematizzato esplicitamente la fraternità nella sua applicazione politica - il presidente Carter ha apertamente dichiarato nel corso del suo mandato e al quale si è ispirato per alcune delle sue scelte più rilevanti.

Nel tentativo di comprensione di Carter come presidente e come uomo, è importante tenere presente che lo stile politico che lo ha sempre caratterizzato, e quindi anche la sua presidenza, è riconducibile alle origini del pensiero politico democratico statunitense. Esiste un filo conduttore che, dai principi ispiratori dei Padri Pellegrini attraverso le vicende rivoluzionarie che hanno cementato il popolo statunitense sugli ideali della *Dichiarazione di Indipendenza* del 1776, arriva al pensiero e all'agire contemporaneo di Jimmy Carter. Alexis de Tocqueville, venendo dall'esperienza diretta della Francia rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, a contatto con la giovane nazione statunitense definisce le ex colonie inglesi come una grande famiglia di pari; ed evidenzia quel concetto di Fraternità, presente nel "trittico" dell'altra Rivoluzione, quella francese del 1789, che verrà poi ripreso nei momenti salienti della storia statunitense, da presidenti come Wilson e Roosevelt, fino ad arrivare a Carter.

Se guardiamo infatti ad alcune realizzazione della presidenza Carter nell'ambito della politica estera, dobbiamo prendere atto che le prospettive del Presidente si sono tradotte in atti diplomatici di primissimo livello quali possono essere considerati: i due trattati sul Canale di Panama, *Treaty Concerning the Permanent Neutrality and Operation of the Panama Canal* e *Panama Canal Treaty*, del settembre 1977, firmati dal presidente Carter e dal leader panamense Torrijos; gli accordi di Camp David del settembre 1978 tra israeliani e egiziani, siglati da Begin e Sadat; il trattato SALT II del giugno 1979 firmato con il segretario generale del PCUS, Breznev.

Tali obiettivi di politica estera costituivano per il presidente il naturale proseguimento, sul piano internazionale, della visione rinnovatrice che aveva per gli stessi Stati Uniti. Carter avrebbe voluto utilizzare i mezzi e le potenzialità della politica estera statunitense in maniera nuova, per cercare di dare un impulso diverso alle relazioni tra le nazioni, per migliorare i rapporti con l'Unione Sovietica, ma soprattutto per modificare l'immagine negativa che gli Stati Uniti avevano in quel periodo storico, specie in alcune parti del mondo. Di sicuro, però, il perseguimento del rispetto dei diritti umani e la creazione di legami con le altre democrazie del

mondo hanno incontrato diversi problemi. Non è possibile affermare che il presidente Carter sia stato capace di gestire alcune situazioni in cui si è trovato implicato, come il caso degli ostaggi a Teheran o l'invasione sovietica dell'Afghanistan, mentre è molto probabile che, se lui e il suo ufficio avessero avuto una maggiore abilità diplomatica e comunicativa, la sua sarebbe stata una presidenza a doppio mandato.

Quello che in questa sede è più interessante approfondire è il motivo per cui da tante parti si è parlato di fallimento della politica estera dei diritti umani di Carter e descrivere l'applicazione di questa politica in un caso concreto, quello argentino. Il vero problema della politica estera di Carter si è rivelato essere interno agli Stati Uniti. Il paradigma liberal-internazionalista, che Carter ha adottato per la sua politica estera, non era cosa facile da proporre all'opinione pubblica americana. Oltre ai vari discorsi che richiamavano principi morali e costituzionali, il presidente, per rendere popolare la sua idea di politica estera dovette utilizzare, come scrive David Skidmore in *Carter and the failure of foreign policy reform*, un approccio pragmatico, flessibile e «caso per caso»[1]. Questa esigenza venne generata, inoltre, dalla diffusione del potere statunitense sul piano internazionale e dalla crescita dell'interdipendenza a livello globale.

Una politica estera così tesa verso l'esterno, verso l'intervento, così innovativa, era sicuramente molto delicata, diventando poi decisamente instabile nel momento in cui alle spalle di chi la perseguiva fosse venuta a mancare la convinzione che quanto si stava facendo era veramente l'opzione migliore. Questo probabilmente potrebbe essere considerato il grande errore di Carter: troppa enfasi ideologica nella sua presunzione di avere un appoggio incondizionato da parte dell'opinione pubblica e di interpretare al cento per cento il volere dei suoi concittadini. Carter si era illuso che come l'anticomunismo era stato il terreno dove far nascere la dottrina del contenimento[2] che aveva riscosso tanto successo, i diritti umani potevano invece esserlo per la sua teoria liberal-internazionalista. Purtroppo però, questi diritti non possedevano la stessa forza ideologica dell'anticomunismo nella visione del popolo americano[3]. Carter ha supposto che la sua soluzione sarebbe stata di immediata accettazione, sia da parte dei cittadini americani, sia di quelli delle nazioni in cui è intervenuto, solo perché si basava su dei principi che dovrebbero essere universalmente riconosciuti come fondanti qualsiasi comunità. Il presidente, portando avanti i suoi progetti in politica estera, ha sottovalutato che gli Stati Uniti erano una nazione fortemente provata da una lunga guerra in Vietnam, persa soprattutto sul piano politico, che aveva provocato migliaia di vittime cambiando profondamente, e per sempre, la percezione del popolo americano riguardo il proprio impegno militare all'estero. Veniva espresso dai cittadini statu-

1) D. Skidmore, *Carter and the failure of foreign policy reform*, in «Political Science Quarterly», vol. 108 no. 4, Winter 1993-1994, p. 700.
2) La politica del contenimento venne delineata per la prima volta da George F. Kennan nel suo famoso "Lungo Telegramma" del 1946. Kennan sosteneva che lo scopo primario degli USA doveva essere di impedire la diffusione del comunismo nelle nazioni non comuniste; ovvero di "contenere" il comunismo all'interno dei suoi confini.
3) D. Skidmore, *Carter and the failure of foreign policy reform*, p. 714.

nitensi un profondo desiderio di concentrarsi sui problemi interni e di recuperare l'immagine della potenza americana. Essi non erano più disposti a vedere i propri figli morire per ideali di democrazia e libertà in giro per il mondo quando, seppure consci della forza militare della nazione, temevano un nemico che non erano riusciti a sconfiggere: l'Unione Sovietica.

Nonostante gli errori che ha commesso, è interessante notare la fedeltà che Carter ha sempre dimostrato all'idea di impegnarsi a tutela dei diritti umani nel mondo. Per il presidente si tratta di un dovere sentito come proprio e della nazione:

> «mi feci molti problemi riguardo alle bugie che erano state raccontate alla nostra gente, riguardo l'essere stati esclusi dal creare insieme un comportamento politico e una politica militare in Vietnam, Cambogia, Cile e in altri paesi, e l'imbarazzo per le attività del nostro governo, come i complotti omicidi della CIA e altri crimini. Quando annunciai la mia candidatura nel dicembre 1974, espressi un desiderio: che questa mia nazione stabilisse uno standard all'interno della comunità delle nazioni, per il coraggio, la compassione, l'integrità, per la dedizione ai diritti umani fondamentali e alla libertà»[4].

In questo brano delle sue memorie, *Keeping Faith: Memoirs of a President*, Carter spiega il passaggio che vuole compiere: quale politica vuole abbandonare e quale vuole fare propria. Come sostiene Tamar Jacoby, Senior Fellow del Manhattan Institute for Politics Research, nel suo articolo *Did Carter fails on human rights?*,

> «Carter è determinato, fin dall'inizio, nel voler andare al di là della tradizionale politica di potenza. Egli spera che i principi morali, l'ordine mondiale e la collaborazione internazionale siano in grado di sostituire il confronto e la forza militari. Quasi come se egli pensasse di poter rinunciare agli interessi nazionali in nome di un più grande fine morale e umanitario»[5].

Carter è un uomo dalle grandi contraddizioni. Ma tali contraddizioni si dimostrano soltanto apparenti in quanto esiste una logica profonda sottostante le sue azioni. È possibile identificare due pilastri differenti che sorreggono l'impianto del suo agire non solo come presidente, ma anche dopo, come personalità impegnata in importanti azioni umanitarie. Da una parte è sostenuto dalla sua profonda "americanità", identificabile nella sua fede battista e nel suo legame con la Costituzione e i principi che l'hanno generata. Dall'altra parte, la sua aderenza ai movimenti per i diritti civili di fine anni Sessanta e il recepimento dell'eredità democratica, che arriva a lui da Wilson passando per Roosevelt e Kennedy. È possibile, peraltro, sostenere la matrice unitaria di entrambe le "gambe" di Carter, in quanto il movimento per i diritti civili è un costante richiamo proprio a quegli

4) J. Carter, *Keeping Faith: Memoirs of a President*, New York, Bantam Books, 1982 p. 147.
5) T. Jacoby, *Did Carter fails on human rights*? in «Washington Monthly», giugno 1986.

ideali originari che hanno creato l'Idea di Stati Uniti, alla quale tanto spesso Carter ritorna. La vicinanza tra Carter e M.L. King non è un caso. Non solo per l'origine comune e per la fede condivisa, ma soprattutto per la comunanza di ideali. Ideali che King è riuscito a declinare anche come fraternità, al contrario di Carter, ma che quest'ultimo ha fatto suoi in forma attiva. King ha espresso l'idea, Carter ha provato a metterla in pratica:

> «io ho un sogno, che un giorno sulle rosse colline della Georgia i figli di coloro che furono schiavi e i figli di coloro che possedettero schiavi potranno sedere insieme al tavolo della fratellanza [...] che un giorno, anche laggiù in Alabama i bambini neri e le bambine nere potranno tenersi per mano con i bambini bianchi e le bambine bianche come fratelli e sorelle»[6].

È famoso un episodio degli inizi della carriera di Carter, quando, appena diventato governatore, fece aggiungere, tra i molteplici ritratti di personaggi illustri - e tutti bianchi - della Georgia, che decorano il palazzo del Senato dello Stato, il ritratto di Martin Luther King; cosa che non fece affatto piacere a diverse persone, soprattutto negli ambienti della destra razzista, tanto da sollevare una manifestazione del Ku Kux Klan nel febbraio del 1974[7]. L'idea della Fraternità, di ispirazione biblica, sottostà all'idea stessa della terra promessa che è identificabile con gli Stati Uniti. Sottostà alla fuga di un gruppo di "pari" dal Vecchio Continente; ai rapporti orizzontali delle *Gangs of Brothers* che, dalla guerra di indipendenza, passando per la conquista della frontiera e la seconda guerra mondiale, troviamo ancora oggi come idea radicata nella società e nell'immaginario statunitense.

Nel 1979, ormai nella seconda metà della sua presidenza, Carter pronuncia in televisione un discorso che è rimasto nella storia, *A Crisis of Confidence*. Carter esprime tutta la sua amarezza e la sua sensazione di fallimento in quel discorso: «è una crisi di fiducia. È una crisi che colpisce il cuore l'anima e lo spirito della nostra volontà nazionale. Possiamo leggere questa crisi nel crescente dubbio sul senso delle nostre vite e sulla perdita di unità di intenti per il nostro paese»[8]. Ma al contempo, ribadisce la sua visione politica e sociale sugli Stati Uniti. Ribadisce l'origine del suo pensiero allo stesso tempo profondamente religioso, profondamente democratico e profondamente legato ai diritti civili: «eravamo sicuri che la nostra fosse la nazione del voto non delle pallottole, fino agli omicidi di John Kennedy, Robert Kennedy e di Martin Luther King Jr»[9]. Ribadisce anche il suo senso di missione e almeno in via ideale espone quali saranno le sue intenzioni dopo la presidenza:

6) M.L.Jr. King, *I have a dream,* discorso del 28 agosto 1963 a Washington, in D. Spini - M. Fontanella, *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 55.
7) J. Carter, *Jimmy Carter: framing history*, in «Atlanta Magazine», vol. 41, maggio 2001.
8) J. Carter, *A Crisis of Confidence,* discorso del 15 luglio 1979, in D. Spini - M.Fontanella, *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama*, cit., p. 102.
9) *Ibid.*, p. 103.

> «in conclusione lasciate che vi dica questo: farò del mio meglio, ma non lo farò da solo. La vostra voce deve essere ascoltata. Ogni volta che ne avete occasione dite qualcosa di buono sul vostro paese. Con l'aiuto di Dio e per il bene della nostra nazione è il momento, in America, di tenerci per mano. Dobbiamo impegnarci tutti insieme per la rinascita dello spirito americano. Non possiamo fallire, se lavoreremo insieme guidati dalla nostra comune fiducia»[10].

Quando, nel 1976, Carter vince le elezioni presidenziali, egli rappresenta il nuovo ideale di uomo politico che gli americani, in buona parte, desiderano vedere alla Casa Bianca. Il suo è un arduo compito: dovrebbe far loro dimenticare il Watergate e soprattutto il Vietnam; rappresentare quel leader che, eletto nell'anno del bicentenario dell'Indipendenza Americana, riporti la nazione a rispettare e attuare quei valori che hanno permesso la nascita della prima costituzione repubblicana del mondo. Egli, da parte sua, come candidato alle elezioni del 1976, sente profondamente di essere l'uomo giusto per tutto questo: rappresenta l'America degli agricoltori, della famiglia, l'America religiosa. Fondamentale, per capire il Carter politico, è la sua esperienza di fede. Il presidente ha, infatti, un approccio alla religione che diventa inevitabilmente un modo di vivere, di pensare e anche di agire politicamente. Afferma in un'intervista durante la campagna elettorale: «sono convinto che Dio voglia che sia il miglior politico che è nelle mie possibilità essere»[11]. Alla domanda se vincerà perché Dio è dalla sua parte, risponde: «vede, penso che vincerò. Ma non ho mai chiesto a Dio di farmi vincere. L'ho sempre pregato per rendermi capace di fare la cosa giusta indifferentemente che vinca o che perda»[12]. Il 20 gennaio 1977, giorno del suo insediamento alla Casa Bianca come trentanovesimo presidente degli Stati Uniti d'America, inizia così il suo discorso inaugurale: «o uomo, Egli ti ha fatto conoscere ciò che è bene; e che altro richiede da te l'Eterno, se non praticare la giustizia, amare la clemenza e camminare umilmente col tuo Dio?»[13]. È una citazione tratta dall'Antico Testamento, del profeta Michea, il quale biasima ferocemente sacerdoti e falsi profeti, critica la loro disonestà, condanna la loro falsa mistica, ma al contempo il profeta dona, a chi ha fede, un messaggio di speranza per l'avvenire. In questo passo biblico, è possibile trovare condensata la spiegazione della visione politica di Jimmy Carter, così che la citazione del profeta Michea acquista un senso più ampio: quello di una dichiarazione d'intenti.

Carter, come appartenente alla Chiesa e alla cultura Battista, incarna i valori fondanti lo spirito americano dei Padri Pellegrini, che hanno portato alla redazione della Costituzione ma che, appunto, sembrano essere stati oscurati, almeno in parte, dagli avvenimenti a lui recenti: scandali politici, una discutibile amministra-

10) *Ibid.*, p. 108.
11) D. Kucharsky, *The man from Plains, the mind and spirit of Jimmy Carter*, New York, Harper & Row, 1976 p. 69.
12) *Ibid.*, p. 70.
13) *Michea* 6,8; tratto da: J. Carter, *Inaugural Address of Jimmy Carter*, in http://www.yale.edu/lawweb/avalon/presiden/inaug/Carter.htm, *Public Papers of the President: Jimmy Carter*, 1977, vol. 1.

zione pubblica, la disfatta in guerra. Il motivo dell'allontanamento dai principi cristiani dei Padri Fondatori, è spiegato da Carter in un'intervista rilasciata nel 1976, a margine della *Southern Baptist Convention*:

> «c'è una duplice ragione. Qualcuno dei nostri leader ha tradito la fiducia del popolo che li ha eletti. E poi, c'è stata una generale assenza di continuità nell'aderire a questi alti principi. Penso che gli americani devono ricordare continuamente da dove la nostra nazione proviene e a cosa è destinata, ovvero sempre il meglio»[14].

L'obiettivo di Carter non è certo diventare il paladino difensore di una Costituzione tradita, in quanto questa non è stata palesemente violata. Piuttosto egli vuole far tornare in una posizione centrale certi principi costituzionali che le presidenze precedenti hanno del tutto messo da parte. In un periodo difficile per la Nazione, secondo Carter, l'attenzione andava posta sui valori fondanti. Ecco un altro passo esemplificativo tratto dal suo discorso inaugurale: «cerchiamo di creare insieme un nuovo spirito di unità nazionale e fiducia. La vostra forza è in grado di compensare la mia debolezza, la vostra saggezza può aiutare a ridurre al minimo i miei errori»[15]. Il senso di queste parole era quello di ricreare nella Nazione un sentimento unitario di appartenenza e identità; Carter vuole presentare agli americani il modello di una Nazione che, con l'aiuto e lo sforzo di tutti, può superare i momenti difficili che si trova ad affrontare. Ecco come Carter viene descritto nelle memorie del suo *National Security Advisor*, Zbigniew Brzezinski, al momento dell'ingresso alla Casa Bianca: «eravamo entrambi degli *outsiders*, non solo a Washington ma in senso più largo, nell'America contemporanea»[16].

Jimmy Carter non vuole essere un presidente che segue uno stereotipo; ma s'impegna a mantenere piuttosto le sue caratteristiche da *outsider* rispetto alla vita della capitale. Queste, d'altra parte, gli hanno fatto guadagnare i favori di tutti quegli statunitensi che, per colpa delle presidenze precedenti, hanno perso fiducia nell'amministrazione centrale e nei politici "di mestiere". È quindi una persona che si pone al di fuori degli schemi tradizionali della politica, in quanto mosso da un forte desiderio innovatore; ma al contempo è disposto ad imparare il più possibile da chiunque ed in qualsiasi situazione. Non solo: la visione di Carter è più ampia, è una visione globale. Il suo intento è quello di riabilitare agli occhi del mondo un'America che negli ultimi anni non è piaciuta nemmeno agli stessi americani. Come sottolineato nel discorso inaugurale, quegli altissimi principi che hanno reso l'America una grande potenza, secondo il presidente, è necessario difenderli e diffonderli:

> «poiché siamo liberi, non potremmo mai essere indifferenti al destino della libertà altrove nel mondo. Il nostro senso morale ci detta una chiara preferenza per quelle società che condividono con noi un onesto rispetto per i diritti umani individuali. Noi non cerchiamo di intimidire,

14) *Ibid.*, p. 68.
15) *Ibid*.
16) Z. Brzezinski, *Power and Principle*, McGraw-hill Ryerson ltd., Toronto 1983, p. 20.

> ma è chiaro che un mondo in cui altri possono dominare con impunità sarebbe inospitale e una minaccia per il benessere di tutti gli uomini»[17].

E ancora: «il nostro impegno per i diritti umani deve essere assoluto, le nostre leggi eque, le nostre bellezze naturali preservate, la forza non deve perseguitare i deboli, e la dignità umana deve essere rafforzata»[18].

Allo stesso tempo, il presidente mette in guardia sui problemi creati dal voler diffondere i propri ideali nazionali: «per essere sinceri con noi stessi, dobbiamo esserlo con gli altri. Non ci comporteremo altrove in modo da violare le regole e le norme che qui, a casa, rispetteremo, perché sappiamo che la fiducia che la nostra Nazione guadagna è essenziale per la nostra forza» [19]. Carter spiega con queste parole non solo la sua idea, ma anche il metodo con cui vuole realizzarla. Il 22 maggio del 1977 tiene un discorso in Indiana, presso la Notre Dame University, e afferma:

> «sono convinto che possiamo avere una politica estera che sia democratica, basata su valori fondamentali e che possa usare il potere e l'influenza che abbiamo per scopi umanitari […] Dobbiamo respingere gli argomenti di quei governanti che negano i diritti umani alla loro gente»[20].

Insieme a quello tenuto il 17 marzo precedente presso le Nazioni Unite[21], questo discorso consente di definire alcune delle linee fondamentali della politica estera di Carter. Essa ruota attorno a quattro principi[22]: l'importanza cruciale dei diritti umani; i legami da rafforzare tra le nazioni democratiche; il dialogo con l'Unione Sovietica sul fronte del controllo degli armamenti; la ricerca di una soluzione per la crisi Mediorientale. Il discorso tenuto alla Notre Dame University si conclude così:

> «la nostra politica è basata su una visione storica del ruolo dell'America. La nostra politica deriva da una più larga veduta sulle sfide globali. La nostra politica è radicata nei nostri valori morali, che non sono mai cambiati. La nostra politica è sostenuta dalla nostra ricchezza e dalla nostra forza militare. La nostra politica è designata a servire il genere umano. Ed è una politica che vi renderà fieri di essere americani»[23].

Ma, chiarito l'approccio teorico e ideologico di Carter alla politica, cosa vuol dire, in concreto, Politica dei Diritti Umani? E soprattutto, come calare un concetto

17) J. Carter, *Inaugural Address of Jimmy Carter*, cit.
18) *Ibid.*
19) *Ibid.*
20) Id., *Human rights and foreign policy*, in «Public Papers of the President: Jimmy Carter», cit., p. 954.
21) Id., *Address Before the General Assembly*, 17 marzo 1977, in J.T. Woolley - G. Peters, *The American Presidency Project*, http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=7183], Santa Barbara, CA: University of California (hosted), G. Peters (database).
22) J. Carter, *Human rights and foreign policy*, cit., p. 954.
23) *Ibid.*, p. 955.

di questa portata nel contesto argentino di fine anni settanta? È il caso argentino, verosimilmente, quello più rilevante, all'interno della sua presidenza, per valutare l'incidenza concreta degli ideali carteriani. Il *modus operandi* di Carter e del suo staff in Argentina durante la dittatura militare, ha infatti segnato un deciso cambiamento di rotta nella politica estera statunitense ed è stato esempio concreto del cambiamento proposto dal presidente Carter. Per meglio definire la situazione, è necessario partire da una contestualizzazione storica degli eventi. Nel marzo del 1976, in Argentina, il Tenente Generale Jorge Rafael Videla Ridondo, capeggiando il colpo di Stato che depone Isabelita Perón, instaura una Giunta militare per attuare il cosiddetto Processo di Riorganizzazione Nazionale. Attraverso tale processo viene attuata una linea volta a reprimere ogni opposizione: i soggetti appartenenti ai sindacati, ai partiti, alle organizzazioni di sinistra o a quelle che si oppongono al regime, sono considerati terroristi. Il governo parla di una guerra contro il terrorismo marxista. I sospettati vengono nella maggior parte dei casi arrestati e giustiziati, mentre coloro che riescono a sfuggire all'arresto sono costretti ad espatriare per evitare la prigione o la morte. I documenti rinvenuti dopo il crollo del regime contengono un elenco di 50.000 persone che, secondo la Giunta militare Argentina, dovevano essere eliminate: questa è la cosiddetta *Guerra Sucia* o *Dirty War*.

Sono sicuramente gli anni più oscuri e drammatici della storia Argentina, che s'inseriscono in un periodo decisamente travagliato per tutto il Cono Sud ed in generale per l'intera America Latina. Ci sono diversi esempi: il Cile durante la dittatura di Pinochet il quale, dopo aver preso il potere nel settembre del 1973, instaura un regime autoritario basato sul terrore molto simile a quello argentino; la guerriglia sandinista del gruppo *FSLN*, ripresa nel 1972 contro Somoza in Nicaragua; l'Uruguay, in cui dal giugno del 1973 si susseguono colpi di Stato e giunte militari che cercano di reprimere duramente l'organizzazione di estrema sinistra dei *Tupamaros*; la Bolivia in cui, in anni di continui golpe militari, al generale Hugo Banzer succede Garcia Meza, che instaura l'epoca della narco-dittatura: in questo modo, la cocaina e il narco-traffico divengono strumento di pianificazione economica dello Stato; mentre in Perù, tra il 1979 e il 1980, nasce il movimento comunista di guerriglia armata *Sendero Luminoso*, che continuerà a provocare scontri fino ai primi anni Novanta.

In questo contesto, nel periodo che precede Carter, La politica estera statunitense relativa al Sud America è nelle mani dei presidenti Nixon fino al 1974 e poi Ford, con un ruolo centrale assunto dal Consigliere per la Sicurezza nazionale e poi segretario di Stato, Kissinger. Questi ha una concezione della diplomazia internazionale che si basa sul bilanciamento degli interessi delle grandi potenze e che guarda al Sud America come ad una zona periferica, come ad un luogo in cui, per potersi garantire un minor numero di problemi, è necessario mantenere una situazione di relativo controllo[24]. L'importante per Kissinger è contenere i movimenti rivoluzionari di sinistra appoggiati da Cuba e dall'Unione Sovietica; per questo gli Stati Uniti hanno avuto una parte in situazioni quali l'esecuzione del "Che" nel 1967, il sostegno dato a Pinochet contro Allende nel 1973, o quello a Somoza in Nicaragua nel corso degli anni Settanta.

24) M.T. Gilderhus, *U.S.-Latin American relation since 1889*, Wilmington DE, Scholarly Resources Inc., 2000, p. 195.

Per dare un'idea della posizione di Kissinger sul Sud America è sufficiente citare alcune frasi di una conversazione svoltasi nel 1969 tra il segretario di Stato e il ministro degli Esteri cileno, Valdés: «Niente di importante può venire dal Sud, la storia non è mai stata fatta al Sud. L'asse della storia comincia a Mosca, segue per Bonn, passa attraverso Washington e continua per Tokyo. Quello che succede al Sud non ha importanza» Quando il suo interlocutore lo accusa di sapere ben poco sulla storia latinoamericana, la risposta di Kissinger è: «No, e non me ne frega niente»[25]. Le posizioni politiche che Argentina e Cile hanno assunto prima dei rispettivi colpi di Stato militari rappresentano, per gli Stati Uniti, il problema principale. Tali posizioni, eccessivamente orientate a sinistra, sono in polemica anticolonialista con Washington, accusando il governo americano di sfruttare economicamente le ricchezze del Sud America. Sia il forte orientamento a sinistra, sia lo sfruttamento e l'ingerenza americana, sono fuori di dubbio. Ma vi sono delle differenze tra il Cile e l'Argentina: la seconda cerca di risultare meno autoritaria e poliziesca rispetto ai cileni, in quanto cerca di portare avanti la propria "guerra al terrorismo" nella maniera più discreta possibile, così da non perdere sostegno internazionale. Naturalmente non ci riesce del tutto; anzi, ben presto le storie dei *desaparecidos* iniziano a trapelare, e la Giunta si trova sempre più in difficoltà nel negare l'evidenza. I rapporti tra i militari al potere in Argentina e gli Stati Uniti prima dell'avvento di Carter, quando la politica estera era ancora in mano a Kissinger, sono espressi chiaramente in alcune parti della trascrizione di un incontro avvenuto, presso il Waldorf Astoria Hotel di New York il 7 ottobre 1976, tra il segretario di Stato Kissinger e il ministro degli Esteri della Giunta Argentina Guzzetti:

> GUZZETTI: «l'ultima volta abbiamo parlato del problema dei rifugiati cileni. Stiamo cercando di procurare la documentazione permanente per i rifugiati nel paese, oppure li spediamo fuori in accordo con altre nazioni. Con la cooperazione di altri paesi possiamo ridurre la pressione». KISSINGER: «guarda, il nostro atteggiamento di base è che vorremmo che voi raggiungiate il vostro obiettivo. Ho una visione antica delle cose che mi dice che gli amici vanno supportati. Ciò che non è capito negli Stati Uniti è che voi avete una guerra civile in corso. Cerchiamo di guardare ai problemi dei diritti umani, ma non teniamo conto del contesto. Prima riuscirete meglio sarà. Il problema dei diritti umani è uno di quelli che cresce. Il tuo ambasciatore può informarti. Noi vogliamo una situazione stabile. Non vogliamo causarvi difficoltà non necessarie. Se potete finire prima che il Congresso si ricostituisca, meglio. Qualsiasi libertà potrete restaurare sarebbe d'aiuto. [...] Come ho già detto vogliamo una situazione forte, stabile ed efficacie in Argentina. […] Non ho ragione di pensare che il tuo governo stia facendo niente di male». GUZZETTI: «assolutamente niente» [26].

25) *Ibid.*
26) National Security Archives Project, *Kissinger to argentines on dirty war: «the quicker you succeed the better»*, in http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB104/Doc6%20761007.pdf.

È di rilievo riportare tale scambio di battute, per sottolineare l'implicazione e la conoscenza che il governo e l'amministrazione americana hanno non solo nella *Dirty War* in Argentina, ma anche dell'"Operazione Condor", nome con il quale si identificano gli accordi stipulati in segreto in Cile, il 25 novembre del 1975, tra le allora sette dittature militari del continente (Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Brasile, Cile, Perù) che prevedono il sequestro clandestino, lo scambio e l'eliminazione di massa di tutti gli oppositori politici, ovunque abbiano trovato rifugio nel continente. Certo è che questa conversazione, tenuta a poche settimane dalle elezioni, dà la possibilità di cogliere l'abissale differenza tra l'amministrazione precedente a Carter con quella del neopresidente. Il diverso approccio con la Giunta militare argentina, delineato meglio più avanti, è netto ed evidente. Chiaro simbolo della svolta che Carter vuole dare alla politica estera americana.

Il 14 aprile del 1977 Carter, parlando al Consiglio dell'*Organization of American States*, propone ai governanti delle altre nazioni dell'emisfero la propria idea di politica estera e di convivenza pacifica:

> «i nostri e i vostri valori ci richiedono di lottare contro gli abusi verso la libertà individuale, compresi quelli causati da ingiustizie politiche, sociali, economiche. La preoccupazione per questi valori, naturalmente, influenza le nostre relazioni con i paesi di questo emisfero e di tutto il mondo. Troverete questo paese, gli Stati Uniti d'America, desiderosi di stare accanto a quelle nazioni che rispettano i diritti umani e che promuovono ideali democratici»[27].

L'atteggiamento americano nei confronti dall'Argentina si delinea chiaramente: nel febbraio del 1977 il segretario di Stato Vance[28] critica la politica argentina e propone un dimezzamento degli aiuti economici destinati a Buenos Aires, che dovrebbero passare da 32 a 15 milioni di dollari. La reazione della Giunta è di denunciare interferenze statunitensi nella propria politica interna e rifiutare anticipatamente qualsiasi tipo di aiuto. Il blocco economico, imposto dalla Casa Bianca all'Argentina, comprende, oltre alla sospensione degli aiuti militari, anche il veto a finanziamenti per Buenos Aires dalla *Inter-American Developement Bank* e dalla *Export-Import Bank*. Questo comporta pesanti critiche rivolte all'amministrazione da tutte quelle imprese americane che hanno interessi economici in Argentina, poiché sono le prime che risentono dei tagli ai finanziamenti.

Fin dall'inizio di aprile del 1977 Patricia Derian, l'incaricata della presidenza statunitense per la tutela dei diritti umani in Argentina, inizia a compiere viaggi nel paese sudamericano per verificare direttamente la situazione. Dal suo primo rapporto[29]

27) Discorso pronunciato da Jimmy Carter al Consiglio dell'*Organization of American States*, il 14 aprile 1977, in J.T. Woolley - G. Peters, *The American Presidency Project*, cit.
28) J. La Bua, *Outside the Public Eye: How the Carter Administration Used "Quiet Diplomacy" to Impact Human Rights in Argentina",* in *Latin America & the United States: The Historical Perspective,* University of Iowa Press, novembre 2006.
29) P. Derian, *Notes from U.S. State Department Human Rights Coordinator Patricia Derian*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the*

è possibile ricavare differenti informazioni, sia sulla situazione presente nello Stato sudamericano, sia sulla posizione assunta dal governo di Washington. Innanzi tutto non vi sono dubbi circa l'esistenza di cellule terroristiche comuniste in Argentina, in particolar modo i *Montoneros*, peronisti di estrema sinistra, finanziati dal "comunismo internazionale" e dalle loro attività criminali, che reclutano giovani nelle università. Nel 1975 Isabelita Perón ha firmato il decreto 261/75, detto dell'"annientamento dell'azione di sovversione". Tale decreto mira particolarmente a colpire le attività del gruppo guerrigliero marxista dell'ERP, *Ejercito Revolucionario del Pueblo*, nella regione di Tucumán, dando il via alla *Guerra Sucia.* La Perón autorizza così le forze armate a impiegare "tutti i mezzi disponibili" per eliminare il pericolo terroristico. López Rega, braccio destro della Perón, utilizza fondi pubblici per il finanziamento del gruppo armato conosciuto col nome di *Alianza Anticomunista Argentina*, o *tripla A*. Tale formazione paramilitare, sotto la direzione di Rega, porta avanti azioni contro le personalità della sinistra argentina, che si traducono in attentati, sequestri di persona, torture e assassini. Quindi, il primo grande errore che la Giunta compie è quello continuare a combattere il terrorismo marxista come fosse una guerra. Infatti, anche se inizialmente può contare sull'appoggio degli argentini, il ricorso alla violenza e la mancanza totale di sicurezza e controllo alienano i favori popolari. Basti pensare a questo proposito, ad un episodio che racconta la Derian nel suo rapporto[30]: il governo argentino ha un ufficio per la tutela dei diritti umani, e quando lei, in visita ufficiale nel paese, chiede della persona incaricata, le viene risposto molto semplicemente che questo è *desaparecido.*

Già nel 1977 la Derian ha il sentore, come poi realmente accadrà nel 1981, che Videla[31], il generale in capo alla Giunta che è considerato tutto sommato un moderato, possa essere presto sostituito da uno dei vari personaggi duri e spietati che già si fanno largo nella Giunta, quali Leopoldo Galtieri e il generale Viola, in rappresentanza dell'esercito, l'ammiraglio Massera della Marina, il generale Agosti per l'Aviazione oppure collaboratori come Acosta e Alfredo Astiz. Questa tesi della coordinatrice americana è avvalorata dall'inasprirsi del regime, dal numero crescente delle persone scomparse e dalle notizie che iniziano a trapelare circa ciò che succede una volta che una Ford Falcon nera, vettura governativa utilizzata per compiere gli arresti, si ferma di notte sotto casa di qualcuno che poi scompare. È sicuro infatti che, fin nei più alti ranghi del governo, si sa perfettamente cosa accade e quali sono i sistemi utilizzati. La violazione dei diritti umani viene perpetrata in nome dei diritti umani stessi, in quanto l'obiettivo dichiarato è quello di sconfiggere dei terroristi: tesi sostenuta da alcuni membri delle forze armate perché credono di non avere alternative, mentre dalla maggior parte dei militari tale posizione è tenuta per giustificare lo scempio che si sta compiendo. Le persone arrestate vengono torturate e, se uccise, i corpi vengono inizialmente abbandonati agli angoli delle strade, come un avvertimento, oppure posizionati nelle macchine con armi addosso, in modo da poter simulare attentati sventati

Argentine Military, p.2, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/770405%20c%20memo1.pdf.

30) *Ibid.*, p. 3.

31) *Ibid.*

dalle forze di polizia, mantenendo così alta la paura per giustificare l'operato repressivo poliziesco.

Nessuno in Argentina è più al sicuro: da una parte la polizia che indica come marxista qualsiasi persona critichi il regime[32], dall'altra le bombe dei terroristi. La condizione del rispetto dei diritti umani, citando ancora le parole della Derian, è semplicemente orrenda[33]. La responsabile dell'Ufficio per i Diritti Umani statunitense comunica con i membri della Giunta, da una parte scusandosi per la precedente gestione e per gli atteggiamenti assunti in passato dagli statunitensi; dall'altra, asserendo con fermezza che i militari stessi avrebbero la possibilità di restaurare lo Stato di diritto totalmente assente in Argentina in quel frangente[34]. Ma la sua rimane una voce inascoltata: i suoi sono considerati dalla Giunta solo meri consigli espressioni di speranza, in quanto l'amministrazione Carter ha poco da mettere sul tavolo delle trattative con i militari argentini.

La parte più delicata, ma anche più interessante, del rapporto della Derian è quella concernente lo staff americano in Argentina. Leggiamo nel rapporto: «attraverso le nostre agenzie gli Stati Uniti stanno mandando un messaggio duplice e pericoloso. Se ciò dovesse continuare, sovvertirà la nostra intera politica sui diritti umani». E ancora: «bisogna fare in modo che tutti si rendano conto della serietà politica americana sui diritti umani»[35]. Il messaggio dei diritti umani non è solo espressione della Segreteria di Stato, come è ritenuto da molti, ma deve essere espressione della posizione di tutta l'amministrazione americana e quindi di ogni sua sezione e agenzia. Non è possibile, secondo la Derian, che l'intera politica americana a sostegno dei diritti umani possa fallire per l'ignoranza e la pochezza di alcuni funzionari, o per la condotta irresponsabile di certi membri del Congresso che non si allineano con la politica della presidenza continuando a privilegiare altri obiettivi e interessi, tra i quali i loro propri. Tali discrepanze creano un serio problema di coerenza interna: o tutti perseguono lo stesso obiettivo, cioè la tutela dei diritti, oppure si rischia di dare adito a pericolosissime incomprensioni sulla linea di condotta degli Stati Uniti.

Le raccomandazioni finali, che la Derian fa nel suo rapporto riguardo a questo rischio, sono chiare: è necessario che il presidente Carter, come Comandante in Capo delle Forze Armate, scriva un messaggio a tutti i reparti militari per chiarire inequivocabilmente la posizione unitaria da tenere nei confronti dei diritti umani, evidenziando i doveri dell'esercito; lo stesso deve essere fatto con le varie forze di *intelligence*. In altre parole: i membri dell'esercito o dell'*intelligence* che non si adeguano a queste disposizioni devono essere immediatamente ritirati dal servizio attivo. La Derian raccomanda infine di effettuare visite costanti in Argentina e di mantenere stretti i rapporti tra i due paesi, così da poter rendere efficace la

32) T. Friedman, *Human Rights - Military View*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 11 settembre 1979, p. 1, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/790911%200000A9FB.pdf,
33) P. Derian, *Notes from U.S. State Department Human Rights Coordinator Patricia Derian*, cit., p. 4.
34) *Ibid.*, p. 8.
35) *Ibid.,* p. 9.

politica americana dei diritti umani in Argentina. L'*Assistant Secretary for Inter-American Affairs* Terence Todman, nel maggio del 1977, compie un viaggio a Buenos Aires e, nel suo rapporto[36], spiega come in passato dal governo americano siano giunte indicazioni contraddittorie riguardo ai diritti umani, tali che la Giunta, come appunto afferma Todman, ha ricavato l'impressione di avere carta bianca su come perseguire il terrorismo. Todman spiega come sia fondamentale persuadere i militari che l'atteggiamento americano è ora molto serio per quanto concerne il rispetto di questi diritti.

Più di un anno dopo, nel settembre del 1978, a questo proposito, l'ambasciatore americano in Argentina Raoul Castro esprime ancora grande preoccupazione per la visita di Kissinger in Argentina, poiché teme che gli apprezzamenti positivi che l'ex segretario di Stato rivolge alla Giunta possano essere intesi come un incoraggiamento del governo americano, e diano sicurezza ai militari per continuare le violazioni dei diritti umani[37]. Ma ciò che preme a Carter e al suo staff, in questi primi anni di presidenza, non si esaurisce nell'intento di volersi differenziare dalla linea politica dell'amministrazione precedente; semmai nell'intento di ottenere dei risultati concreti. Infatti, nel già citato rapporto di Todman del maggio 1977, si fa presente come i militari rifiutino di riconoscere i nomi di migliaia di persone detenute, perché tale ammissione sarebbe stato il primo passo per chiedere il rilascio degli innocenti tenuti in carcere. Il riconoscimento e il rilascio dei detenuti, tema per il quale gli americani incalzano fortemente la Giunta, costituirà l'argomento delle trattative portate avanti dall'Ufficio per i Diritti Umani.

Il 15 agosto del 1977 la Derian incontra alcuni membri della Giunta, e i temi trattati risultano sempre gli stessi: il ministro degli Interni argentino Harguindeguy dichiara che la preoccupazione esternata dalla Derian[38], circa il rispetto dei diritti umani in Argentina, coincide con l'apprensione che lui stesso ha rispetto alla sicurezza nazionale del proprio paese. E quando la coordinatrice richiede il ripristino dello Stato di diritto da parte della Giunta e la liberazione delle migliaia di persone ingiustamente trattenute in carcere, il ministro risponde elusivamente che è tutto sotto controllo: ciò che può sembrare una violazione dei diritti umani rientra nel contesto delle valide eccezioni stabilite in deroga alla costituzione argentina, necessarie per portare avanti una guerra non-dichiarata contro il terrorismo marxista. Quando la Derian fa notare, in maniera allusiva, che è strano che un governo non voglia pubblicare i nomi dei terroristi per facilitarne il riconoscimento ovunque, la funzionaria americana si chiede anche se tutte le persone rinchiuse in carcere siano effettivamente dei criminali. Per tutta risposta, il ministro le dice che le car-

36) T. Todman *Human rights: the key of our relations*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 4 maggio 1977, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/770504%200000A194.pdf.
37) R. Castro, *Henry Kissinger Visit to Argentina,* in National Security Archives Project, *Argentine military Believed U.S. gave go-ahead for dirty war*, 27 giugno 1978, http://www.gwu.edu/%7Ensarchiv/NSAEBB/NSAEBB73/780627.pdf.
38) P. Derian, *Derian Meeting with Minister of Interior Harguindeguy*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 15 agosto 1977, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/770815%200000A86B.pdf.

ceri sono aperte in qualsiasi momento alle ispezioni della Croce Rossa[39]. Derian sottopone poi un'altra questione al ministro: si sono appellate e lei molte volte le Madri della Plaza de Mayo che, dal 30 aprile 1977, si riuniscono in quella piazza ogni giovedì, chiedendo la liberazione dei loro cari. Il ministro risponde che ha parlato anche lui con queste donne e che, in effetti, ha già compiuto un'eccezione per loro visto che si radunano tutte le settimane, senza alcun permesso[40]. Lo stesso giorno la Derian ha un altro incontro, questa volta con l'Ammiraglio Massera, che è tra i più accaniti repressori del dissenso nel paese e dirige la ESMA, *Escuela de Mecánica de la Armada*: uno dei più grandi centri di detenzione, tortura e sterminio degli oppositori al regime. L'ammiraglio, nel colloquio, sostiene che ormai la situazione stia rientrando e procedendo verso un corso legale normale e che molto sia stato fatto proprio nei mesi trascorsi dall'ultima visita della coordinatrice, avvenuta in marzo[41]. Alla domanda della Derian sulle attività della ESMA, che risulta a lei essere il peggior centro per gli interrogatori, e riguardo al coinvolgimento della Marina nella violazione dei diritti umani, l'ammiraglio nega tutto. Anzi, egli ribadisce che la ESMA è semplicemente una scuola, e che il personale della Marina, che opera al fianco dell'esercito contro il terrorismo, è formato da trenta unità al massimo[42]. Da questi colloqui si desume chiaramente come, da parte della Giunta, vi sia un'elusione quasi totale della questione ed un tentativo di nascondere le proprie responsabilità, non solo riguardo la violazione dei diritti umani, ma in generale sull'inesistenza di uno Stato di diritto, cercando di giustificare ciò che sta succedendo nel paese banalizzando la situazione e sminuendo i gravi episodi di repressione che vi stanno avvenendo.

A questo punto dei contatti tra Stati Uniti e Argentina, la parola passa al presidente Carter il quale, nel settembre del 1977, a margine del *summit* per la firma del Trattato sul Canale di Panama, incontra Videla ed ottiene da questi assicurazioni su un rilascio di un gran numero di persone dalle carceri per il Natale di quello stesso anno. Non è chiaro che cosa gli argentini abbiano ricevuto in cambio per promettere di svuotare le carceri, poiché gli appunti americani sull'incontro sono ancora classificati. È probabile però che la merce di scambio sia stata una fornitura militare. Almeno stando ad alcune note scritte a mano sul resoconto dell'incontro tra Carter e Videla, redatte da Terence Todman per il segretario di Stato Vance[43]. Sebbene nell'incontro, del dicembre dello stesso anno, tra l'ambasciatore americano Castro e il Generale Viola[44], braccio destro di Videla, anche questo si pronunci positivamente sul rilascio di massa dalle carceri per il Natale, tale liberazione poi non avviene, mentre si dà solo avvio ad una serie di rilasci che dovrebbero servire

39) *Ibid*., p. 3.
40) *Ibid.,* p. 7.
41) Id., *Derian Visit with Admiral Massera*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 15 agosto 1977, p.1, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/770815%200000A869.pdf.
42) *Ibid.*, p. 3.
43) T. Todman, *A Time to Support Argentina's Videla*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, cit.
44) R. Castro, *Ambassador Castro's meeting with general Viola*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, dicembre 1977, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/771207%200000A454.pdf.

ad accontentare gli americani, continuando contemporaneamente con gli arresti. La situazione è tale che, quasi un anno dopo, nell'agosto del 1978, la Derian rilascia una testimonianza presso la Sottocommissione per gli Affari Interamericani[45], nella quale afferma che in Argentina le violazioni dei diritti umani continuano in modo sistematico, e sono tali da imporre ancora il veto americano ad eventuali finanziamenti al governo argentino. Gli Stati Uniti, infatti, durante il mandato di Carter, per ventotto volte votano contro i finanziamenti all'Argentina da parte di istituzioni finanziarie internazionali. Secondo quanto riporta Muravchik, nei quattro anni del mandato, quello argentino è lo Stato più frequentemente colpito dal parere negativo statunitense[46]. Il mese successivo, nel settembre 1978, Viron P. Vaky, che ha sostituito da marzo di quell'anno Todman alla Segreteria per gli Affari Interamericani, sottolinea, in un suo memorandum sulla situazione in Argentina, come le attività statunitensi di tutela dei diritti e di sanzione siano poco efficaci, poiché i militari si sentono ancora sicuri di poter continuare la loro *Dirty War*, grazie alla protezione di "amici" al Congresso e al Pentagono. L'interruzione di forniture militari statunitensi, secondo Vaky, viene aggirata facilmente grazie all'importazione dai paesi dell'Europa Occidentale, dagli israeliani, o dall'Unione Sovietica stessa la quale, inoltre, rifornisce contemporaneamente anche i gruppi terroristici marxisti che si oppongono al regime militare[47]. È calcolato che il governo militare argentino, nel giro di sette anni dal golpe che lo ha portato al potere, ha ottenuto circa trentacinque miliardi di dollari che, letteralmente, sono spariti nel nulla[48].

Sono chiare al riguardo le responsabilità che anche l'Italia ha: i nomi di José López Rega, braccio destro di Isabelita Perón, e poi dell'ammiraglio Massera, figurano nelle liste della massoneria italiana[49]. Tramite questa organizzazione, molti industriali italiani ad essa affiliati si garantiscono scambi commerciali, esportazioni e contratti multimiliardari con l'Argentina, alla quale l'Italia vende armi.

Nonostante tutto, dalla seconda metà del 1978, iniziano a verificarsi anche dei miglioramenti riguardo la tutela dei diritti umani in Argentina. L'ambasciatore

45) P. Derian, *Testimony of Assistant Secretary Derian For the Subcommittee on Inter American Affairs, Committee on International Relations, House of Representatives*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 9 agosto 1978, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/780809%20 0000A70F.pdf.

46) J. Muravchik , *The uncertain crusade: Jimmy Carter and the dilemmas of human rights policy*, Hamilton, 1996, p. 124.

47) V.P. Vaky, *Evolution of U.S. Human Rights Policy in Argentina,* in National Security Archives Project, *Argentine military believed U.S. gave go – ahead for dirty war*, 11 settembre 1978, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB73/780911.pdf.

48) E. Toussaint, *El apoyo del Banco Mundial y del FMI a las dictaduras,* settembre 2004, (www.cadtm.org/article.php3?id_article=746), in A. Barlocci, *Debito estero e giustizia,* http://www.tonyweber.org/Testi/88_DEBITO%20ESTERO%20E%20GIUSTIZIA.pdf, gennaio 2006, p. 4.

49) Il 19 dicembre 2006 Victor Basterra, testimone chiave del processo ESMA, che si tiene a Roma contro i membri della dittatura argentina per l'uccisione di cittadini italiani, ha testimoniato riguardo agli stretti legami che intercorsero tra la Giunta e Licio Gelli, Maestro Venerabile dalla loggia massonica P 2. Basterra stesso, in quanto fotografo, fu costretto a produrre un passaporto falso per Gelli che infatti gli fu trovato addosso nel momento dell' arresto in Svizzera nel 1981.

Castro, il 26 settembre di quello stesso anno, comunica al segretario di Stato Vance che:

> «il gen. Viola avrebbe impartito oralmente all'esercito nuovi orientamenti operativi per la campagna anti-sovversione. Le operazioni "indipendenti", senza una specifica autorizzazione, sono da considerare finite, e coloro che non sono sospettati di terrorismo eversivo devono essere trattati entro i limiti della legge. L'istruzione distingue tra organizzazione politica marxista e bande terroristiche, per i quali sono previste diverse procedure. Le scomparse continuano ad essere registrate, però, anche se con numeri in diminuzione»[50].

Si ottiene dunque, con il passare del tempo e con il procedere dell'operato statunitense, un certo riassestamento nella politica dei militari. Qualche risultato, seppure di piccola entità, inizia ad essere registrato. Certo è che, nonostante le difficoltà che incontra, l'Ufficio per i Diritti Umani dell'amministrazione americana riscuote consensi tra gli argentini. Patrick Flood, un impiegato di quest'ufficio, durante un viaggio a Buenos Aires nell'aprile del 1979, va ad incontrare le Madri di Plaza de Mayo, e così scrive alla Derian al riguardo:

> «alcuni sembravano avere ancora un po' di problemi nel collocarmi, così ho detto: "io lavoro con Patricia Derian". Questo ha fatto tutto. Tutti improvvisamente sorridevano, il tuo nome veniva ripetuto, dicendo: "è la nostra santa, lei è la nostra speranza" […]. Ho detto che non ero venuto con le risposte per tutte le loro domande, ma ero venuto per esprimere in modo pubblico la nostra solidarietà con la loro causa, la nostra condivisione del loro dolore e il nostro impegno a fare tutto quanto è in nostro potere per far progredire la causa per cui hanno marciato e pregato ogni settimana»[51].

Finalmente, nel settembre del 1979, entra in Argentina una commissione di ispettori della IACHR (*Inter-American Commission on Human Rights*). Questa visita, fortemente voluta dagli americani, segna il culmine delle attività relative alla situazione argentina portate avanti dagli Stati Uniti. Le comunicazioni dell'ambasciatore Castro evidenziano infatti che, nel corso dell'anno 1979, vengono effettuati molti rilasci e le sparizioni si interrompono quasi del tutto[52]. Purtrop-

50) From Ambassador Raul Castro to Secretary of State "*Army outlines new anti-subversive procedures*", in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 26 settembre 1978, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/780926%200000AAC5.pdf.
51) P. Flood, *The Mothers of the Plaza de Mayo,* in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 18 aprile 1979, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/790418%200000A899.pdf.
52) R. Castro, *Ambassador's Conversation with Viola, Human Rights Topics*, in National Security Archives Project, *The Pentagon and the CIA Sent Mixed Message to the Argentine Military*, 1 ottobre 1979, http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB85/791001%200000AB0B.pdf.

po, però, la linea della Giunta verso gli oppositori non rimane costante troppo a lungo, come dimostra un memorandum, datato 11 settembre 1979, di Towsend Friedman[53], agente politico dell'ambasciata americana, dal quale si evince che, appena liberatisi dalla Commissione, i militari fanno partire un'altra campagna di arresti. È dubbio, però, lo scopo di questa ennesima repressione: i gruppi terroristi, alla fine del 1979, sono stati ormai distrutti quasi completamente. Friedman motiva questa campagna in parte con la ristretta mentalità dei militari, che vedono un marxista in ogni critico al regime, e in parte con la paura che i militari stessi hanno di una fine della *Dirty War*[54]. Ciò significa che quella in corso è semplice repressione, necessaria per tenere in piedi il regime. Friedman ritiene infatti che la Giunta, anche a seguito della visita dei commissari della IACHR, inizia a trovarsi in difficoltà, e che i militari e chi collabora con loro ne intravedano la fine.

Dalle fonti interne ai militari iniziano a giungere voci sul timore che molti di essi hanno nel caso crolli la Giunta[55]. S'inizia così a parlare di una eventuale e futura "*ley de olvidos*", cioè una legge delle omissioni, un'opera di protezione che un eventuale nuovo governo dovrebbe fare prendendo il posto della Giunta, per celare nomi e responsabilità di coloro i quali si sono macchiati di crimini sotto il regime, in quanto questi militari e collaborazionisti temono vendette, se non ci sarà più una giunta militare a renderli intoccabili. Dalla seconda metà del 1979 l'attività statunitense a tutela dei diritti umani non sarà più ferma come nei primi due anni della presidenza, in quanto muta radicalmente lo scenario internazionale di cui Washington deve tenere conto, con l'invasione dell'Afghanistan da parte dell'Unione Sovietica e la crisi degli ostaggi di Teheran. Nonostante questo, l'Argentina rimane un'area fortemente monitorata dagli americani, e oggetto di continui rapporti alla Segreteria di Stato. Negli Stati Uniti, dal gennaio del 1981, a Carter succede Ronald Reagan, il quale assume nei confronti della Giunta un atteggiamento decisamente differente rispetto al suo predecessore. In generale, l'approccio del nuovo presidente risponde alla considerazione che i regimi militari di destra risultano meno minacciosi rispetto a quelli di sinistra. Di conseguenza, secondo le parole di Joseph Tulchin, autore di *Argentina and the United States: a conflicted relationship*, in questo schema i militari argentini possono essere considerati più come amici che come i pilastri di un regime da contrastare a tutti i costi[56].

Ma quale è la visione che hanno di tutto ciò gli argentini? Carter e la sua amministrazione, indiscutibilmente, si distinguono fortemente da chi li ha preceduti e da chi li ha seguiti per l'intenso impegno e la costante determinazione volti a tutelare i diritti umani dagli abusi del regime. La figura del presidente in Argentina, comunque, rimane controversa e dibattuta. Durante la dittatura della Giunta, i nemici dei diritti umani sono stati tanto i militari quanto gli stessi americani coinvolti negli affari finanziari e con interessi economici importanti nel paese sudamericano. Purtroppo, il presidente non è del tutto in grado (anche perché non ha a disposizio-

53) T. Friedman, *Human Rights: a Military View*, cit., p.3.
54) *Ibid.*
55) *Ibid.,* p. 2.
56) J. Tulchin, *Argentina and the United States: a conflicted relationship,* Twayne, Boston 1990, p.132.

ne tutti i mezzi necessari, quali potrebbero essere un supporto forte da parte dell'opinione pubblica o dal Congresso) di imporsi e contrastare questi aspetti dell'azione americana in Argentina. Senza contare poi il fatto che, dalla fine del 1979, si è verificato un allentamento della pressione sulla Giunta da parte del governo americano, il che ha dato la sensazione di una ritirata statunitense dal paese.

Per la stesura di questo testo è stato intervistato José Maria Poirer[57], direttore della rivista culturale argentina *Criterio*[58], per cercare di capire il sentimento che suscita ancora oggi, e che suscitava all'epoca, la figura di Carter nella società argentina. Bisogna premettere che un pensiero antiamericano, a destra come a sinistra, in Argentina non è mai mancato; Carter sicuramente non fa eccezione. A distanza degli anni trascorsi dalla sua presidenza, è possibile sottolineare che Carter è stato visto positivamente, ma allo stesso tempo è stato anche sottovalutato e non capito. Il presidente democratico, ora e all'epoca, è visto positivamente da buona parte degli argentini, perché ritenuto molto ingenuo ed incapace di creare dei seri danni al paese, a differenza di quanto hanno fatto altre amministrazioni americane prima e dopo di lui. Erano molte, per esempio, le barzellette che all'epoca circolavano sul presidente americano e che lo ridicolizzavano. Un'altra ragione per la quale il suo operato suscita consenso è che gli viene riconosciuto il merito di aver cercato di tutelare, in modo tutto sommato coerente, i diritti degli argentini, opponendosi al regime militare. Il presidente, però, è stato anche sottovalutato, poiché avrebbe potuto fare molto di più se, non solo all'interno della sua amministrazione, ma anche in Argentina, si fosse dato maggior credito alle sue intenzioni. Infatti Carter a lungo non è stato capito; i suoi profondi ideali non sono stati compresi o condivisi da tutti quelli che avrebbero dovuto invece farlo, e questo è avvenuto sia per ignoranza e ristrettezza di vedute che per cattiva volontà.

Il presidente americano rimane dunque un personaggio incompiuto per la società argentina. Certo è che gli errori americani del passato e quelli della stessa amministrazione Carter non devono essere taciuti. Quella di Jimmy Carter però è stata una lotta innanzi tutto di principio: il rispetto dei diritti umani, contro la sistematica violazione degli stessi. Se non guardiamo a lui attraverso le lenti deformanti del pregiudizio ideologico antiamericano, risulta evidente che Carter ha tentato di opporsi alla Giunta in maniera concreta; fallendo magari, ma cercando comunque di dare una soluzione ai vari problemi argentini. In conclusione, è possibile dire che il fallimento di Carter, nel delineare le conseguenze concrete per quei paesi che violano i diritti umani, contribuisce a dare all'opinione pubblica l'impressione che le azioni dell'amministrazione non corrispondono alle dichiarazioni iniziali[59]. Ma il modo di fare diplomazia che la presidenza ha adottato con la Giunta, muovendosi

57) J.M. Poirer, laureato in filosofia presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, è giornalista specializzato in critica letteraria e cinematografica e membro dell'Associazione Argentina dei Critici Cinematografici, direttore della rivista Criterio dal 1996, e docente di letteratura e cinema presso il CEA (*Centro de Estudios Antropológicos*). È stato direttore del Museo del Cinema di Buenos Aires.

58) Cf. www.revistacriterio.com.ar.

59) J. La Bua, *Outside the Public Eye:How the Carter Administration Used "Quiet Diplomacy" to Impact Human Rights in Argentina,* in «Latin America & the United States:

dietro le quinte, senza fare eccessivo chiasso e senza attirare l'attenzione, è un chiaro esempio di *Quiet Diplomacy*, che risulta efficace proprio perché coerente e persistente, tanto da assestare duri colpi al fenomeno delle scomparse in Argentina, che diminuiscono nell'ordine delle migliaia dall'inizio alla fine del mandato[60].

Ritornando al principio di fraternità, non è possibile sostenere che questo sia espresso chiaramente nei discorsi di Carter, ma ne è intriso il suo operato, soprattutto una volta lasciata la Casa Bianca. Non è questa una osservazione di poco conto, perché significa che perfino il presidente degli Stati Uniti, considerato generalmente come l'uomo più potente del mondo, può incontrare - nell'apparato, nelle forme istituzionali, nelle situazioni politiche contingenti e strutturali - limiti sostanziali alla sua volontà di cambiamento, pur strenuamente perseguita. Anche le politiche di fraternità, a questo livello di esercizio del potere, non possono basarsi sulla volontà di una sola persona, ma hanno bisogno di organizzare una strategia che coinvolga opinione pubblica, forze politiche, istituzioni, relazioni internazionali.

Quanto a Carter, i successi ottenuti dopo la sua Presidenza, in terreni di impegno pubblico, anche se non istituzionale, applicano il medesimo principio che egli tentò di incarnare da presidente, e che costituisce la motivazione unica del suo impegno costante su molti fronti differenti: il prossimo. Con i limiti che si possono riconoscere alla persona, come un idealismo a tratti esasperato o una tendenza all'esportazione di un modello preimpostato, l'azione di Carter è costantemente rivolta al suo prossimo, con la forma e la veemenza di una missione. Dopo anni di impegno costante in nazioni straniere, Carter e il suo centro spostarono l'attenzione sugli Stati Uniti, facendo partire, nei primi anni Novanta, l'*Atlanta Project*, che poco dopo è diventato l'*America Project*, puntando alla riqualificazione sociale, all'educazione, alla sanità. Carter, in questo progetto che ha definito come uno dei più difficili in cui si sia imbattuto, ha capito una cosa molto importante: dalle comunità, dalle persone che si riavvicinano, è possibile far nascere dei giovani *leaders* che poi le possano guidare. Ma, senza la base orizzontale di persone che insieme lavorano e collaborano, niente è possibile: «*the local population soon developed a new spirit, as community organizations were formed. They learned from one another and became increasingly vocal and persistent in their demands*»[61].

Per concludere, è possibile citare un passaggio del discorso che Carter ha pronunciato quando, nel 2002, gli è stato conferito il premio Nobel per la pace. È un riassunto e un chiarimento di buona parte del suo operato e della sua posizione rispetto alle critiche che gli sono sempre state mosse. Afferma infatti:

> «io non sono qui come un pubblico ufficiale, ma come un cittadino di un mondo inquieto, che trova la speranza in un crescente consenso

The Historical Perspective», The Iowa Historical Review, Undergraduate History Journal university of Iowa, vol. 1, maggio 2007.

60) B. Zbigniew, *Power and Principle,* Farrar Straus Giroux, New York 1983, p. 128.

61) J. Carter, *Beyond the White House*, Simon & Shuster UK, 2007, p. 241.

sul fatto che gli obiettivi generalmente accettati dalla società sono la pace, la libertà, i diritti umani, la qualità ambientale, la riduzione della sofferenza, lo Stato di diritto.[…] La guerra a volte può essere un male necessario. Ma non importa quanto necessario, è sempre un male, non un bene. Non impareremo a vivere insieme in pace, uccidendo i figli degli altri. Il legame della nostra comune umanità è più forte delle divisioni, delle nostre paure e pregiudizi. Dio ci dona la capacità di scelta. Possiamo scegliere di alleviare la sofferenza. Possiamo scegliere di lavorare insieme per la pace. Siamo in grado di apportare tali modifiche, e dobbiamo farlo[62].

ALBERTO MARIA BAGGIO
Dott. in Relazioni Internazionali
albaggio@gmail.com

62) Id., *Nobel Lecture*, Oslo, 10 dicembre 2002, in http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2002/carter-lecture.html.

LABORATORIO

GIOTTO: QUALE RILETTURA DI FRANCESCO?

This article attempts to apply the poetry reading method developed by Walter Benjamin and José Guilherme Merquior to the interpretation of the life of St Francis painted by Giotto (or his assistants) in the frescos in the upper basilica of Assisi. This method considers not only aesthetic qualities to be important, but also any possible message; indeed, it attempts to draw the message from the aesthetics. The present exercise seeks to make a contribution to current theological thinking by discovering key permanent and practical elements in reading the Franciscan charism, using in this process instruments that the study of symbols employs to interpret the mixture of meanings deposited in culture across the centuries. It is thus useful to have the reconstruction of Francis's life produced by the "Fonti Francescane" and associated scholars in the last few years in an attempt to rediscover a sense of imaginative continuity in Franciscanism that has direct influence upon the incarnation of Francis's charism.

di
JOSÉ LUIS PONCIANO BOMFIM

> «Dovete abbandonare le "idee" come oggetto della storia per far posto all'esperienza della realtà – personale, sociale, storica, cosmica – una realtà da esplorare storicamente. Ma queste esperienze potevano essere esplorate solo a patto di esplorarne l'articolazione mediante simboli».
>
> Eric Voegelin[1]

La permanenza di una singolare forma di cristianesimo lungo i secoli, vissuta e aggiornata da una comunità nel soffio dello Spirito dentro il seno della Chiesa, e per essa riconosciuta e retro-alimentata, è una buona definizione di *carisma*. Manca in tale definizione, però, il lavoro di chi, come Dante e Giotto, amalgamarono in opere durature – *monumentum aere perennius* – il dono che il dilagarsi della prima spinta carismatica aveva messo in moto. È un paradosso, ma la vita, che per forza deve essere dinamica, tende a diventare rigida se non si lascia re-ispirare da ciò che è stabile, come lo sono le grandi opere della cultura quando non sono solo lette, ma anche attuate. L'arte non imita la vita, la feconda. Tanto più nel caso di Francesco, Dante e Giotto: quando non fioriscono solamente delle belle opere, ma vere e nuove forme di fare arte.

La realtà delle *figure* del pittore e delle *personae* del poeta rivelano un senso tangibile della *via assisana*. Se oggi è possibile immaginare Francesco non come un anacoreta lontano, ma come a noi vicino, come un fratello, è perché la permanenza della *Commedia* nel canone occidentale e della Basilica tra i monumenti architettonici è ancora salda. Esse rimangono nel semenzaio della cultura come un invito aperto. Certamente, il fatto di poter accedere alle *Fonti Francescane*, ricostruite con limpidità negli ultimi secoli, molto aiuta a leggere lo spessore dell'uomo Francesco, anche se si tratta di un lavoro che dovrebbe andare al di là della necessaria benché insufficiente archeologia dei testi. Una volta che il contributo del Poverello alla *great conversation* dei tempi odierni è assodata, l'approfondimento della riscoperta del suo messaggio dipende, perciò, da un atto che esula della sfera della ricerca puramente storica: per farla è necessario, infatti, rivivere le sue esperienze.

La povertà elegante, la penitenza gioiosa: per paradossi si può intuire come esse abbiano conquistato Giovanni da Bernardone, così come ha rapito il cuore di Dante il camminar gentile di Beatrice. La povertà di Francesco è vicina all'umiltà, parola che chiude il *Cantico delle Creature*: *et rengratiate et serviateli cun grande humilitate*[2]. Essa propone un'azione, il servizio, che ha che fare con il motore della poesia dei secoli posteriori, ovvero l'amore, cui Cavalcanti dà la parola:

«*Deh, ballatetta, dille sospirando,*
quando le se' presente:

1) E. Voegelin, *Autobiographic reflections*, Collected Works 34, pp. 105 ss., cit. in *Ordine e Storia*, I, a cura di Nicoletta Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. IX.
2) E. Monaci, *Crestomazia italiana dei primi secoli*, I, S. Lapi Ed., Città di Castello 1819, p. 29.

"Questa vostra servente
vien per istar con voi,
partita da colui
che fu servo d'Amore"»[3].

Cavalcanti è servitore d'un volto diverso dell'amore rispetto a quello di Francesco, ma se non si intuisce la portata della carità gentile nel "dolce stil novo", non s'intuirà com'essa possa far partire il motore della melodia del sommo poeta, né perché i frati desiderassero sposare Madonna Povertà. Che cosa potrebbe far cambiare il *disio* rivolto a una bella dama per la faccia cruda della mendicanza? Un senso, una dolcezza, che si nascondeva dove non sembrava esservi materia per il canto, doveva apparire come una promessa da compiere. In Francesco, il canto d'amore è un gioioso *sermo humilis*; in lui la corte vien fatta con l'abbassamento, che incomincia con la discesa dal cavallo e nel saluto al lebbroso, segnalata *in primis* da Tommaso da Celano:

> «fra tutti gli orrori della miseria umana, Francesco sentiva ripugnanza istintiva per i lebbrosi. Ma, ecco, un giorno ne incontrò proprio uno, mentre era a cavallo nei presi d'Assisi. Ne provò grande fastidio e ribrezzo; ma per non venire meno alla fedeltà promessa, come trasgredendo un ordine ricevuto, balzò dal cavallo e corse a baciarlo»[4].

Narrazione di ciò, in termini generali ma più realistici, si trova nel primo paragrafo del *Testamentum*: «il Signore ha dato a me, frate Francesco, d'incominciare a far penitenza, poiché, essendo nei peccati, era troppo amaro per me vedere i lebbrosi; e il Signore in persona mi ha portato in mezzo a loro e con loro ho fatto misericordia»[5].

L'abbassamento, il servizio, la *kénosis*[6], lo svuotamento: sinonimi per spiegare il movimento centrale della mistica francescana. Come si ricava dal Testamento, si tratta del dono con cui Dio si fa presente là dove sembra assente. Celano, nel

3) G. Cavalcanti, *Rime,* on line (27/6/2012): http://www.letteraturaitaliana.net/pdf/Volume_1/t316.pdf, p.31.
4) T. da Celano, *Vita Seconda di San Francesco d'Assisi* (*2Cel* I, 5, 9) in *Fonti Francescane*, Movimento Francescano, Assisi 1977 (or. lat., T. de Celano, *Vita secunda s. Francisci* (*2Cel* I, 5, 9), Fontes Franciscani, Ed. Porziuncola, Assisi 1995: «*Nam inter omnia infelicia monstra mundi Franciscus leprosos naturaliter abhorrens, leprosum die quadam obvium habuit, cum iuxta Assisium equitaret. Qui licet sibi taedium non parvum ingereret et horrore, ne tamen velut mandati transgressor datae fidei frangeret sacramentum, ad deosculandum eum, equo lapsus, accurrit*»).
5) S. Francesco, *Testamento* (Test 1), traduzione mia (or. lat., *Testamento* in *Fontes Franciscani*, cit.:
«*Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis*»).
6) M. Cacciari, *Doppio Ritratto. San Francesco in Dante e Giotto,* Adelphi, Milano 2012. Libretto al quale devo una miriade di nuove intuizioni, così come l'aggiustamento di tante altre che avevo cercato di sviscerare negli ultimi mesi dell'anno 2011, mentre scrivevo la tesi di laurea magistrale all'Istituto Universitario Sophia sotto la guida del prof.

paragrafo anteriore a quello citato, narra di una tentazione che disturbava Francesco: il diavolo voleva destinarlo alla bruttezza, minacciandolo di farlo simile a una donna gibbosa[7], caso mai lui non avesse desistito dai suoi propositi. Il Signore, in risposta, gli suggerisce: «Francesco lascia ormai i piaceri mondani e vani per quelli spirituali, preferisci le cose amare alle dolci e disprezza te stesso, se vuoi conoscermi. Perché gusterai ciò che ti dico, anche se l'ordine è capovolto»[8]. Per gustare Dio è necessario capovolgere l'ordine delle pulsioni dell'io, che vuole mantenersi in sé:

> «il *pró-blema* più arduo: lo svuotamento del *Sè*. Il monte eccelso della povertà non è conquistato prima di questo passaggio. *Il* bene che Gesù dice di abbandonare è il nostro "possesso" più geloso, quello che più ostinatamente contro tutto e tutti difendiamo – la nostra *psyché.* È questa che pensiamo come la nostra "sostanza" irrinunciabile. Essa sta per noi al centro di ogni altro bene o valore. A tutto possiamo rinunciare *per lei* – ma rinunciare a lei, ciò appare sovraumano. E proprio questo, invece, nella radicalità del suo voler ritornare alle origini del *Verbum* evangelico, esige (senza voler a nessuno imporre) Francesco»[9].

In verità, non si trova traccia di questo gesto capitale né nella Commedia né nella Basilica Superiore, almeno in quanto contenuto esplicito, in quanto *chiave*[10].

Piero Coda: J. L. Bomfim, *São Francisco de Assis e Giotto de Bondone. A fundação do Humanismo em Cristo*.

7) Interessante far notare che non è la tentazione di volersi approfittare di una donna, ma di non avere come destino la bellezza della donna: cioè di non aver come destino spirituale quello che, di fatto, ha ottenuto Francesco quando venne chiamato dai frati "mamma carissima", ossia la bellezza di generare.

8) *2Cel I, 5*: «[…]*pro carnaliter et vane dilectis, iam spiritualia commutato, et amara pro dulcibus sumens, contemne te ipsum, me si velis agnoscere; nam, et ordine verso, sapient tibi quae dico*».

9) M. Cacciari, *Doppio Ritratto*, cit., p. 66.

10) Cf. J. G. Merquior, *O Elixir do Apocalipse,* Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1983: «nel 1939 – qualche mese prima dello scatenarsi dell'apocalisse nazista – parlando di Baudelaire nei colloqui di Pontigny, Walter Benjamin richiamò un nuovo approccio della letteratura. "Di solito – disse egli – lo studio di un'opera lirica ha per fine portare il lettore ad entrare in certi stati d'animo poetici, facendo partecipare la posterità delle emozioni che il poeta avrebbe sperimentato". Ma Benjamin aveva in mente un altro bersaglio. Per caratterizzarlo, fa uso di un'immagine: ci invita a pensare l'opera poetica come "una specie di chiave, fatta senza saper quale serratura, un bel giorno, la poteva accogliere". Cosi, l'opera acquisterebbe un significato sostanzialmente nuovo, a partire della lettura di ogni generazione – e ciò che il testo farebbe sentire non sarebbe tanto la realtà del poeta e del suo tempo, ma la realtà propria dei tempi presenti» (or. port.: «*Em 1939 – meses antes da deflagração do apocalipse nazista – falando acerca de Baudelaire nos colóquios de Pontigny, Walter Benjamin advogou uma nova abordagem da literatura. "Frequentemente, disse ele, "o estudo de uma obra lírica tem por fim levar o leitor a ingressar em certos estados de ânimo poéticos, fazendo a posteridade participar dos transportes* [sic, forse un errore tipografico ha cambiato 'transes' por 'transportes'] *que o poeta teria experimentado". Mas Benjamin propunha outro alvo. Para caracterizá-lo, recorre a uma imagem: convida-nos a pensar na obra poética como "uma espécie de chave, confeccionada sem a menor idéia*

In quest'ultima, come ha fatto notare G. Ruf[11], un ambizioso programma teologico si sovrappone alla singola storia del Poverello: l'orientamento tematico intende infatti collegare la storia di Francesco alla storia della salvezza, scelta che ha obbligato i pittori a far sì che le raffigurazioni facessero riferimento le une alle altre. Il ciclo delle storie di San Francesco s'inserisce così come controcanto delle melodie riprodotte più in alto, accanto alle vetrate, che ritraggono scene della Scrittura (figure e storie dell'Antico Testamento nella parete sinistra della navata, episodi del Nuovo Testamento in quella destra). La scelta iconografica fatta da Giotto[12], o da chi per lui, è pensata tenendo presente come unica fonte – anche se a volte tradita, nel bene e nel male – la *Legenda Major* di San Bonaventura. L'episodio del bacio al lebbroso, ad esempio, è presente nella *Legenda Major* (I, 5), ma non compare nel programma pittorico suggerito a Giotto e da lui ricreato.

Chi entra nella Basilica si accorge subito che il racconto non inizia all'ingresso della chiesa, e che la cronologia della vita di Francesco è appena sullo sfondo. Dopo il transetto, opera di Cimabue, il ciclo si scandisce in tredici scene che partono della parete sinistra della navata, girando poi in ciascuno dei lati del portale, per completarsi nella parete destra con altre tredici scene. La prima campata della parete sinistra rende visibile tre scene dell'introito della vita del Poverello. Il primo riquadro ritrae Francesco (lo si distingue grazie all'aureola) che sta per calpestare un mantello posto sul pavimento e sostenuto da un altro uomo inginocchiato. Tra Francesco e quest'uomo si nota uno scambio di sguardi, Francesco sembra fare un gesto come a dire "alzati!": vi sono poi altri quattro personaggi, a destra e sinistra, a due a due, a commentare – in patente e discreta irrisione – il gesto folle di colui che si abbassa. Il paesaggio è urbano; non solo, è la piazza d'Assisi: lo si arguisce per via della rappresentazione semplificata ma riconoscibile del tempio di Minerva. Di lì già si contempla non il cielo d'oro dei santi che avvolge, ad esempio, la Madonna degli Uffizi, ma la terra, il pavimento dell'*urbs* medioevale, un elemento che gioca un ruolo centrale in questa scena e in quelle che seguono, nella serie, e che è leggermente adombrato dalla solida presenza dei personaggi. Ogni riquadro del poema pittorico ha una didascalia. In quella che accompagna

da fechadura na qual, um belo dia, ela poderia ser introduzida". Assim, a obra se revestiria de uma significação substancialmente nova, a partir da leitura de cada geração – e o que o texto faria esses leitores sentirem não seria tanto a realidade do poeta e de seu tempo, mas sim sua própria realidade presente»). La traduzione è nostra. Il tentativo di questo saggio è applicare il programma di Benjamin e di Merquior al rapporto tra la pittura di Giotto e il carisma di San Francesco, visti a partire dalle sfide del presente.

11) G. Ruf, *S. Francesco e S. Bonaventura: un'interpretazione storico-salvifica degli affreschi della navata nella chiesa superiore di San Francesco in Assisi alla luce della Teologia di San Bonaventura*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1974.

12) Il dibattito riguardo all'attribuzione del ciclo francescano della Basilica Superiore è tuttora aperto, e i partiti pro e contro l'attribuzione giottesca hanno tutti e due buone ragioni stilistiche, così che il dibattito sarà ancora lungo e senza conclusioni definitive, proprio perché non esiste un documento che possa risolvere dall'esterno la questione. Per un esame più dettagliato della questione si può consultare P. Scarpelini, in Fra' Ludovico da Pietralunga, *Descrizioni della Basilica di San Francesco ed altri santuari di Assisi*, Treviso 1982, pp. 430-453. Giotto è descritto nel presente articolo come simbolo della trasformazione operata all'interno delle botteghe che lavoravano alla Basilica papale, trasformazione che fu capace di determinare una nuova forma di far pittura in Occidente.

questo primo[13], il testo tradisce la *Legenda Major* (I, 1, 1)[14] solo nell'allusione alla frequenza del gesto profetico, che in Bonaventura dà l'impressione al lettore che essa sia accaduta le varie volte in cui quell'uomo incontrava Francesco per la città, e che nella didascalia viene richiamato come un evento *una tantum*. Magistrale la sinfonia dei colori: un modulato volumetrico già caratteristicamente giottesco[15], dove la luce dà ai corpi degli edifici una portata solida. È vero che in questa e nelle altre scene della campata – così come nelle prime tre dell'altra – nulla c'è di quella amarezza presente nella cruda versione del periodo decisivo della conversione e missione di Francesco, come l'hanno riportata il Celano e Bonaventura. C'è piuttosto qualcosa di nuovo nello spazio pittorico, un soffio che recupera la freschezza dell'esperienza giovanile di Francesco tramite la congiunzione dell'omogeneità della proporzione dei corpi rispetto alla superficie con l'illusione volumetrica e la coscienza, sorprendente, che un unico punto di vista scelto dal pittore – e perciò visto dallo spettatore – debba informare tutta la scena. Nasce qui una forma di pittura che farà scuola, trionfando sovrana per ben sei secoli, fino alla rottura scatenata nel *Bateau-Lavoir* di Montmartre. Una serie di regole primitive era intuitivamente seguita da Giotto: le linee degli oggetti che stanno sopra il filo dell'orizzonte appaiono inclinate in giù, anche se per ora restano parallele, e quelle di sotto in su; gli edifici lontani sono più piccoli dei corpi, così gli alberi, e il tutto sembra riprodurre la distorsione dello scorcio connaturale della visione umana. Queste risorse formano l'*humus* che arriverà, non senza un lungo e travagliato dibattito, alla prospettiva in quanto sistema convenzionale di rappresentazione[16], con i guadagni e gli ormeggi che testimoniano l'avanzare dei tempi nuovi[17].

Se non si ritrova, negli affreschi di Giotto, l'orrore che l'estraneo causa a Francesco prima che egli lo faccia diventare prossimo tramite la *metánoia* che si

13) «*Cum vir simplex de Assisio sternit vestes Beato Francisco fuditque honores ipsi eunti, superhoc, creditur eruditus a Deos asserens omni Franciscum reverentia dignum, qui esset in magna facturus, et ideo ad omnibus*», in G. Ruf, *S. Francesco e S. Bonaventura*, cit., p. 130.

14) Bonaventura de Balneoregio, *Legenda Major,* in *Fontes Franciscani*, cit.: «*quidam sane vir de Assisio valde simplex, ut creditur, eruditus a Deo, cum aliquando per civitatem eunti obviaret Francisco, deponebat pallium, sternebat ipsius pedibus vestimentum, asserens omni fore Franciscum reverentia dignum, utpote qui esset in proximo magna facturus et ob hoc ab universitate fidelium magnifice honorandus*».

15) Insieme all'unità di stile e alla concentrazione delle pennellate, finemente intrecciate, è questo quanto basta, a mio avviso, a far pendere la bilancia della *quaestio* giottesca a favore del maestro Bondone, escludendo i tre miracoli della prima campata dopo il transetto nella parete sinistra della navata: lavoro in gran parte di un epigono, che ottenne, forse, alcune mani e teste da Giotto (penso all'eretico), e forse un suggerimento circa la composizione.

16) È il processo brillantemente descritto, in dense e concise pagine, da José Guilherme Merquior in *A interpretação estilística da pintura clássica: um desafio para o método formalista*, in *Formalismo e tradição moderna. O Problema da Arte na Crise da Cultura*, Ed. Forense Univeristária / USP, Rio de Janeiro 1974. La *summa* del messaggio di questo testo conferma che non si può dire che il cambio delle forme di rappresentazione lungo i secoli sia innervato da un motore autonomo di opposizioni strettamente estetica.

17) Si veda la recensione di questo dramma nel denso prologo dell'*opus magnum* di Bruno Tolentino, *O mundo como Idéia. 1959-1999,* Globo, Rio de Janeiro 2001, che ha ispirato l'inizio e lo sviluppo di queste mie meditazioni.

traduce in saluto[18], sussiste comunque, nella pittura del toscano, una certa umiltà di visione assai affine alla *humilitate* di Francesco, in quella naturale poesia della semplicità quotidiana che viene valorizzata nella singolarità dei profili e nella vivacità dei gesti delle figure[19]. Inoltre, l'immissione di un'atmosfera del tutto nuova nello spazio, funge da trasparenza per il dialogo degli sguardi; cosa che il Lorenzetti, nella Basilica inferiore, ha seguito con maestria nel cosiddetto "Dialogo Mistico": togliendo da questa rappresentazione il sapore ieratico che la scena della creazione dell'uomo, sopra quest'omaggio dell'uomo semplice, ad esempio, racchiude[20]. Cosa ancora diversa dalla operazione di Cimabue nelle crocifissioni del transetto: dal poco che il pessimo stato di conservazione permette intravedere, esse non portano la stessa carica d'interazione tra le figure che sussiste in Giotto. C'è in Cenni di Pepo qualcosa di diverso dallo stile romano di allora: in lui ogni emozione è singolare, concentrata, rivolta all'individualità della figura, come nel caso dell'angelo che piange, disperato, la morte di Cristo nella crocifissione sulla destra del transetto. Ma lo spazio che non è intorno alle figure è ridotto all'essenziale, e non si modula per informare la scena.

Per rimediare l'effetto schematico della nuova geometria del quadro – rischio costante dell'avventura della prospettiva rinascimentale – Giotto fa uso del disegno dal vero. La *Legenda* vasariana, se la si prende come un racconto simbolico,

18) Penso alla *junkie,* alla *esquina da pesada* (angolo frequentato da tossicodipendenti) di via Tupinambás con via Guaicurus nella città di Guaretinguetá (SP, Brasile), dove, circa 900 anni dopo San Francesco, un altro giovane ha deciso di salutare un drogato e gli ha chiesto di imparare come si intrecciano dei fili per fare un braccialetto, con il solo scopo di stargli vicino. Si ripetono la gioia, una comunità e un'opera carismatica. Si tratta della Fazenda da Esperança, iniziata da Nelson Giovanelli Ros e Hans Stapel ofm. Cf. J. Ratzinger, *Incontro con la comunità, Discorso di sua santità Benedetto XVI, Fazenda da Esperança,* Guaratinguetá, 12 maggio 2007, in www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070512_fazenda-brazil_it.html.

19) Un passo in più – il rischio era presente sin dall'inizio dell'impresa rinascimentale – e si giunge all'effusiva gestualità da giocolieri sconsigliata da Alberti, in L.B. Alberti, *De Pictura,* Libro Secondo 44: «simili molte cose uno diligente artefice da sé a sé noterà; e forse quali dissi cose tanto sono in pronto che paiono superflue recitare. Ma perché veggio non pochi in quelle errare, parsemi da non tacerle. Truovasi chi esprimendo movimenti troppo arditi, e in una medesima figura facendo che ad un tratto si vede il petto e le reni, cosa impossibile e non condicente, credono essere lodati, perché odono quelle immagini molto parer vive quali molto gettino ogni suo membro, e per questo in loro figure fanno parerle schermidori e istrioni senza alcuna degnità di pittura, onde non solo sono senza grazia e dolcezza, ma più ancora mostrano l'ingegno dell'artefice troppo fervente e furioso. E conviensi alla pittura avere movimenti soavi e grati, convenienti a quello ivi si facci» («*sunt his simillima perplurima quae diligens artifex animadvertet, et fortasse quae ipse hactenus retuli, usque adeo in promptu sunt ut superflua videri possint. Sed ea idcirco non negleximus, quod plerosque in ea re vehementer errare noverimus. Motus enim nimium acres exprimunt, efficiuntque ut in eodem simulacro et pectus et nates uno sub prospectu conspiciantur, quod quidem cum impossibile factu, tum indecentissimum visu est. Sed hi, quo audiunt eas imagines maxime vivas videri, quae plurimum membra agitent, eo histrionum motus, spreta omni picturae dignitate, imitantur. Ex quo non modo gratia et lepore eorum opera nuda sunt, sed etiam artificis nimis fervens ingenium exprimunt. Suaves enim et gratos atque ad rem de qua agitur condecentes habere pictura motus debet*»).

20) Opera probabilmente di Russuti (e bottega), pittore della scuola romana dell'epoca, affresco presente sopra la scena dell'omaggio dell'uomo semplice.

già indicava tale risorsa connaturale al maestro toscano[21], e la traduzione dell'apparenza tramite l'osservazione "in natura" realizza il prodigio della spontaneità, dove le figure sono dipinte nell'opacità normale degli interni tale come la si vede, e non in cieli d'oro. La scelta di Giotto dà qualità morale alle figure: la qualità dell'istante.

È ciò che si vede chiaramente in atto in un altro grande momento del poema pittorico: il ritratto dell'invenzione del presepe, a Greccio. Il canto dei frati nell'affresco quasi si fa udibile allo spettatore. Il folto gruppo in adorazione che assiste al miracolo è tutto concentrato nel canto; non ci sono donne al di qua dell'iconostasi, ma l'insieme *quasi* sboccia nell'atmosfera di raccoglimento, di semplice e gioiosa atmosfera familiare che ogni Natale porta e che da quel momento in poi, forse un po' di più, dovrebbe portare.

L'affresco può essere distinto in tre livelli: 1. ciò che sta sotto l'iconostasi, ossia il popolo che celebra il Natale; 2. il pavimento, dove Francesco coccola il bambino Gesù; 3. ciò che sta sopra l'iconostasi, il pulpito vuoto, il retro del Crocefisso, il baldacchino. Al secondo livello, il popolo celebra con i frati la nascita del bambino Gesù; nel primo e nell'umiltà del pavimento Francesco accoglie la nascita di Cristo che, inevitabilmente, è anche il Salvatore, il promesso Crocefisso e Risorto. Il Crocefisso del terzo livello appare isolato rispetto a Francesco e rispetto a chi è nella folla, e così lo è per lo spettatore; punto di vista, d'ora in poi, che nella pittura coincide con l'unico e statico punto ottimale di osservazione del quadro: ecco il verso della croce, simbolo della salvezza, che si riduce a ombra invisibile librandosi sopra il presepe. Lo spettatore ne trae notizia della morte e risurrezione – ma notizia velata[22].

21) E, prima di essa, quella del Ghiberti nei *Commentarii*: «cominciò l'arte della pictura a sormontare in Etruria in una villa a'llato alla città di Firenze la quale si chiamava Vespignano. Nacque uno fanciullo di mirabile ingegno il quale si ritraeva del naturale una pecora; in su passando Cimabue pictore per la strada a Bologna vide el fanciullo sedente in terra et disegnava in su una lastra una pecora. Prese grandissima amiratione del fanciullo, essendo di sì pichola età fare tanto bene; domandò veggendo aver l'arte da natura, domandò il fanciullo come egli aveva nome. Rispose et disse: "per nome io son chiamato Giotto: el mio padre à nome Bondoni et sta in questa casa che è apresso" disse. [Cimabue] andò con Giotto al padre, aveva bellissima presentia, chiese al padre el fanciullo, el padre era poverissimo. Concedettegli el fanciullo a Cimabue menò seco Giotto et fu discepolo di Cimabue, tenea la maniera greca, in quella maniera ebbe in Etruria grandissima fama; fecesi Giotto grande nell'arte della pictura» (L. Ghiberti, *Lorenzo Ghibertis Denkwürdigkeiten [I Commentarii]. Zum ersten Male nach der Handschrift der Biblioteca Nazionale in Florenz voll= ständig herausgegeben und erläutert von Julius Von Schlosser Erster Band Text Mit einer Tafel in Kupferdruck*, Im Verlag Von Julius Bard, Berlin 1912, p. 35).

22) C'è un elemento, in questa serie di Giotto, che si ripete almeno tre volte: far vedere il retroscena dei grandi episodi e non l'idealità frontale della scena, come accadeva con le rappresentazioni delle realtà divine anteriori alla proposta giottesca; così come costruire la scena come se allo spettatore non importasse far parte di essa, ma piuttosto come se potesse guardare senza preoccupazione di essere osservato. Qualità che favorisce quanto ha osservato in un bel libro (*Il mestiere dell'artista. Da Giotto a Leonardo*, Sellerio, Palermo 2007) Claudio Strinati: la pittura di Giotto viene fatta per essere discussa, per generare dibattito; messa lì ad Assisi, dove ogni cittadino aveva vissuto o aveva sentito parlare di Francesco, fa sì che ancor di più si creino delle leggende intorno ad essa, la si osservi, la si contesti. Se l'Ordine francescano, come sembra, di fatto impose un programma severo

Bello: ma ancora un chiaro enigma, non il *Mistero*. Quella che poteva essere la gloria di Francesco per le mani di Giotto, la raffigurazione della povertà nella traversata verso la risurrezione – il sorriso dentro della tormenta –, non accade chiaramente nella Basilica: è dura ed evidente la necessità avvertita in ognuna delle composizione del ciclo di preservare la *heroship saga's*, dove la sostanza umana alle volte cede alla mitofilia:

> «ma quale immagine sarà mai capace di "comporre" il *Deus patibilis* di San Damiano, il corpo straziato dai mali di Francesco, con la letizia, l'*hilaritas* che viene dall'essere perfettamente leggeri, liberi, pronti a tutto accogliere e tutto in sé salvare? Quale *vis imaginativa* potrà mai realizzare un tale simbolo? […] Giotto pittore avrebbe colore, sostanza, corpo per raggiungerla – ma il programma che è chiamato a eseguire, i confini che gli sono dettati e, anzitutto, la sua stessa cultura glielo impediscono»[23].

Rimane comunque, della lezione di Giotto, una perspicace anche se balbettata descrizione del regno del precario, dove e solo dove, come capì Francesco, il Regno di Dio può avvenire. Esempio che lo illustra perfettamente è la Porziuncola. *Portiuncula terreni*, piccolo pezzo di mondo abbandonato, la casa dell'Ordine fatta casa del Signore, a misura d'uomo, che sembra comparire, non in qualità di edificio ma di significato, in due altre opere del poema pittorico che descrivono episodi dove il caso propone qualcosa di più sottile che la liturgia del concetto; dove, cioè, l'imprevisto è cercato come atto creativo dell'amore: 1. il miracolo dell'acqua che scaturisce della roccia, 2. la cosiddetta "predica agli uccelli".

Nella prima, il monte ritratto sembra pregare insieme a Francesco, e l'asino, animale per il quale il santo aveva una speciale stima, sorride con più *laetitia* dei frati. È vero che l'abbeverarsi all'acqua da parte dell'uomo semplice è un po' brutale, quasi a indicare che il Poverello non soffrisse di queste passioni inferiori, o meglio che non le tenesse in conto; sicché la sua figura in ginocchio a pregare non sembra sofferente al punto da aver bisogno di trasporto altrui. Allo stesso tempo, rimane nella scena il richiamo al fatto che l'acqua è per dissetare l'uomo, e non l'uomo per l'impassibilità beata della contemplazione che fugge dal mondo: quasi a dire che la contemplazione francescana è dissetare con gioia i desideri di chi soffre.

Nella seconda, sulla scia dell'interpretazione di H. Thode[24], ecco un omaggio al cosiddetto Maestro di San Francesco, che dipinse nella Basilica Inferiore un primitivo ciclo sulle storie del Poverello che include la conversazione con gli uccelli. La composizione è la stessa in entrambi: cambia l'impronta della finitura, gotichizzante nel Maestro e volumetrica in Giotto; cambia la *proportio* (corretta riguardo all'albero in quest'ultimo); cambia la presenza quasi statuaria delle figure

all'artista, è una ingegnosa trovata, da parte sua, attivare questa discreta strategia per fare del ciclo pittorico anche una bella *domanda*.

23) M. Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., pp. 70-71.

24) H. Thode, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia. La spiritualità francescana e il genio di Giotto*, Donzelli, Roma 2003.

del Santo e del frate che lo accompagna; cambia anche la vivacità dei passeri, quasi catturati in volo naturale, come se Giotto conoscesse Hokusai. L'eredità del Maestro di San Francesco s'incontra, però, nell'insistenza in Giotto di preservare e sviluppare lo sguardo di Francesco dinanzi alla meraviglia dei passeri. Così come anche va detto che Giotto toglie dalle mani del Santo la Bibbia, elemento identificante di San Francesco e che forse segnalerebbe l'esercizio della predica.

Non ricordo nessun'altra serie di pitture occidentali fatta prima di questa (che includa varie miniature con lo stesso tema) nella quale l'argomento sia la conversazione con la natura. Cosa predicava Francesco ai passeri? Per la *Legenda Major* (XII, 3), la *Vita Prima* (1 Cel 58) e i *Fioretti* (XVI), li istruiva circa le grazie che Iddio aveva loro dato: le piume, le ali, il cibo, e poi li esortava a lodare il Signore. Negli scritti, i passeri rispondono toccando la sua tunica, allungando il collo, cantando; nel dipinto, anche se la difficoltà espressiva di questo fatto è grande, accorrono (Giotto) o seguono (Maestro di San Francesco) la lezione di Francesco, ma non le rispondono. Rimane in ambedue una netta separazione tra Francesco e loro.

Paragonando la pittura di Giotto con quella del Maestro di San Francesco, così come con altre fonti (per esempio certe miniature del secolo XII[25]), ci si accorge di un fatto: nel Maestro di San Francesco il Poverello porta le stimmate, in Giotto no. A giustificare questo fatto c'è l'esclusività della fonte del programma pittorico. In Bonaventura riposa tranquilla, nel *Prologo* della *Legenda Major*, la confessione che egli non sempre seguì l'ordine cronologico, e, come detto più sopra, neanche la Basilica rispetta quest'ordine. Gli anni che separarono l'affrescamento delle due Basiliche – tra il 30 e il 60, non si sa esattamente, non ci sono documenti – hanno visto un cambiamento di opinione riguardo al fenomeno delle stimmate. In breve: perché il programma del ciclo pittorico di Giotto, o di chi per lui, volutamente non mette le stimmate nel corpo di Francesco che predica agli uccelli?

Un'intrigante risposta si trova nel libro di Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*[26]: un compendio della questione che, per certo, non posso qui sviscerare[27]. Quello che si sa è che, dopo l'evento de La Verna, Francesco trovò

25) Come quella del Vaticano: *Le stimmate di San Francesco* e *La predica agli uccelli*, ultimo terzo del secolo, antifonario, ms B 87, f 78*r*, miniatura. Roma, Biblioteca Vaticana, Archivio Capitolare di San Pietro.

26) C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Milano 1993.

27) Noto, solo di passaggio, che una più intensa comunione con le creature (quelle che Bonaventura chiama *gli esseri irrazionali*) ha più senso dopo la visione e la ferita de La Verna. Si sa che, in vita, Francesco non parlò di esse: il suo Testamento (posteriore sicuramente all'evento) non ne reca traccia. Nella pittura che mi tocca esaminare, il frate che accompagna Francesco si spaventa del fatto miracoloso e non prende parte (mi domando perché) alla celebrazione con i passeri: che è in tutto diversa, è bene ribadirlo, dalla *vague* ecologica dei giorni nostri, dove quasi non esiste questo senso della lode – la *dýnamis* gioiosa come legame amorevole tra le creature – che esse cantano all'Altissimo Creatore, loro principio e loro fine. La lode è elemento centrale, invece, della visione teologica di Francesco, e la moderna ecologia non vi accede interamente perché non coglie l'impronta della Trinità nella creazione – *conditio sine qua non,* mi pare, per un lode sincera –. Anche alle discipline teologiche, però, mi viene da domandare: senza la visione e la ferita è possibile cantare con autorevolezza una tale lode?

Frate Leone e gli consegnò, tramite una pergamena, una Benedizione, un Inno e un disegno[28]. Alla fine di quella *chartulla* con la benedizione, egli manifesta la stessa preoccupazione che in altro documento, la *Epistola ad Fratrem Leonem*, nella quale Francesco si dispone ad accogliere con affetto Leone: «*et, si tibi est necessarium animam tuam propter aliam consolationem tuam, et vis, Leo, venire ad me, veni*»[29], comportandosi come una madre che consola i figli. Un'altra caratteristica del carisma di Francesco è proprio la maternità spirituale.

È della Basilica inferiore la bella, imponente ma non meno affabile, Maria Maddalena, raffigurata in una nicchia a prendere per mano il vescovo Tebaldo Pontano, cosi come la stessa Maddalena con meraviglioso sguardo cerca il Signore in un *Noli me tangere* pieno d'energia. La cappella della Maddalena, di attribuzione giottesca anch'essa dibattuta[30], occupa l'ultimo posto prima del nuovo transetto. L'effetto, nell'anima, di quelle pitture, è di una modernità sconcertante: vedi, ad esempio, la scena in cui la Maddalena – qui confusa con Santa Maria Egiziaca – riceve dal vescovo Zosimo un manto, ancora nascosta dentro una grotta. Può darsi che queste pitture non siano di Giotto, però si nota crescere in esse l'influsso della maternità spirituale[31] che Francesco accese nel tardo Medioevo[32]. Maternità capita come quella perfetta negazione di sé che dà la vita: «se un rapporto autenticamente analogico collega *kenosi* divina e povertà, ancor piu intrinseca è l'analogia tra la prima e la maternità della Donna. È lei che davvero si spossessa, che "odia" la propria *psyché*, che lascia-essere il Figlio destinato ad altro, alla sua missione»[33]. Maternità che Francesco vedeva possibile per ogni fedele, perché ognuno è madre del Signore: «*quando portamus eum in corde et corpore nostro per divinum amorem et puram et sinceram conscientiam; parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum*»[34].

28) Sono, nelle *Fonti Francescane*, rispettivamente, la *Benedictio Fratri Leoni data* e le *Laudes Dei Altissimi*. Quanto al disegno, si può ancor oggi intravedere nella pergamena una *tau*, la cui base si infila in un teschio: lo stesso che, nella iconografia della crocifissione post Francesco, appare bagnato dal sangue che sgorga dalle ferite di Cristo, e che sarebbe il teschio di Adamo.

29) ELeo 4 in *Fontes Franciscani* cit.: «e se ti sembra necessario venire da me per il bene della tua anima e per la tua consolazione, volendo venire, Leone, vieni». Trad. mia.

30) Cf. G. Raggioneri, *Note Filologiche* in H. Thode, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 535-536: «la cappella della Maddalena venne effettivamente fatta costruire da Tebaldo Pontano, ma il suo episcopato iniziò già nel 1296, e non nel 1314 come si credeva ai tempi di H. Thode. Gli affreschi, un tempo svalutati o trascurati, sono stati di recente studiati come opera giottesca immediatamente successiva alla cappella degli Scrovegni, della quale ripetono alcune composizioni. Oltre a Giotto, sono qui attivi alcuni collaboratori, fra cui prevale, dal punto di vista quantitativo, il "Maestro della Capella di San Nicola"».

31) Maternità che potrebbe rispondere anche ad alcune inquietudini della Chiesa oggi.

32) Nelle Madonne dipinte dall'arte italiana dal Trecento in poi, è vero, la riflessione pittorica e teologica si adopera nel dar vita al mistero della *Theotokos*; anche se alcune di queste pitture sembrano insidiate, a volte, da una gravità estranea al profilo mariano, quand'esso è visto sotto la lente della gioia/dolore, e non del solo dolorismo.

33) M. Cacciari, *Doppio ritirato*, cit., p. 73.

34) *Epistola ad Fideles*, I, 9: «quando per divino amore e ingenua e sincera coscienza portiamo Egli in corpo e cuore nostro, in santo parto diamo la luce a Cristo, luce che è esempio agli altri». Trad. mia.

Quello che s'intuisce in questi dipinti e nella Madonna degli Uffizi di Giotto, e più ancora in alcune opere della famiglia della Robbia, specialmente la Madonna che si trova oggi, guarda caso, nello *Spedale degli Innocenti* voluto dal Brunelleschi (vero e raro caso di maternità anche sociale), è l'avvicinarsi a un aggiornamento vissuto del mistero dell'incarnazione: una verità reale, ma che a volte rischiava di non essere percepita nel suo legame alla vita che porta gioia, anche se sofferta. Non la stoica resignazione nello sguardo *troppo classico* della presentazione di Gesù al tempio del Mantegna (ora nella *Gemäldegalerie* di Berlino), ma la forza del sorriso che Giotto, e quasi solo lui, cercò di esprimere nella Madonna degli Uffizi. Anche se intorno, nonostante la sua grazia di matrona fiorentina, non brilla l'atmosfera della terra toscana: trattasi di una madre, ma che vede il mondo a partire dall'aldilà, dallo stesso luogo dove Dante fa cantare a Tommaso d'Aquino e Bonaventura le glorie di Francesco e di Domenico[35].

Alla fine, l'ultima tentazione di chi guarda dal buco della serratura della storia l'avanzare del carisma di Francesco sarebbe quella di pensare che la povertà (l'umiltà s-catenata e portata all'azione nella penitenza), l'obbedienza e la castità, non sarebbero passibili d'incarnarsi nella miriade di uomini e donne, pieni di difetti e passioni, che hanno seguito Francesco. Fare del Poverello un genio solitario, che ha avuto la folle idea di pensare che gli altri avrebbero potuto vivere la sua stessa avventura, è ignorare la preoccupazione vera del suo cuore. Come registra Bonaventura, in morte egli consegnò ai frati stessi il suo più bel tesoro, il Cristo che aveva in carne ricevuto[36]. Le due perle più sconvolgenti della sua penna, la *Epistola*

35) Scrivendo dell'*excursus* che Dante fa fare a Tommaso d'Aquino e a Bonaventura nei canti XI e XII del Paradiso, il poeta Bruno Tolentino, nel già citato *O mundo como Idéia*, immagina l'incontro, dipinto da Giotto, dei due capofila della teo-logia dell'amor mendicante ancora in terra:
«Imagino o afresco que o Giotto
não pintou: vejo a mancha rubro-escura
do famoso chapéu de Boaventura,
e ao lado São Tomás, nem tão remoto,
mas assim mesmo parecendo ex-voto
diante do chapéu e da figura
do filósofo em doce curvatura...
A luz que acende o mundo vem do imoto,
mas vem tremendo como um vento agudo
e ambos fazem pensar nos paus da lenha
como que à espera do fulgor de tudo,
com aquele mesmo olhar que no Mantegna
seria deslumbrado: aqui é mudo,
humilde, a se espantar que o reino venha...»
(B. Tolentino, Soneto 44, *A Imitação da música* in *O Mundo como Idéia* cit., p. 411).
Ecco una mia traslitterazione: «Immagino l'affresco che Giotto non dipinse. Vedo la macchia rosso-scura del famoso cappello di Bonaventura, accanto a lui Tommaso, non tanto distante, ma ancor con volto di statua dinanzi il cappello e della figura del filosofo in chinatura dolce… La luce che accende il mondo viene dall'immoto, viene però a tremare tale come il vento acuto, ed entrambi ricordano la legna ad aspettare che tutto verrà folgorato. Lo stesso sguardo che nel Mantegna sarebbe infuocato, in Giotto è muto, umile, spaventato che venga il regno».
36) *LM* XIV, 3, 3.

ad Ministrum e il dettato della *vera laetitia,* testimoniano la sua fede nel proseguire della vita dell'Ordine. La prima mostra che la misura della misericordia è senza misura: «considera ogni cosa, anche se i fratelli dovessero prenderti a frustate, *pro gratia*»; «*dilige eos qui ista faciunt tibi*»; non voler altro da loro, se non quello che fanno, «*et non velis quod sint meliores christiani*»; né esista al mondo un fratello che, per quanti siano i suoi peccati, se domanda d'essere perdonato, non lo sia da te; «*et si millies postea coram oculis tuis peccaret, dillige eum plus quam me*»[37]. La più grande letizia si può provare anche quando la propria famiglia scaccia uno dei *fratres*: tornando a casa nel freddo più crudo, con le gambe sanguinanti, il frate chiede d'entrare in casa sua e non è accolto: «*dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc est vera laetitia et vera virtus et salus animae*»[38]. La misura sovraumana, però, è al condizionale: *se* egli avrà pazienza, allora sì, lì ci sarà la perfetta letizia. Essa, cioè, anche per Francesco, è meta, non ostacolo già vinto.

Nel capitolo di Arles (terza scena della quarta campata della parete destra e prologo pittorico nel ciclo della rappresentazione dell'evento de La Verna), sant'Antonio parla dinanzi all'Ordine radunato, predicando intorno al difficile tema del *titolum crucis* – la beffa inferta a Gesù da parte dei Romani, descritta da Giovanni nel capitolo 19 del suo vangelo. Nel dipinto, i frati vengono raffigurati in abito color terra ciascuno diverso dall'altro; toni simili in un accordo che non ferisce l'armonia dell'insieme, anzi le dà vita. C'è, sul volto della maggioranza di essi, la gravità del discorso di Sant'Antonio: una metafora, forse, dei giorni allora vissuti e, chissà, di quelli di sempre, dove i rapporti tra la Chiesa e il secolo rimangono sul filo del rasoio – non quello di Ockham, ma quello della tentazione del potere per il potere; una variazione dell'*art pour l'art* o di qualsiasi altra cosa incentrata solo in se stessa. Sono in semi-cerchio, i frati, rispetto allo spettatore. Uno di loro appare di spalle – straordinaria innovazione giottesca! –; due, però, guardano in alto: quello più vicino a Francesco, fra' Monaldo[39], vede Francesco con le braccia aperte, raffigurato in alto ma non nell'aria, come invece narra l'apparizione miracolosa il Dottore serafico[40]; l'altro frate, posizionato accanto ad Antonio, sembra vedere l'altra scena, dove il Cristo-serafino vola in aria e trasmette tramite dei raggi le sue ferite. Ma egli non vede solo questa scena: la continuità della diagonale del suo sguardo porta, attraverso di essa, alla crocefissione di Cristo dipinta sopra la morte di Francesco, dopo la scena di La Verna. Questo tessere diagonali di sensi nelle pitture è come l'intrecciarsi dell'*analogia fidei* nei testi medioevali. E il fatto che la storia di Francesco ricreata da Giotto – o da chi per lui – proceda, nell'architettura della chiesa, in senso contrario rispetto a quella del Nuovo Testamento,

37) M. Cacciari, *Doppio Ritratto*, cit., pp. 75-76.
38) *DpAl* 15.
39) *LM* IV, 10, 4 ss.
40) Anche solo questa variante fatta da Giotto – o da chi per lui – sarebbe degna di attenta riflessione: «*vidit corporeis oculis beatum Franciscum in aere sublevatum*» (*LM* IV 10,4) non corrisponde a una presenza grave, solida – come quella, della scena della quarta campata, di un passero che sul pavimento aprisse le ali – ma a un mistero: non vi si rappresenta un miracolo, ma la presenza velata del Poverello.

indica che il *climax*[41] della narrazione si trova nell'incrocio del passaggio dalla terza alla quarta campata[42].

Dunque, in breve e a titolo di conclusione provvisoria: l'Ordine radunato trova il senso del suo cammino nel mondo nella morte e risurrezione di Cristo, che viene vissuta nella presenza mistica di Francesco anche nei momenti nei quali i potenti del mondo sembrano irridere la maestà della Chiesa (da notare che la sala capitolare è collegata all'appartamento papale della scena anteriore). Essa diventa efficace, reale, però, solo se vissuta come servizio, nell'umiltà che la ferita de La Verna rappresenta: è necessario cioè che la Chiesa porti con sé la sofferenza di Cristo in quanto dono; sofferenza che si lega a quella di tutti gli uomini nella particolarità della sofferenza di chi si è fatto il più prossimo, il Dio riconquistato, il Dio che viene a Francesco dall'alto (*erchómenos*), cantato nelle *Laudes Dei altissimi* quale dono reso prossimo e reso pubblico tramite un misero biglietto. In Bonaventura[43] – fonte, è sempre bene ricordarlo, del programma della Basilica – non si dà traccia della presenza di un altro frate nel momento in cui Francesco riceve le stimmate; ma nella prima scena della terza campata, quella che raffigura La Verna, ecco un frate alla base, in giù, a leggere. Quello – scommetto simbolicamente – è frate Leone[44].

JOSÉ LUIS PONCIANO BOMFIM
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico-filosofico (2011), presso l'Istituto Universitario Sophia
zebomfim@gmail.com

41) Vale la pena ricordare anche l'orientamento geografico della chiesa, che fa coincidere la quarta campata con il levante, confermando il fatto che il possibile maestro di cantiere, forse un provato teologo, ha voluto far riferimento alla considerazione profetica – e polemica – che Bonaventura aveva fatto nel prologo (1, 7-8) della *Legenda Major*: «e perciò si afferma e con merito, che egli [Francesco] sia designato come uno simile alla figura dell'angelo che sale dall'oriente e porta in sé il sigillo del Dio vivo, come ci descrive l'altro amico dello sposo, l'apostolo ed evangelista Giovanni, nel suo vaticinio veritiero. Dice infatti Giovanni nell'Apocalisse, al momento dell'apertura del sesto sigillo. Vidi poi un altro angelo salire dall'Oriente, il quale recava il sigillo del Dio vivente» («*Ideoque alterius amici Sponsi, Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi*»).

42) Mi pare chiaro che la potenza narrativa della serie cada in qualità pittorica e compositionale dopo l'episodio de La Verna, fino ad arrivare alle magre e poco espressive figure della prima campata del lato destro, dove si trovano raffigurati i miracoli *post-mortem* di Francesco. Sembra che frate Elia, Filippo da Campello o chi per loro, abbia dispensato il giovane prodigio dal finire la serie, così che egli si concentrò a dipingere altrove in Umbria-Toscana o nella Basilica Inferiore. Il lavoro era collettivo, le botteghe contavano su vari pittori, ed era normale che uno di loro impiegato a un'opera venisse spostato a un altro luogo, dove i commitenti ritenevano che il suo lavoro fosse più adatto. Vinta la difficoltà di raffigurare la morte e vita di Francesco, i miracoli potevano essere rappresentati da altri.

43) *LM* XII, 1-4 *passim*.

44) Il documento manoscritto più antico riguardo alle stimmate è la famosa, già citata, *chartulla* conservata nella cappella delle reliquie della Basilica di Assisi. Figurano in essa le *Laudes Dei altissimi*, la *Benedictio frati Leoni data* e una serie di aggiunte eseguite da Leone che, alla fine della benedizione, aggiunge: «il beato Francesco scrisse di suo pugno

questa benedizione per me frate Leone». Un'altra fonte, la *Legenda Perugina* o *Legenda Antiqua*, che sicuramente ha ricevuto apporti almeno orali da Leone, e per questo viene designata anche come *Scripta Leonis*, contiene un commentario circa l'episodio delle stimmate che si collega alla vita spirituale di Francesco e al suo rapporto con i frati (*LP* 93). Dopo l'arrivo a La Verna e l'inizio dei digiuni quaresimali in onore a San Michele, Francesco sente il canto meraviglioso dei passeri che gli volano attorno: «e fu detto a Francesco in spirito da parte del Signore: "ecco qua un segno del Bene che il Signore insieme ad altre consolazioni in cella tua ti darà". E fu davvero così. Infatti, fra le altre consolazioni nascoste o manifeste comunicategli da Dio, gli fu mostrata l'apparizione del Serafino: questo intimo contatto con Dio gli fornì una viva e profonda consolazione spirituale per tutto il tempo che visse. Quando nello stesso giorno il compagno venne a portare da mangiare, il santo gli narrò tutto l'accaduto. E se comunque tante consolazioni in cella egli riceveva, i demoni alla notte anche lo disturbavano, cosa anch'essa al compagno narrata. E perciò disse una volta: "se i frati sapessero quante tribulazione mi causano i demoni non ci sarebbe nessuno di loro che non avesse molta pietà e compassione di me". E per questo motivo, come spesso diceva ai compagni vicini, non poteva essere famigliare con i frati come essi desideravano» («*Et dictum fuit ei a Domino in spiritu: "hoc signum est quod Dominus bene faciet tibi in cella ista et multas dabit consolationes". Quod ita verum fuit; nam inter alias multas consolationes occultas et manifestas, quas sibi contulit Dominus ostensa est sibi a Domino visio Seraphyn, de qua multam habuit consolationem in anima sua inter se et Dominum toto tempore vite sue. Et factum est, dum socius eius portaret ei comestionem narravit ei omnia que sibi acciderant. Et licet habuerit multas consolationes in cella illa, multas [tamen] tribulationes fecerunt sibi de nocte demones, sicut idem socio suo narravit. Unde quadam vice dixit: "si scirent fratres quot tribulationes faciunt michi demones, nullus esset illorum quin pietatem magnam et compassionem de me haberet. Et ideo sicut multotiens dixit sociis suis, non poterat de se satisfacere fratribus et ostendere illis aliquando familiaritatem sicut fratres desiderabant*»). Tra i demoni, come si legge in diverse testimonianze della patristica, uno dei più pericolosi è quello dell'*acedia* (*akèdia*), che provoca il rifiuto della volontà di Dio nell'intimo dell'uomo, manifestandosi nella vita pratica in un misto di inattività e di attività febbrile. Pensando a questo aspetto della tradizione spirituale dell'Oriente cristiano, che probabilmente Francesco conosceva, e dinanzi alla rappresentazione dell'episodio de La Verna fatta da Giotto – che insiste nel collocare tre personaggi nella scena – propongo alcune domande: quando si recò a La Verna, Francesco attraversava un momento difficile della sua vita spirituale? Questa crisi aveva a che fare con la situazione dell'Ordine nei suoi ultimi sviluppi? Se, per Francesco, l'episodio de La Verna fu un insieme di Tabor e giardino degli Ullivi, allora la visione e la ferita sono le risposte (consolatrici e dolorose) che gli ridanno la spinta a essere con l'Ordine non solo familiare, ma famiglia, per poter ridonare a Leone (e dopo di lui agli altri) la fede e la gioia? Estendendo un po' il ragionamento, non sarebbe questa realtà della visione e della ferita come balbettata nella triangolazione giottesca (Cristo-Serafino, Francesco, Leone), la chiave per rileggere dopo la morte di Francesco – e perciò anche ora – l'attualità dell'origine?

INDICI SOPHIA 2012



INDICE GENERALE

SAGGI

Araujo V.	Una sociologia per i tempi nuovi	pp.	7-16
Bruni L.	La pubblica felicità e la misurazione del benessere	pp.	83-89
Bruni L.	Relazionalità e scienza economica. Una applicazione	pp.	196-203
Cambón E.	Alcune (delle necessarie) "precauzioni per l'uso"	pp.	204-214
Clemenzia A.	Il "noi" ecclesiale e l'Eucaristia. In dialogo con la teo-*logica* di Heribert Mühlen	pp.	229-246
Clemenzia A.	Tra per-dono e con-dono. Rileggendo il Salmo 51	pp.	90-102
Coda P.	L'ontologia trinitaria: che cos'è?	pp.	159-170
Coda P.	*Visio Trinitatis*. Il *De Trinitate* di Agostino tra desiderio e interruzione	pp.	17-33
Dipalma F.	L'uomo abban-donato. Premesse per un'antropologia rinnovata, in dialogo con K. Hemmerle	pp.	222-228
Kamykowski Ł.	Dialogo dei "rappresentanti": dinamica e sfide	pp.	215-221
Lo Presti A.	Grazia, disgrazia, fortuna e provvidenza: il determinismo di Abelardo alla prova autobiografica	pp.	43-59
Muratore S.	Responsabilità per il creato	pp.	105-111
Obojska L.	"Ontologie formali e paradigma trinitario". Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico *pattern* di relazionalità dinamica	pp.	177-195
Povilus J.	"Ontologie formali e paradigma trinitario". Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico *pattern* di relazionalità dinamica	pp.	177-195
Petry Veronese J.R.	Direito da Criança e do Adolescente: qual o espaço da relacionalidade?	pp.	112-129
Purcell B.	Piero Coda's theology of history as ongoing memory of humanity's participation in the trinitarian kenosis	pp.	247-271
Rondinara S.	«Necessarie dimostrazioni». Leggi e teorie nella razionalità scientifica	pp.	71-82
Rondinara S.	Saturnino Muratore e il necessario dialogo tra teologia e scienze della natura	pp.	103-104

Rossé G.	È importante che Dio sia Trinità? Un punto di vista biblico	pp. 171-176
Rossé G.	«Maledizione di Dio l'appeso al legno». Questioni attorno a *Dt* 21, 22-23	pp. 34-42
Siniscalco P.	Michele Pellegrino, presbitero e studioso	pp. 60-70

FORUM

Baggio Al.M.	La visione politica di Jimmy Carter: tra fraternità e diritti umani	pp. 284-304
Mantovani M.	Aristotele e l'aristotelismo. Cenni, in prospettiva didattica, ad una delle tradizioni più costanti della filosofia occidentale	pp. 131-144
Marianelli M.	Note sul rapporto *Filosofia* e *Storia della filosofia*	pp. 145-152
Ropelato D.	"Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali". Un'introduzione	pp. 273-274
Rossi F.	Democrazia, giustizia e partecipazione: la *Transitional Justice* e il contributo della fraternità	pp. 275-283

LABORATORIO

Ponciano Bonfim J.L.	Giotto: quale rilettura di Francesco?	pp. 305-319

INDICE DEGLI AUTORI

[A]

Araujo V. Una sociologia per i tempi nuovi pp. 7-16

[B]

Baggio Al.M. La visione politica di Jimmy Carter: tra fraternità e diritti umani pp. 284-304

Bruni L. La pubblica felicità e la misurazione del benessere pp. 83-89

Bruni L. Relazionalità e scienza economica. Una applicazione pp. 196-203

[C]

Cambón E. Alcune (delle necessarie) "precauzioni per l'uso" pp. 204-214

Clemenzia A. Il "noi" ecclesiale e l'Eucaristia. In dialogo con la teo-*logica* di Heribert Mühlen pp. 229-246

Clemenzia A. Tra per-dono e con-dono. Rileggendo il Salmo 51 pp. 90-102

Coda P. L'ontologia trinitaria: che cos'è? pp. 159-170

Coda P. *Visio Trinitatis*. Il *De Trinitate* di Agostino tra desiderio e interruzione pp. 17-33

[D]

Dipalma F. L'uomo abban-donato. Premesse per un'antropologia rinnovata, in dialogo con K. Hemmerle pp. 222-228

[K]

Kamykowski Ł. Dialogo dei "rappresentanti": dinamica e sfide pp. 215-221

[L]

Lo Presti A. Grazia, disgrazia, fortuna e provvidenza: il determinismo di Abelardo alla prova autobiografica pp. 43-59

[M]

Mantovani M. Aristotele e l'aristotelismo. Cenni, in prospettiva didattica, ad una delle tradizioni più costanti della filosofia occidentale pp. 131-144

Marianelli M. Note sul rapporto *Filosofia* e *Storia della filosofia* pp. 145-152

Muratore S. Responsabilità per il creato pp. 105-111

[O]

Obojska L. "Ontologie formali e paradigma trinitario". Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico *pattern* di relazionalità dinamica pp. 177-195

[P]

Petry Veronese J.R. Direito da Criança e do Adolescente: qual o espaço da relacionalidade? pp. 112-129

Ponciano Bonfim J.L. Giotto: quale rilettura di Francesco? pp. 305-319

Povilus J. "Ontologie formali e paradigma trinitario". Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico *pattern* di relazionalità dinamica pp. 177-195

Purcell B. Piero Coda's theology of history as ongoing memory of humanity's participation in the trinitarian kenosis pp. 247-271

[R]

Rondinara S. «Necessarie dimostrazioni». Leggi e teorie nella razionalità scientifica pp. 71-82

Rondinara S. Saturnino Muratore e il necessario dialogo tra teologia e scienze della natura pp. 103-104

Ropelato D. "Fraternità e partecipazione nella trasformazione delle democrazie: prospettive politiche, giuridiche e sociali". Un'introduzione pp. 273-274

Rossé G. È importante che Dio sia Trinità? Un punto di vista biblico pp. 171-176

Rossé G. «Maledizione di Dio l'appeso al legno». Questioni attorno a *Dt* 21, 22-23 pp. 34-42

Rossi F. Democrazia, giustizia e partecipazione: la *Transitional Justice* e il contributo della fraternità pp. 275-283

[S]

Siniscalco P. Michele Pellegrino, presbitero e studioso pp. 60-70


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute