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 VI - N°1 - 2014

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VI (2014-1)

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Benedetto Gui
Complessità relazionale ed economia pag. 7

Piero Coda
Trinità e antropologia. Note introduttive pag. 18

Carla Pagliarulo
Il rimedio contro la senilità spirituale. La sfida di Giordani alle nuove generazioni pag. 34

Gonzalo Zarazaga
Contributi per un'ontologia trinitaria pag. 53

Paolo Siniscalco
Erik Peterson: il monoteismo come problema politico. Una teologia della storia? pag. 69

RICERCHE

Marco Luppi
La Pira sindaco e le amministrazioni fiorentine: sviluppo del Mediterraneo e progetti di pace planetaria pag. 87

Licia Paglione
Beni relazionali e sviluppo. Un contributo per l'analisi degli effetti relazionali degli aiuti allo sviluppo nel fenomeno dell'Economia di Comunione pag. 94

RECENSIONE

«PATH», 11 (2012/2): «Pisteuomen eis hena theon». Ripensare l'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria pag. 102

Marcus Scheiermann
In der schule der Trinität pag. 103

Christian Luis Diaz Yepes
Pensare l'unità di Dio: "prima" e "dopo" la rivelazione trinitaria pag. 111

Cherrylanne Menezes
Unità e Trinità di Dio nel dialogo interreligioso pag. 115

EDITORIALE



Il presente fascicolo di «Sophia», numero 1/2014, esibisce una peculiare apprezzabilità per la messa a tema di alcune tra le innumerevoli nervature che caratterizzano l'intersezione tra umano e divino: in sede di elaborazione teorica, dal punto di vista ampio del riconoscimento, anche in ambito economico, della vocazione degli esseri umani alla comunione, come dal punto di vista proprio dell'accesso dell'intelligenza credente al mistero trinitario di Dio; e in sede di attuazione pratica, nell'esperienza credente di uomini di spicco per la storia e il pensiero degli ultimi decenni.

La rubrica *Saggi* è introdotta dalla prolusione per l'inaugurazione dell'a.a. 2013/2014, tenuta presso lo IUS il 21 ottobre 2013 dall'economista B. Gui, che si occupa della recente apertura, nell'ambito della teoria economica, a relazioni interpersonali più complesse di quella di scambio, sulla quale unidirezionalmente si è concentrata l'economia sino a oggi. La categoria dei "beni relazionali" riferisce a questo riguardo di un'autentica capacità umana: quella di una gratuità intesa come libertà rispetto al proprio interesse. Segue un intervento di P. Coda, tenuto nel contesto di un Seminario dal titolo "*En diálogo, por una Antropología Trinitaria para nuestros pueblos*", promosso dal Consiglio Episcopale Latinoamericano, svoltosi in Argentina dal 6 al 9 settembre 2013. Si tratta di un saggio introduttivo al compito odierno forse più urgente per la teologia: quello di porsi esistenzialmente, e sostare col pensiero, nell'incessante accadere tra gli uomini dell'evento del Dio Trinità, che Gesù annuncia e di cui rende gli uomini partecipi nel suo Spirito, così da pensare il rapporto tra Trinità e antropologia "trinitariamente". C. Pagliarulo ripercorre alcuni decenni della vita pubblica di I. Giordani, politico e saggista italiano, e poi figura fondamentale per la nascita e lo sviluppo del Movimento dei Focolari, al punto da esserne considerato cofondatore. L'esposizione si concentra sul periodo della vita di Giordani precedente il suo incontro con Chiara Lubich, che segnerà un radicale mutamento nella sua biografia, tracciando in lui il passaggio da un'idea di Dio tradizionale all'esperienza unificante del Dio vivo. G. Zarazaga, in prospettiva eminentemente teologica, offre alcuni *Contributi per un'ontologia trinitaria*, nei quali, in vista del superamento di una concezione statica dell'unità dell'essere, ripercorre alcune vicende conosciute dal termine "persona" in relazione alle categorie di "sostanza" e "soggetto", e a partire dal rivelarsi trinitario di Dio propone il "paradigma di comunione" quale via di accesso ad una ontologia trinitaria. Nato nel contesto di un Simposio tenutosi a Roma nei giorni 24-26 ottobre 2010, dal titolo "Erik Peterson. La presenza teologica di un *outsider*

nel cinquantenario della morte", l'intervento di P. Siniscalco si concentra infine sulla figura di E. Peterson, ricostruendone l'itinerario a partire dai suoi studi sulla relazione tra potere politico e sfera religiosa.

Il presente fascicolo vede poi l'inaugurarsi di una nuova rubrica, *Ricerche*, nella quale, con scansione annuale, troveranno posto interventi dei giovani ricercatori afferenti ai tre Dipartimenti dello IUS (Ontologia trinitaria, Studi politici, Economia e Management) nonché alle sue Aree di ricerca: l'intento è quello di presentare l'intuizione originaria e alcune articolazioni dei progetti di ricerca dottorali e postdottorali in corso presso lo IUS. M. Luppi ricostruisce, in chiave storica, il respiro mediterraneo dell'operato di G. La Pira, padre costituente e sindaco di Firenze tra gli anni '50 e '60, guidato dalla convinzione che i cammini dei popoli abbiano una matrice religiosa che spinge il genere umano in direzione dell'unità nella pace. M.L. Paglione presenta invece un'analisi degli effetti relazionali degli aiuti allo sviluppo nell'Economia di Comunione, avvalendosi, quale approccio teorico-metodologico, del quadro offerto dal cosiddetto "paradigma del dono" e di uno strumento tecnico come la *Social Network Analysis*.

La rubrica *Laboratorio* presenta una sintesi della tesi con la quale una studentessa dello IUS ha conseguito la Laurea Magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità". L'impegno è stato quello di illustrare comparativamente le posizioni dei legislatori italiano e belga in materia di "procreazione medicalmente assistita". Anche in questo caso si è mostrata ben visibile la necessità di un dialogo tra discipline differenti, al fine di rinvenire pertinenti criteri di orientamento: il diritto ha dovuto interrogare previamente le discipline bioetiche, per poter successivamente elaborare linee-guida in ambito giuridico.

La rubrica *Recensione*, infine, prende in esame il numero monografico 2/2012 della rivista "PATH", espressione della Pontificia Accademia Theologica, composto di saggi di vari autori che si concentrano attorno al ripensamento dell'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria. Dopo un'introduzione generale, ad opera di M. Scheiermann, ai diversi contributi presenti all'interno del numero, C.L. Diaz Yepes riprende in particolare il contributo offerto da P. Coda sul *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione*, mentre C. Menezes rilegge il saggio di A. Cozzi su *Unità e Trinità nel dialogo interreligioso*.

F. D.

COMPLESSITÀ RELAZIONALE ED ECONOMIA



Economic science has intentionally adopted a simplified vision of "economic agents". This is particularly true with regard to the relationships between such agents: attention is focussed on instrumental and calculative aspects of these relationships, in which exchange is the prototype. More recently, however, economic science has opened a new space for the consideration of more complex interpersonal relationships, which had previously been thought to be of interest only to other social sciences. This widening of focus has the effect, on the one hand, of permitting explanation of certain phenomena that would otherwise be incomprehensible, and, on the other hand, of modifying the worldview of economics itself, allowing for a relaxation of the traditional opposition between moral and economic values.

di
BENEDETTO GUI

Mi trovavo negli Stati Uniti per un convegno di studi. Nelle pause del convegno ero stato ospite di un amico a cui avrei voluto regalare dei cioccolatini che mi ero portato dall'Italia, ma non ero riuscito a consegnarglieli. Nel volo di ritorno faccio tappa all'aeroporto di Atlanta. Cerco inutilmente un ufficio postale. Quando ormai chiamano per l'imbarco faccio un ultimo tentativo: mi avvicino ad una ragazza nera seduta dietro un banco di oggettistica, le spiego la situazione e le consegno i cioccolatini, l'indirizzo dell'amico e gli ultimi 20 dollari, pregandola di fare lei la spedizione.

Quale probabilità avrei dovuto attribuire al fatto che i cioccolatini arrivassero a destinazione? Cosa avrebbe fatto la ragazza, di fronte alla possibilità di tenersi i 20 dollari e in aggiunta di mangiarsi anche i cioccolatini? Quali indicazioni avrei potuto trarre al riguardo dalla scienza economica, la scienza che studio e insegno?

Nelle prime pagine del trattato intitolato *Psichica matematica* del grande economista inglese Francis Edgeworth si può trovare un'affermazione molto netta: «il primo principio della scienza economica è che ogni agente è mosso solo dal proprio tornaconto»[1]. Il messaggio è certamente poco rassicurante. "Ma dai tempi di Edgeworth è passato più di un secolo!" – osserverà qualcuno.

Facciamo allora un salto esattamente di 100 anni e andiamo a leggere cosa scrive nel 1981 un economista della scuola di Chicago con tanto di premio Nobel, George Stigler:

> «lasciatemi fare una previsione [a riguardo di] situazioni in cui c'è un conflitto tra il tornaconto personale e qualche valore etico che pure è fatto oggetto di grandi ossequi verbali. Molte volte, diciamo pure la gran parte delle volte, la teoria del tornaconto personale […] vincerà»[2].

E alcune pagine dopo: «viviamo in un mondo di persone ragionevolmente ben informate che agiscono con intelligenza nel perseguimento del loro tornaconto»[3].

Pochi anni dopo Dennis Mueller, un esponente di rilievo della scuola di Public Choice che è stato presidente di varie associazioni scientifiche, rincara ulteriormente la dose: «l'unica assunzione essenziale per una scienza descrittiva e predittiva del comportamento umano è l'egoismo»[4]. Si direbbe proprio che, a sentire la scienza economica, i cioccolatini siano definitivamente persi! Questa però sarebbe una conclusione troppo affrettata. Non solo perché Stigler, nel testo citato ammette l'esistenza di un numero non trascurabile di eccezioni, ma anche e soprattutto perché negli ultimi decenni nei dipartimenti universitari di economia l'aria ha cominciato a cambiare. Il povero *homo oeconomicus*, di cui abbiamo

1) F. Edgeworth, *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, London 1881, p. 16.
2) G. Stigler, *Economics or Ethics?*, in *Tanner Lectures on Human Values*, a cura di S. McMurrin, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 176.
3) *Ibid.*, p. 190.
4) D. Mueller, *Rational Egoism versus Adaptive Egoism as Fundamental Postulate for a Descriptive Theory of Human Behavior*, in «Public Choice» 51 (3), Fall., 1986, pp. 3-23; qui p. 18.

sentito descrivere le caratteristiche nelle frasi sopra citate, è stato smontato pezzo per pezzo. O meglio, visto che si trattava di un essere troppo semplice, inventato proprio per semplificare il ragionamento, si può dire che è stato complicato pezzo per pezzo.

1. I molti modi di complicare l'*homo oeconomicus*

Una prima via di complicazione riguarda il tema etico sopra citato. Dire che l'*homo oeconomicus* sia immorale sarebbe ingeneroso. Piuttosto è amorale, totalmente privo di dissidi interiori. Per lui scegliere è facile, perché gli basta determinare razionalmente quale sia tra le alternative disponibili la più confacente ai suoi interessi, e poi seguire quella in totale serenità d'animo. Infatti, che in lui conviva un altro modo di ordinare le alternative – basato su considerazioni di giustizia, di correttezza o di dovere – e che tale ordinamento potesse configgere con quello basato sui suoi interessi, questo proprio non è previsto. "Ma un soggetto così è psicologicamente subnormale, un vero e proprio *folle razionale*!" – osserva Amartya Sen[5], uno dei più attivi *complicatori* della descrizione dell'agente economico sul versante etico. E un po' di complicazione è certamente necessaria per capire come mai – siamo in tempi di *slot-mob* – un barista riconsegni le *slot machines* perché gli brucia qualcosa dentro, a dispetto del cospicuo reddito mensile che assicurano.

In realtà non serve neanche contrapporre i suoi interessi a quelli dei suoi simili per trovare delle crepe nella presunta compattezza interiore dell'*homo sapiens*. Altri conflitti emergono anche quando deve fare i conti solo con se stesso. Per capirci, a fine pasto il suo "io" immediato voterebbe: "torta al cioccolato", mentre il suo "io" lungimirante voterebbe: "rispetto della dieta". E lo stesso vale per le dipendenze, ad esempio dal fumo, e per la scelta consumo/risparmio. Anche questa direzione di complicazione è stata percorsa da alcuni economisti, sulla scia di psicologi e altri scienziati sociali[6]. Anche questa è stata accettata come lecita, o per lo meno inevitabile, dal resto della professione.

Stuoli di *complicatori* sono andati ad indagare la capacità dei soggetti economici in carne ed ossa di fare scelte coerenti sotto altri punti di vista. Non sorprendentemente, le analisi condotte – sia sul campo, sia in esperimenti controllati – portano a concludere che essi si lasciano influenzare da aspetti teoricamente irrilevanti (ad esempio se il problema di scelta è formulato considerando come punto di partenza la situazione corrispondente alla prima alternativa, anziché quella corrispondente alla seconda); che essi sono influenzati da stimoli emotivi anche in decisioni rilevanti; e poi che tendono a cadere sistematicamente in contraddizione quando le alternative sono di tipo probabilistico. Insomma, l'agente economico reale non si avvicina molto all'idea del freddo calcolatore razionale.

Merita sottolineare che tutte queste considerazioni non sono prive di conseguenze pratiche. Forse le più vistose sono quelle della finanza *comportamentale*

5) A.K. Sen*, Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory - Author(s): Amartya K. Sen* in «Philosophy and Public Affairs», 6 (4), 1977, pp. 317-344.

6) C. Sunstein - R. Thaler, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, Yale 2008.

(un aggettivo che sta ad indicare proprio il fatto che nello studio dei fenomeni economici si cerca di tener conto del comportamento reale, con le sue regolarità e talvolta le sue incongruenze, anziché supporre che i soggetti compiano sempre la scelta più razionale date le circostanze). Ad esempio, le bolle finanziarie, caratterizzate da un'alternanza di fasi di salita dei prezzi dei titoli e di fasi di brusca caduta degli stessi, sono amplificate dalla tendenza degli investitori reali a non lasciarsi guidare dalle proprie migliori valutazioni, ma ad accodarsi alle scelte altrui, magari per non sentirsi gli unici stupidi a non approfittare di quella che sembra una facile opportunità di guadagno.

Per inciso, finché rifinivo questo intervento è arrivata la notizia che il premio Nobel per l'economia del 2013 è stato assegnato a tre studiosi di finanza, dei quali uno, Robert Schiller, è autore di un libro ispirato dagli anni del boom borsistico che ha preceduto la crisi finanziaria del 2008, che ha poi trascinato verso il basso le economie occidentali. Il libro si intitola significativamente *Euforia irrazionale*.

Continuando a complicare l'economia – come faceva e chiedeva di fare Albert Hirschman ancora 30 anni fa –, un altro filone di studi, anch'esso di impostazione *comportamentista*, ha sottoposto a stringenti verifiche l'ipotesi che i decisori siano indifferenti ai guadagni o alle perdite di coloro con cui si trovano ad interagire. Una metodologia molto usata a tal fine sono gli esperimenti di laboratorio, in cui vengono ricreate artificialmente situazioni reali (i guadagni e le perdite sono reali anche in laboratorio, anche se di ammontare limitato). I risultati mostrano frequentissimi scostamenti dal comportamento che ci si aspetterebbe da un vero *homo oeconomicus*: i soggetti coinvolti negli esperimenti manifestano ogni genere di "preferenze sociali", un'espressione che si contrappone all'avere "preferenze esclusivamente autointeressate". Un primo esempio sono le preferenze altruistiche (ossia dare un certo peso agli interessi di qualcun altro); un altro è la cosiddetta "avversione alla disuguaglianza", ossia sentirsi a disagio se qualcuno ha di meno rispetto a se stessi[7]. Musica per le orecchie di chi in precedenza cercava timidamente di proporre un'idea di agente economico più benevolente o collaborativo e si sentiva rispondere seccamente che l'economia non è fatta di buoni sentimenti! Peraltro, il fenomeno delle donazioni, macroscopico anche se minoritario, sta a dimostrare che non si tratta solo di comportamenti da laboratorio.

Un altro risultato ricorrente è che molti agenti seguono logiche *reciprocitarie*, rispondendo a comportamenti benevoli altrui con comportamenti altrettanto benevoli, anche quando ciò comporta un costo.

A questo punto occorre stare attenti a non cadere nell'eccesso opposto, quello del *buonismo*, dimenticando la grande varietà di registri dell'azione umana. Cito solo il fatto che altri esperimenti documentano la presenza di *preferenze invidiose* (ossia preferire una situazione in cui io avrò di meno ma in cui ho la soddisfazione che l'altro abbia un danno). Altri esperimenti mostrano la presenza di *reciprocità negativa* (ossia il manifestarsi di comportamenti sfavorevoli in risposta ad analoghi comportamenti altrui) e al tempo stesso evidenziano il prezioso effet-

7) Si veda ad esempio E. Fehr - U. Fischbacher, *The impact of non-selfish motives on competition, cooperation and incentives*, in «Economic Journal» 112(478), 2002, pp. C1-C33.

to dissuasivo che "la voglia di fargliela pagare" può avere nei confronti di chi, in un contesto che richiede il contributo di tutti, è tentato di fare il furbo[8].

Un'altra – chiamiamola così – "debolezza" dell'*homo sapiens* è che, a differenza della specie *oeconomicus*, si lascia convincere a lavorare non solo dalla prospettiva di ottenere soldi o altri concreti vantaggi, ma anche da ragioni più *evanescenti*, come la voglia di mettersi alla prova, la sfida di riuscire dove tutti hanno fallito, o il desiderio di fare qualcosa di utile agli altri. È questo il tema delle cosiddette "motivazioni intrinseche", caratterizzate da un aggettivo che possiamo contrapporre a "strumentali": la spinta a svolgere un'attività può derivare non dai benefici che essa permette di ottenere, bensì dal significato che l'attività stessa possiede[9]. È per questo che possiamo trovare gli agenti economici reali impegnati senza compenso in attività di volontariato, un fatto poco comprensibile nella visione economica tradizionale. Lo stesso vale per chi sceglie di lavorare o di mettere i suoi soldi in organizzazioni produttive con finalità ideali, sapendo in partenza che ne trarrà una remunerazione inferiore a quella ottenibile altrove. Qualcosa di simile vale anche per il sorprendente fenomeno che sta avvenendo in questi mesi alla televisione pubblica greca, soppressa per decreto a causa delle drammatiche difficoltà di bilancio del paese, che continua ad operare perché giornalisti e tecnici continuano a lavorare senza essere pagati.

2. Complessità relazionale in due sensi

E ora passiamo ad analizzare le complicazioni di tipo relazionale.

Come visto fin qui, l'immagine di agente economico che in passato la scienza economica ha contribuito – talvolta consapevolmente, talvolta inconsapevolmente – a diffondere, era troppo povera: solo alcuni dei numerosi registri della personalità di un essere umano entravano in gioco. È mia convinzione che ciò sia dipeso da due distinte ragioni. La prima è che la visione antropologica dei fondatori dell'economia cosiddetta *neoclassica* – quella che ha dominato per un intero secolo, fino quasi ai nostri giorni – non era sufficientemente ricca ed esigente da ribellarsi immediatamente di fronte a certe semplificazioni. Ma c'è anche una seconda ragione, che diventa un'attenuante del giudizio che ho appena espresso: l'attenzione della teoria economica è stata attratta irresistibilmente dal mercato, la conoscenza dei cui segreti ha sempre costituito un punto di orgoglio per la corporazione degli economisti. Per giunta, i più studiati – perché quanto vi accade è più prevedibile – sono stati i mercati *perfettamente concorrenziali*, ossia con numerosissimi partecipanti, informazione (ad esempio in fatto di qualità) pienamente trasparente e assenza di costi per portare a termine una compravendita: contesti particolarmente semplici non solo dal punto di vista etico (l'impossibilità di manipolare opportunisticamente il contenuto dello scambio e di esercitare un influsso apprezzabile sull'equilibrio del mercato fa svanire la responsabilità etica dei partecipanti), ma anche dal punto di vista delle relazioni interpersonali. Infatti,

8) Si veda ad esempio E. Fehr - S. Gaechter, *Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity*, in «Journal of Economic Perspectives» 14(3), 2000, pp. 159-181.
9) B. Frey, *Non solo per denaro*, Mondadori, Milano 2005.

se vogliamo soddisfi le suddette *condizioni di perfezione*, il mercato deve essere il più possibile anonimo, impersonale: non devono essere gli scambisti in quanto tali ad incontrarsi e ad interagire, perché questo mette in moto dinamiche più complesse, ma devono essere piuttosto le loro proposte di vendita o di acquisto ad interagire. Emblematici da questo punto di vista sono i mercati telematici, in cui gli scambisti interagiscono standosene nel loro ufficio e cliccando su uno schermo di computer. Si realizza così, grazie alle più recenti tecnologie, l'aspirazione di studiosi di 100 anni fa (penso in particolare a Léon Walras) ad un'interazione di mercato totalmente impersonale.

Non vorrei però, che, dopo quanto ho detto, qualcuno pensasse che gli studiosi di teoria economica siano dei pigri o dei sempliciotti. Per convincerne basta dare un'occhiata alle sofisticatissime modellizzazioni matematiche di cui sono infarciti gli articoli delle riviste più prestigiose. Solo che, paradossalmente, proprio la scelta di poter portare l'analisi in profondità in modo rigoroso ha indotto i teorici economici a dedicare un'attenzione sproporzionata a contesti ipotetici volutamente semplificati, sia quanto ad intenzioni, oggetti di interesse e comportamenti degli agenti economici, sia quanto alle modalità di interazione tra di essi.

La cosa più grave è che la nostra visione della realtà in buona parte ce la formiamo sui libri e nelle aule di studio, per cui i fenomeni che non vi trovano spazio rischiano di restare ai margini della nostra comprensione dei fatti. Quanto detto sopra lascia intravedere il rischio che le tradizionali linee di ricerca della scienza economica abbiano contribuito a diffondere una visione parziale, e quindi distorta, dell'agente economico nonché dell'intreccio di interazioni tra gli agenti, che tanta parte è del sistema economico-sociale.

Quello che cercherò ora brevemente di fare, sulla base della riflessione condotta da un recente filone di studi, è per prima cosa dare un'idea della complessità delle interazioni sociali a valenza economica, e poi, alla luce di questo, tornare a portare l'attenzione sulle capacità relazionali richieste all'agente economico reale[10].

Pensiamo prima di tutto alle molte situazioni a contenuto *esplicitamente* economico in cui i soggetti si trovano coinvolti. La gran parte delle compravendite sono molto lontane dalle ipotesi di perfezione: la qualità è manipolabile perché l'informazione è sempre insufficiente; le possibili controparti sono poche ed entrare in contatto con esse costa; addirittura, nel caso di forniture complesse, una volta avviato un rapporto contrattuale con un fornitore, è con quello solo che dobbiamo fare i conti in tutte le fasi che vanno dalla stipula alla conclusione finale (che può essere ancora successiva rispetto alla consegna e al pagamento, perché magari emerge un difetto che necessita di essere corretto). Una tale situazione, se ben interpretata, assomiglia ad una *partnership*. Tanto è vero – osservano Bruni e Sugden in un articolo del 2008 dall'inusuale titolo *Fraternity*[11] – che se non si vede nel rapporto contrattuale un progetto di comune interesse, piuttosto che un'op-

10) Una panoramica si può trovare in B. Gui - L. Stanca, *Happiness and relational goods: well-being and interpersonal relations in the economic sphere*, in «International Review of Economics» 57 (2), 2010, pp. 106-118.

11) L. Bruni - R. Sudgen, *Fraternity: why the market need not be a morally free zone*, in «Economics and Philosophy», 24/08, pp. 35–64.

portunità di rosicchiare qualcosa alla controparte, le potenzialità di creazione di valore che ogni contratto porta con sé non potranno pienamente realizzarsi.

Ma nel mondo economico non ci sono solo compravendite. Una situazione molto frequente, e molto citata, è quella di co-utenti di un "bene pubblico", come può essere un parco frequentato da bipedi e magari anche dai loro quadrupedi, oppure la tangenziale di una grande città. Una situazione abbastanza simile si verifica con i beni a libero accesso, come spesso è il pesce di un lago o la legna di un bosco (un tema di importanza vitale soprattutto dove la situazione non è regolamentata da un'efficiente amministrazione pubblica). In tali contesti la logica di badare al proprio interesse individuale, logica che abbiamo visto non avere controindicazioni nei mercati perfettamente concorrenziali, diventa invece fortemente disfunzionale, e andrebbe invece rimpiazzata dalla capacità di concordare forme di autolimitazione in vista dell'interesse collettivo.

Un contesto ancora più personalizzato, e più coinvolgente, è quello delle innumerevoli interazioni che avvengono all'interno delle aziende, alcune lungo le linee gerarchiche stabilite dall'organizzazione, altre tra pari. Qui le modalità di interazione sono molteplici. Accennerò solo ad un fenomeno tipico delle relazioni complesse e ripetute: la *fiducia*, che rende prevedibili azioni *cooperative* da parte di altri attori. A sostenerla gioca la consapevolezza che, al di là del sacrificio immediato che tali azioni comportano, esse possono apportare dei vantaggi anche a chi le compie. Tuttavia, se fosse fatta solo di questo, la fiducia avrebbe un ambito di azione piuttosto limitato; limitato, diciamo, a situazioni sufficientemente chiare e in cui l'incertezza è modesta. Se la fiducia si spinge oltre, e spesso con buoni risultati, è perché nelle relazioni fiduciarie sono in gioco altri elementi, come l'immagine di sé che gli attori vogliono dare agli altri e a se stessi, nonché quella vera e propria "provocazione a corrispondere" che per il secondo attore è costituita dall'apertura di credito del primo; provocazione tanto più pungente quanto più l'atto di fiducia del primo veicola stima e viene letto come un invito eloquente (proprio perché rischioso per chi lo fa) ad instaurare un rapporto di reciprocità positiva[12].

Sbaglieremmo, però, se pensassimo che le interazioni importanti per la vita economica fossero unicamente quelle che avvengono in contesti che sono esplicitamente economici, come le aziende, i mercati, o in cui un certo contenuto economico traspare in modo abbastanza evidente. La scienza economica se ne è resa conto in modo crescente da quando alcuni autori hanno proposto la nozione di *social capital* (la traduzione italiana, "capitale sociale", ha il problema di essere confusa con una posta di bilancio): un capitale, nel senso di un bene durevole che permette di ottenere di più o con un minor dispendio di risorse, e che quindi da questo punto di vista è analogo ad un macchinario, o meglio ad un ponte, che permette all'intera collettività degli abitanti della zona di spostarsi a minor costo; meno evidente è il significato di quell'aggettivo "sociale", che qui sta per "consistente in relazioni sociali", ad esempio relazioni di conoscenza reciproca, di collaborazione, di vicinato, o anche – rieccola di nuovo – di fiducia. Al di là di una

12) V. Pelligra, *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2007.

certa difficoltà di precisarne il contenuto, il concetto di *social capital* si è rivelato utilissimo per sociologi, politologi e anche economisti per introdurre nelle loro argomentazioni quell'intangibile "nonsocché" grazie al quale qualche comunità di quartiere, di villaggio o anche associativa riesce ad ottenere dei risultati che in comunità apparentemente uguali, ma in cui esso manca, non si concretizzano[13].

Quali risultati, ad esempio? Il successo di un progetto di irrigazione in una comunità dello Sri Lanka, a dispetto del fatto che la manutenzione dei canali deve essere fatta soprattutto dagli agricoltori più a monte, mentre il beneficio ricade su quelli più a valle, che altrimenti restano "a terra asciutta". Anche il successo del microcredito, che grazie a Muhammad Yunus è assurto a parola d'ordine dello sviluppo dal basso ad opera degli stessi beneficiari, si spiega grazie al *social capital*: lo schema di prestito che si è rivelato vincente coinvolge piccoli gruppi di donne, ed è proprio il fatto che queste si selezionino, si tengano d'occhio reciprocamente e si aiutino a pagare le rate nei momenti di difficoltà che ha reso possibile ottenere percentuali di rimborso altissime, nonostante la mancanza di garanzie reali: un risultato impensabile se anziché in un ambiente sociale di villaggio si cercasse di applicare lo stesso schema agli abitanti di certe periferie degradate delle metropoli del Nord del Mondo. Alcuni studi mettono in relazione anche il tasso di crescita del Prodotto Interno Lordo *pro capite* dei vari paesi con una stima del *social capital* in essi presente, trovando una relazione positiva statisticamente significativa. Il *social capital* dei vari paesi sarebbe poi in relazione inversa con i loro squilibri macroeconomici (meno *social capital*, maggiori deficit del bilancio pubblico e della bilancia dei pagamenti[14]).

Fin qui abbiamo guardato alle relazioni interpersonali solo per il loro valore strumentale. Se ce ne fosse bisogno, le recenti ricerche su economia e felicità ci confermano che esse possono avere anche un valore intrinseco. Detto in altre parole, il fatto stesso di essere coinvolti in una fitta rete di relazioni positive è per gli agenti una cosa desiderabile in sé, che risponde ad un bisogno profondo e accresce la qualità della vita. Ciò autorizza a parlare – nei termini che vedremo tra poco – di "beni relazionali". Cosa dicono queste ricerche sulla felicità? Che reddito, ricchezza, consumi accrescono sì il "benessere soggettivo", ossia il benessere come percepito dagli interessati, ma piuttosto poco. Molto di più contano positive relazioni familiari e frequenti opportunità di incontro con gli amici. Lo dico senza voler prendere questo dato come "oro colato", ma perché mette in discussione modi di pensare troppo radicati: un ricercatore ha stimato che avere la possibilità di incontrarsi frequentemente con gli amici, rispetto a non averla, ha lo stesso impatto sul benessere soggettivo di una sestuplicazione del reddito[15].

13) Si veda P. Vanin, *Capitale sociale*, in *Dizionario di Economia Civile*, a cura di L. Bruni - S. Zamagni, Città Nuova, Roma 2009.
14) Si veda S. Buetzer - C. Jordan - L. Stracca, *Macroeconomic imbalances: A question of trust?*, in «ECB Working Paper», n. 1584, 2013.
15) Per un approfondimento si veda S. Bartolini, *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*, Donzelli, Roma 2010; si veda anche B. Gui, *Più che scambi, incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni interpersonali*, in *Complessità relazionale e comportamento economico: materiali per un nuovo paradigma di relazionalità*, a cura di P.L. Sacco - S. Zamagni, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 15-66;

3. Dove e come si creano i beni relazionali?

Ultimo passo: i beni relazionali non si creano solo sorseggiando birra o passeggiando in compagnia nel *week end*, ossia fuori dall'infernale macchina economica dove trascorriamo molto tempo, tra lavoro, rapporti d'affari, *shopping*, e così via. Questi stessi contesti sono una miniera di interazioni personalizzate, che in quanto tali hanno la potenzialità di rispondere al nostro insopprimibile e ostinato bisogno di dialogo, riconoscimento, compagnia, confidenza, considerazione, verifica, rassicurazione, ascolto, stima, ecc. Una domanda che si intreccia inevitabilmente ai ruoli formali che spesso dobbiamo svolgere in quelle interazioni, talvolta ostacolandoli, tal altra favorendoli.

Quanto detto fin qui suggerisce un punto di vista diverso sullo stesso sistema economico: non solo un insieme delle attività di produzione, trasferimento e consumo di beni; non solo un meccanismo sociale che prende le decisioni su *cosa* e *come* produrre e *a chi* assegnarlo; non solo un insieme di istituzioni (mercati, imprese, amministrazioni pubbliche, ecc.) che incanala i comportamenti degli agenti; ma anche un reticolo di interazioni. Un po' come un formicaio, dove le formiche operaie, quando nella loro infaticabile attività si incontrano, si fermano brevemente comunicando con un tocco di antenne. Lasciando stare l'entomologia, nella società degli umani ad incontrarsi possono essere un venditore e un acquirente, un superiore e un inferiore gerarchico, un operatore sanitario e un paziente, i membri di un *team* di ricerca o i membri di un gruppo di lavoro. L'intuizione è che proprio i momenti di incontro siano gli snodi cruciali dell'intero funzionamento del sistema.

Proviamo ad analizzarli questi incontri. Un modo per farlo è guardare ad essi come a dei peculiari processi produttivi[16]. Gli *output* più vistosi di tali processi possono essere, pensando agli esempi sopra esaminati, la stipula di un contratto di compravendita, l'effettuazione di una terapia, la trasmissione di un ordine, una verifica dei risultati raggiunti, lo svolgimento di un compito produttivo. Ma ce ne sono almeno altri due, meno visibili agli occhiali dell'economia tradizionale, che hanno a che fare con quell'idea di "beni relazionali" di cui parlavamo prima. Nel corso dell'incontro vengono *prodotte* e al tempo stesso *consumate* entità quali – inizio elencando quelle positive – riconoscimento reciproco, ascolto reciproco, compagnia, un'atmosfera cordiale, comunicazione confidenziale, ecc. Ovviamente possono essere invece *prodotte* e *consumate* – verrebbe da dire *trangugiate* – entità di segno opposto: disprezzo, umiliazione, derisione, atmosfera sgradevole, ecc. Le seconde in media annulleranno le prime, potrebbe concludere qualcuno; quindi se queste cose si trascurano non si fa un grand'errore. Al contrario, proprio la possibilità che anziché le prime si materializzino le seconde, e viceversa, ci dice che poter in qualche modo indirizzare l'andamento dei suddetti incontri nell'una anziché nell'altra direzione è doppiamente importante.

L. Bruni, *L' ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

16) Si veda B. Gui, *Bene relazionale*, in *Dizionario di Economia Civile*, a cura di L. Bruni - S. Zamagni, Città Nuova, Roma 2009, pp. 89-101.

Prima di parlare dell'ultima categoria di *output* degli incontri occorre soffermarci un attimo sugli *input*. Alcuni sono della stessa natura di quelli di un processo produttivo convenzionale: trasporti per potersi incontrare, medicamenti per la terapia, ecc. I più importanti però sono gli *input* umani: il tempo dedicato e lo sforzo profuso nel corso dell'incontro, e poi il capitale umano che i partecipanti utilizzano nello svolgimento del processo. Pensiamo al caso del superiore gerarchico. Le sue conoscenze tecniche e organizzative accumulate sui banchi di scuola o in anni di esperienza entrano certamente in gioco; possiamo parlare in questo caso di "capitale umano generico", in quanto quelle competenze sono indifferentemente utili per dare indicazioni all'uno o all'altro lavoratore del suo reparto. Ma un bravo superiore – non preoccupatevi, il discorso non vale solo per chi sta in alto, ma si applica similmente anche agli altri casi – un bravo superiore, dicevo, nel tempo accumula anche del "capitale umano specifico alla relazione" con quel particolare sottoposto: la conoscenza dei suoi punti di forza e dei suoi punti di debolezza, di alcuni aspetti del suo carattere, della sua facilità/difficoltà di collaborare con quell'altro collega; e poi riesce a guadagnarsi la confidenza e la stima da parte del sottoposto. È chiaro che anche il capitale umano specifico svolge una funzione utile, perché consente di dare ordini più mirati e di trasmetterli in modo più efficace. L'ultimo *output* dell'incontro è proprio l'accumulazione di "capitale umano specifico alla relazione" con quel sottoposto, accumulazione che non può che avvenire nel corso dei successivi incontri tra i due. Notiamo anche qui che il segno di questa accumulazione può anche essere negativo: ad esempio, tenendo un atteggiamento sbagliato il superiore potrebbe bruciarsi buona parte della stima che un po' alla volta il sottoposto era arrivato ad avere nei suoi confronti.

Non mi ci soffermerò ora, ma il fatto di porre l'attenzione agli incontri e l'utilizzo di un apparato concettuale come quello che ho appena indicato consentono di dar ragione di molti fenomeni che altrimenti tenderebbero a passare inosservati o ad essere difficilmente comprensibili. Come il fatto che spesso un posto di lavoro lo si lascia o lo si tiene non per la paga o per l'orario di lavoro, ma per la qualità dell'ambiente umano in cui ci si trova a dover trascorrere tante ore.

4. Tornando all'agente economico

Se ciò che avviene nel sistema economico non è solo un insieme di scambi, e tantomeno di scambi collocati all'interno di mercati perfetti, se ciò che gli è chiesto è così *relazionalmente complesso*, di che razza di agente economico ha bisogno il sistema economico per ottenere buoni risultati? Di un agente economico altrettanto *relazionalmente complesso*! In primo luogo deve essere capace, come abbiamo visto, di concordare strategie di interesse comune con gli altri consumatori di beni collettivi. E poi deve saper svolgere ruoli interattivi, con clienti, utenti, colleghi, superiori, inferiori gerarchici. Per far tutto ciò deve avere una buona dose di quelle che si chiamano "competenze relazionali": saper capire gli interlocutori con cui deve trattare e saper comunicare con essi in modo efficace. Per inciso, spesso la formazione ricevuta di chi lavorerà in un ambito tecnico è tutta declinata su quel versante e troppo poco sul versante delle competenze relazionali, dimenticando che poi quel lavoratore svolgerà solo per parte del suo tempo compiti tecnici, perché forse altrettanto tempo dovrà dedicare a trattare con colleghi, fornitori, clienti,

cosa non meno delicata. È proprio per questo che nei colloqui di selezione del personale qualche volta uno si sente chiedere se ha esperienze di sport di squadra o di animazione di gruppi giovanili.

Un cambiamento di prospettiva ancora più radicale lo richiede la presenza di quegli altri *output* che ciascuno di noi è chiamato a sfornare, non solo nei contesti della vita privata, ma anche nei contesti tipicamente economici: i "beni relazionali". Dai quali, come abbiamo visto, dipende in misura decisiva il nostro benessere soggettivo. Per produrre beni relazionali non basta nemmeno la conoscenza di buone pratiche relazionali, ma occorre una dose di gratuità. Gratuità in un contesto economico non vuol dire, grossolanamente, vendere sistematicamente a prezzo basso e comprare a prezzo alto. Poche imprese sopravviverebbero ad un tale comportamento. Vuol dire qualcosa di più fine: saper aprire dentro di noi spazi di libertà rispetto al nostro interesse, guardando alle esigenze di chi ci sta di fronte. E se si vuole di questi spazi se ne trovano, a cominciare dall'attenzione prestata al proprio interlocutore. Dietro al concetto di beni relazionali si nasconde la vocazione dell'essere umano alla comunione, ad uscire da se stesso attraverso l'apertura all'altro e a sperimentare in tal modo quella che Mounier chiamava la "mutua fecondazione" della vera comunicazione interpersonale. E se è la nostra vocazione, ne va di mezzo la nostra realizzazione. Per questo non la si può relegare in momenti speciali della propria vita: una riunione religiosa, lo stare insieme di tra due innamorati, un rapporto di vera amicizia. Anche la vita economica può essere in qualche misura comunione, oltre che difficile convivenza di interessi e navigazione entro vincoli stringenti. Penso che molti operatori economici – soprattutto se hanno fatto un'opzione deliberata in tal senso – possano confermarlo.

Se questo è il vertice – e non bisogna perderlo d'occhio – tra di esso e la prassi relazionale di molte organizzazioni v'è un amplissimo spazio di miglioramento, sia in termini di qualità della vita delle persone coinvolte, sia anche di *performance* economica. Il primo passo perché ciò possa realizzarsi è acquistare consapevolezza dello spessore, prima antropologico, e poi pratico della dimensione relazionale.

Ecco, ho finito. Mi resta solo da concludere l'episodio dell'aeroporto di Atlanta da cui avevo iniziato. Che fine hanno fatto i cioccolatini? La buona notizia è che il pacchetto è regolarmente arrivato a casa del destinatario. E la ragazza che lo ha spedito, diciamo che avrebbe buone predisposizioni per venire a studiare a Sophia, magari specializzandosi in Economia di Comunione.

BENEDETTO GUI
Professore ordinario di Economia politica presso l'Università di Padova
benedetto.gui@unipd.it



TRINITÀ E ANTROPOLOGIA. NOTE INTRODUTTIVE

di
PIERO CODA

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

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

1. Il significato di una proposta

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Il Metodo della sua esecuzione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Come scrive il filosofo Vincenzo Vitiello:

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

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

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

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

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

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



IL RIMEDIO CONTRO LA SENILITÀ SPIRITUALE LA SFIDA DI GIORDANI ALLE NUOVE GENERAZIONI

di
CARLA PAGLIARULO

This article examines a period in the public life of the Italian politician and author Igino Giordani, with particular attention on his personality and the many activities in which he was engaged in the years prior to his meeting with Chiara Lubich. His meeting with the latter represented the beginning of profound transformations in the life and thought of Giordani. Lubich called him "Foco", and he was a fundamental figure for the birth and development of the Work of Mary/Focolare Movement, to the extent that he can be considered its co-founder.

Ferito sul fronte durante la prima guerra mondiale, Igino Giordani completa gli studi universitari in lettere durante la degenza ospedaliera[1]. Si avvia poi all'attività lavorativa – di insegnante e di bibliotecario, ma anche di politico e giornalista – negli anni dell'immediato dopoguerra, «caratterizzati da un diffuso senso di incertezza, di provvisorietà, di sfiducia nell'avvenire e dunque di crisi»[2]. Quella stagione tragica – che rimetteva in discussione le premesse culturali del positivismo e dunque la capacità della scienza di garantire un eterno progresso[3] – appare gravata dall'ansia dell'impossibilità di cambiare il corso della storia, ma Giordani, con un'eroica consequenzialità tra fede e opere, manifesta di credere quanto il Concilio Vaticano II ha poi espresso con queste parole: «la legge fondamentale dell'umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità»[4]. Pertanto, con la sua testimonianza di vita personale e sociale, Giordani segnala alla società, scioccata dall'immensa carneficina della guerra, che c'è ancora una speranza di progresso per l'uomo: mediante quell'amore, *caritas*, che Cristo propone[5]. Un amore che non è relegabile alla sfera pri-

1) Come noto, Igino Giordani è un pubblicista e uomo politico italiano (Tivoli 1894 - Rocca di Papa 1980); professore di lettere ed esponente del Partito Popolare Italiano. All'avvento del fascismo, lascia l'impiego di insegnante per quello di bibliotecario della Biblioteca Vaticana. Essendo un esperto di patristica e del fenomeno del protestantesimo, gli viene affidata (1932-1960) la rivista «Fides», organo della Pontificia Opera per la Preservazione della Fede, e scrive per «L'Osservatore Romano». Ripresa l'attività politica dopo la liberazione, dirige (dal giugno 1944) il «Quotidiano» di Roma, organo dell'Azione Cattolica, e la testata del PPI, «Il Popolo» (1946-1948); è deputato democristiano alla Costituente e nella prima legislatura repubblicana (1948-1953). Nel 1948 conosce Chiara Lubich e l'esperienza di carità evangelica vissuta dalla giovane trentina con alcune amiche. Vi aderisce con zelo, tanto da diventare cofondatore del Movimento dei Focolari e direttore del quindicinale di opinione «Città Nuova». Come scrittore, Giordani pubblica oltre cento libri di mistica, agiografia, ascetica, patristica, sociologia e narrativa. Nel 2009 si conclude la fase diocesana della sua causa di beatificazione; ora per il Servo di Dio Igino Giordani si attende il processo presso la Congregazione per le Cause dei Santi. Numerosi sono i volumi, gli articoli, i saggi e le tesi di laurea a lui dedicati, di cui un elenco completo è disponibile nel sito del Centro studi istituito a Rocca di Papa, nella località dei Castelli Romani, per conservare e far conoscere il patrimonio spirituale e culturale della sua poliedrica figura: *www.iginogiordani.info*. Infine vale la pena segnalare che un approfondito studio su Giordani è ancora in corso, data l'ingente mole e la grande varietà di materiali conservati presso il suo Archivio privato: documenti personali, lettere, relazioni, articoli di giornale, appunti, atti e documenti della D.C., discorsi manoscritti e dattiloscritti ecc. Qui di seguito, nel fornire la collocazione delle carte d'archivio, si usa per brevità la sigla AIG, seguita da un numero romano, che indica la sezione, e da una sequenza di cifre arabe secondo la numerazione di raccoglitori e cartelle.

2) G. Campanini, *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. Dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, in Aa. Vv., *La Chiesa e la modernità*, a cura di E. Guerriero, San Paolo, Milano 2005[2] [1990], pp. 277-93, qui p. 279.

3) *Ibid.*, p. 280.

4) Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 38.

5) Cf. Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, n. 11: «tutta la Chiesa, in tutto il suo essere e il suo agire, quando annuncia, celebra e opera nella carità, è tesa a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo».

vata e non è riservato ai soli consacrati, ma ai laici corresponsabili dell'esistenza stessa della Chiesa.

In vista di un perfezionamento tanto atteso – in un momento storico in cui sono evidentemente messi in crisi i paradigmi culturali di riferimento, con la conseguenza che vengono a mancare gli strumenti necessari per leggere con lucidità un presente nel quale la società diviene progressivamente impermeabile ai valori etici che la Chiesa propone – il cattolicesimo fa ricorso a tutte le sue energie, anche intellettuali[6]. Per questo i cattolici che sentono «pressante l'esigenza di progettare una nuova sintesi tra Chiesa e società»[7] assumono il compito di promuovere la cultura cattolica affinché non sia ritenuta una sottocultura, ma una generatrice di umanità. Tra questi Giordani, che – non potendo accedere all'agone politico, per quella mancanza di libertà che caratterizza gli anni oscuri del fascismo[8] – s'impegna a trasmettere alle nuove generazioni l'eredità politica ricevuta da don Luigi Sturzo, il frutto dei suoi studi di patristica e sul protestantesimo, e soprattutto a comunicare le ricchezze spirituali che riceve nel terz'ordine domenicano ai giovani dei movimenti di massa dell'Azione Cattolica[9].

La sua attività di apostolato, che è una quotidiana eroica tensione alla santità, deve tanto al metodo apostolico di san Domenico, illustrato e approfondito nell'immortale opera di san Tommaso[10]. Il santo del XIII secolo ha voluto prov-

6) Nell'ambito della "storia delle idee", un'analisi del rapporto tra cristianesimo e civiltà europea dell'Ottocento e del Novecento si deve ai docenti Giorgio Campanini, dell'Università di Parma, e Paolo Nepi, dell'Università "La Sapienza": G. Campanini - P. Nepi, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992. Il tema nodale del volume riguarda l'influenza del cristianesimo, non solo come fede, ma come cultura e fondamento morale nell'Occidente secolarizzato.

7) P. Nepi, *L'ideale storico concreto di Maritain*, in G. Campanini - P. Nepi, *Cristianità e modernità*, cit., pp. 81-94, qui p. 81.

8) Il 6 aprile 1924 Giordani partecipa alle elezioni politiche avvenute in un clima di intimidazioni e violenze (il suo *curriculum* viene pubblicato con altri nell'articolo *I candidati romani del P.P.I.*, in «Il Popolo», 6 aprile 1924). L'insuccesso elettorale, il prevalere della coalizione mussoliniana, l'assassinio di Matteotti e la conseguente secessione parlamentare della maggioranza dei deputati antifascisti (Aventino) non rappresentano un punto di arresto, ma di partenza della sua attività politica, benché fuori dalle aule parlamentari. Il primo studio che offre un quadro organico ed articolato dell'impegno di Giordani in campo politico si deve a F. Giordano, *L'impegno politico di Igino Giordani*, Città Nuova, Roma 1990.

9) Gli anni Trenta sono caratterizzati dalla diffusione del neotomismo nei movimenti di massa dell'Azione Cattolica Italiana, ossia nella FUCI (Federazione Universitaria Cattolici Italiani) e nel Movimento Laureati.

10) Dal punto di vista della vicenda intima nella vita di fede, si ha notizia della sua particolare ammirazione per Caterina da Siena, elemento forse determinante per il suo avvicinamento al terz'ordine domenicano, avvenuto probabilmente nel 1926, quando una politica di prudenza sconsiglia l'Azione Cattolica dal far figurare tra i propri iscritti elementi di spicco del popolarismo. Nel *Diario inglese*, un quaderno di 130 pagine avviato nel periodo statunitense (1927-'28), ma che Giordani continua, sempre in inglese – con alcuni brani in italiano e con lunghi periodi di silenzio – fino al settembre 1949 (inedito, situato in AIG I, 31.1), scrive anche un testamento (22.10.1927), in cui dichiara che è sua «ambizione da anni di servire, come un *bonus miles Christi*, la chiesa», ed esprime il desiderio di andare nella tomba «vestito con l'abito domenicano». Inoltre, si registra che egli entra nel Terz'ordine domenicano durante una cerimonia svoltasi a New York e presieduta da

vedere alla salute delle anime mediante una famiglia di apostoli che predicasse la verità con la vita e l'insegnamento. L'originalità del carisma di san Domenico, «in un tempo nel quale i monaci erano soprattutto preoccupati della loro personale santificazione» mediante la solitudine e il distacco dalle passioni umane, è dunque la fondazione di un ordine religioso votato all'evangelizzazione, secondo l'esortazione paolina *fides ex auditu*[11]. Secondo il santo non occorrevano solo la preghiera e la penitenza per la salute delle anime, ma una forma di "apostolato intellettuale"[12]. Il carisma del dottore angelico, però, si rivela infine a Giordani come poco adatto a risolvere le povertà che affliggono il suo tempo, e solo quando nel 1948 incontra Chiara Lubich trova in lei quella novità dello Spirito capace di rispondere alle aspettative di quel momento storico e di generare una cultura nuova.

1. La fine del popolarismo e l'urgenza di formare le nuove generazioni

Il 1926 è un anno cruciale per Igino Giordani, che – dopo la partenza per l'esilio di don Luigi Sturzo – diventa il suo principale referente in Patria e s'afferma tra le personalità più in vista all'interno del Partito Popolare Italiano[13]. La corrispondenza con il sacerdote che l'ha avviato alla politica diventa assai fitta; le let-

padre Filippo Robotti. Sempre nel suo diario, in data 1 maggio 1928, Giordani riferisce di aver celebrato la "professione" come domenicano il giorno precedente, ma va precisato che invece si tratta solo del primo solenne passo da terziario: la "vestizione"; l'ulteriore e più impegnativo atto di "professione" è compiuto il 10 aprile 1930 presso la chiesa di Santa Maria sopra Minerva a Roma, come risulta dal registro ivi conservato presso i padri domenicani.

11) Si fa riferimento all'intervento tenuto dal maestro dell'ordine dei predicatori in occasione della "tre giorni" su san Domenico, svoltasi nel 1935 per gli appartenenti al Movimento Laureati: P.M. Gillet, *Il pensiero di San Domenico e i bisogni della società moderna*, in «Studium», XXXI, 5 maggio 1935, pp. 232-45.

12) L'espressione "apostolato intellettuale" è di Giordani, che così intitola un suo contributo alla rivista «Gioventù Italica». Vedi *infra*, nota 39.

13) Dall'esilio londinese Sturzo segue gli ultimi strumenti attivi del partito: l'editrice SELI (Società Editrice Libraria Italiana) e il «Bollettino bibliografico di scienze sociali e politiche», nato all'inizio del 1924 e ben diverso dal «Bollettino dell'ufficio stampa del partito». Sia l'editrice che il «Bollettino bibliografico» hanno infatti eminentemente scopo culturale, non politico; ciò nonostante incontrano l'opposizione del fascismo. Per questo vanno progressivamente esaurendo il loro compito, mentre Sturzo con inviti «spesso angoscianti» chiede ai collaboratori, specialmente a De Gasperi e a Ruffo della Scaletta, di risollevarne le sorti (F. Malgeri, *L'esilio e le ultime battaglie politiche [1924-1959]*, in F. Piva - F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, Cinque Lune, Roma 1977, pp. 273-432, qui p. 304). Il 26 marzo 1926 Sturzo affida l'editrice a Giordani, nominandolo suo consigliere delegato (cf. I. Giordani - L. Sturzo, *Un ponte tra due generazioni: carteggio 1924-1958*, a cura di P. Piccoli, Cariplo-Laterza, Bari 1987, p. 224). Il mese dopo anche il «Bollettino» passa sotto la responsabilità di Giordani. Ancora una volta è Sturzo a designarne, con lettera del 9 aprile 1926, l'incarico ufficiale che però Giordani può ricoprire solo a partire da mese di agosto per problemi burocratici, della cui risoluzione informa il maestro con lettera del 24 agosto (I. Giordani - L. Sturzo, *Un ponte*, cit., p. 87 e 97).

tere vengono di frequente intercettate dalla polizia, sia direttamente sia attraverso varie forme di delazione, come risulta dalla documentazione archivistica[14]. Nel febbraio dello stesso anno, Giordani è sottoposto a processo per reato di stampa clandestina[15]. Amnistiato perché invalido di guerra, rifiuta comunque di iscriversi al Partito Nazionale Fascista e lascia senza risposta l'invito mandatogli dall'Associazione Mutilati di guerra[16]. Sempre nel 1926 alcuni informatori ragguagliano la questura su alcune riunioni degli esponenti del Partito Popolare, mostrando la loro preoccupazione nei confronti di quella che considerano una pericolosa rinascita. Il nome di Giordani figura come primo nella lista dei sostenitori di un rinnovamento interno al partito stesso. A differenza di altri *leaders* popolari, egli non nutre alcun timore nei confronti di una seconda generazione, in cui ripone invece ardite speranze[17].

Giordani, con i suoi trentadue anni, è annoverato tra i rappresentanti della nuova classe dei Popolari, ma è anche considerato un animatore delle nuove generazioni, e tale rimane anche quando nel novembre dello stesso 1926 il Consiglio dei Ministri delibera lo scioglimento dei vari schieramenti politici e la Camera dichiara la decadenza del mandato parlamentare di tutti i deputati di minoranza. Infatti, in seguito a questi avvenimenti, Giordani – come molti esponenti Popolari costretti a ritirarsi dall'attività politica[18] – inizia a frequentare i circoli dell'Azione Cattolica (AC) e della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) e a impe-

14) Il 18 agosto 1926 il capo della polizia scrive preoccupato al prefetto reggente la questura di Roma: «da sicura fonte fiduciaria è stato riferito a questo Ministero che don Luigi Sturzo, il quale trovasi attualmente a Parigi, è in corrispondenza col sopraindicato professore [Igino Giordani], cui confida circostanze della propria attività politica e ora raccomanda che esca il primo numero d'un bollettino riguardante forse il PPI. Pregasi fornire accurate informazioni sul professore stesso, facendo accertare a quale bollettino stia egli attendendo e disponendo sulla di lui condotta un opportuno servizio di cauta vigilanza, riferendone ogni emergenza» (Ministero dell'Interno prot. n. 35484, *Lettera del capo polizia al prefetto reggente la questura di Roma*, Roma 18 agosto 1926: Archivio Igino Giordani – AIG I, 15.2.2, 2.) Due giorni più tardi, il 20 agosto, il prefetto si affrettava a comunicare che «il professor Igino Giordani […] diresse l'Ufficio stampa del Partito Popolare Italiano ed è il principale compilatore delle circolari informative che di frequente dalla Direzione del Partito vengono diramate ai deputati, consiglieri sezionali e segretari provinciali» (Ministero dell'Interno prot. n. 016225, *Lettera inviata dalla regia questura di Roma al Ministero dell'Interno*, Roma, 20 agosto 1926: AIG I, 15.2.2, 2a).

15) Cf. *Decreto di citazione della II pretura urbana di Roma* per la violazione dell'art. 40 del regio editto sulla stampa per aver diffuso un bollettino senza averne richiesto il permesso, 27 gennaio 1926: AIG I, 15.2.3, 2.

16) Cf. *Invito a iscriversi al P.N.F.*, inviato dall'Associazione Nazionale Mutilati e Invalidi di guerra, s.d.: AIG I, 15.2.5, 1.

17) Nell'*Informativa della direzione generale della pubblica sicurezza, relativa all'attività del P.P.I.*, Roma 29 ottobre 1926 (AIG I, 15.2.2, 4) si legge: «nel campo del Partito Popolare andrebbe affermandosi la tendenza, delineatasi da qualche giorno, che i vecchi esponenti del Partito dovrebbero ritirarsi dalla politica militante e lasciare il posto ai giovani elementi che non hanno a loro passivo la responsabilità della coalizione aventiniana. Principali sostenitori di tale indirizzo sarebbero il prof. Giordani, il prof. Dore, l'ex deputato Borromeo, l'on. Meda e altri».

18) Tra questi: Francesco Degni, Vincenzo Del Giudice, Antonio Boggiano Pico, Saverio Fino, Gustavo Colonnetti, Giovanni Battista Migliori, Giuseppe Spataro, Alberto Canaletti Gaudenti e Giampiero Dore. Alcuni diventeranno dirigenti della FUCI nel primo dopo-

gnarsi nella formazione dei più giovani aderenti a quelle associazioni[19]. Ma la sua presenza – come pure quella degli altri rappresentanti dell'estrema resistenza Popolare al Fascismo – causa problemi con le autorità sia ecclesiastiche che fasciste, soprattutto nelle manifestazioni pubbliche[20]. Per questo, negli anni particolarmente critici antecedenti il Concordato, egli trasmette ai neotesserati dell'Azione Cattolica l'eredità del popolarismo, privilegiando i contenuti culturali al programma di partito. D'altra parte il suo indirizzo politico è già noto nell'ambiente giovanile, perché il suo libro *Rivolta Cattolica* vi ha trovato un'ottima accoglienza.

L'opera, edita nel 1925 da Piero Gobetti, riscontra un immediato successo, tanto da esaurirsi in soli sette mesi e superare notevolmente le vendite dei più rilevanti libri di Sturzo degli anni del primo dopoguerra, come *Popolarismo e fascismo*, *Pensiero antifascista e Libertà in Italia*, pubblicati anch'essi dallo stesso giovane editore torinese[21]. Il volume, pensato originariamente con il titolo *Contrattacco*, è destinato all'"elemento giovane" del partito e presentato la prima volta al congresso del PPI del giugno 1925. L'ampia presenza giovanile è proprio la cifra caratteristica di quell'ultimo raduno del Partito Popolare. A questo proposito Gobetti osserva:

> «[il Partito Popolare] ha resistito a tutti gli attacchi; è diventato un partito di molti giovani e di pochi preti, ha eliminato gli uomini del vecchio clericalismo, è sempre più indipendente dalla politica romana, è quale lo forgiano i ceti umili delle province. Oggi la classe dirigente di questa D.C. è composta da uomini dai trenta ai quarantacinque anni […]. Mentre le classi dirigenti dei partiti italiani sono costituite da settantenni, da imberbi, o da intellettuali […], il partito di Sturzo ha degli uomini nuovi, abituati a trattare realisticamente gli affari di amministrazione e di politica; almeno una cinquantina di persone come De Gasperi, Do-

guerra. Cf. R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 82 e n. 52.

19) La partecipazione di Giordani all'Azione Cattolica è attestata dal suo *curriculum* pubblicato nell'articolo *I candidati romani del P.P.I.*, in «Il Popolo», 6 aprile 1924, p. 3 per le elezioni politiche di quello stesso giorno. Vi si legge: «collaboratore di riviste e periodici della Gioventù Cattolica italiana. Partecipa attivamente all'A.C. quale membro del consiglio direttivo delle organizzazioni parrocchiali di Monteverde». Questa testimonianza ha particolarmente importanza, perché non sono conservate sue tessere dell'AC precedenti al 1944: nel suo Archivio infatti le *Tessere dell'Azione Cattolica Italiana Uomini* datano dal 1944 al '62 (AIG I, 54.1.2, 9).

20) Si veda a questo proposito: G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. II, *Il Partito Popolare italiano*, Laterza, Bari 1966, pp. 524-527; B. Gariglio, *Cattolici democratici e clerico-fascisti. Il mondo cattolico torinese alla prova del fascismo (1922-1927)*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 71-72 e 95-96.

21) Nello studio di Bartolo Gariglio, *Gobetti e Giordani* (in Aa.Vv., *Igino Giordani politica e morale*, a cura di T. Sorgi, Città Nuova, Roma 1995, pp. 45-66, qui p. 57) si trova documenta la spesa e la rendita dell'editore per il volume di Giordani. Inoltre, viene specificato il numero di copie vendute e confrontato con quello dei libri di Sturzo citati.

nati, Gronchi, Merlin, Piccioni, Marconcini, Gilardoni, Ferrari, Giordani, Mentasti, Ravaioli, Galati»[22].

Questa valutazione, unitamente alle due locandine con cui Gobetti annuncia ai lettori della rivista da lui fondata, «Rivoluzione liberale», la pubblicazione di *Rivolta cattolica*, dà ragione del motivo per cui lui – uomo formato sul pensiero gramsciano e dall'esperienza operaia dei consigli di fabbrica – accetta di essere l'editore di un libro scritto da un cattolico. Nella prima locandina, infatti, il volume viene definito «una sintesi di pensiero cattolico nuovo. Se ne può dissentire, ma non si può non ammirarne l'audacia polemica, la vivacità incalzante. In un mondo abituato a schemi scolastici, questa è una voce nuova». Nel secondo annuncio, poi, si legge: «è la riaffermazione e la revisione fatta da un giovane del nuovo pensiero cristiano-democratico. Oltre che un valore politico, ha un valore letterario, di stile polemico»[23]. Risulta chiaramente sottolineato l'aspetto innovativo dei contenuti, e la giovinezza dell'autore, non solo anagrafica, ma per lo stile audace, anche un po' "eretico".

Grazie a queste qualità l'opera continua a essere apprezzata anche negli anni in cui Giordani, per il rifiuto di prendere la tessera fascista, si vede negata la possibilità di continuare il suo lavoro di insegnante e di giornalista[24]; trova un impiego presso la Biblioteca Vaticana e compie, per conto di questa istituzione, un viaggio negli Stati Uniti[25]. Lo attesta ad esempio una lettera di un sacerdote del collegio arcivescovile di Pisa, don Icilio Felici, che rileva la particolare importanza della sua diffusione per orientare la coscienza dei giovani[26]. Proprio in *Rivolta*

22) P. Gobetti, *Il Congresso Popolare,* in «La Rivoluzione liberale», IV, fasc. 27, 5 luglio 1925, p. 110.

23) Id., *Rivolta cattolica*, in *ibid.*, fasc. 15, 12 aprile 1925, p. 63; e IV, fasc. 27, 5 luglio 1925, p. 112.

24) Dopo la laurea in Lettere, conseguita presso la Regia Università degli Studi di Roma, Giordani trova lavoro come insegnante e riveste questo ruolo dal 1918 al 1930, anno in cui lascia il suo ultimo incarico presso l'istituto privato "Santa Francesca Saverio Cabrini" (Cf. *Curriculum didattico* in AIG I, 54.3, 6 e *Operosità e carriera scientifica di Igino Giordani* in AIG I, 54.3.6, 1). La notizia dell'interdizione dalla scuola pubblica nel biennio 1927-28 si ricava dalla biografia di T. Sorgi, *Un'anima di fuoco. Profilo di Igino Giordani*, Città Nuova, Roma 2003² [2001], p. 35. Negli anni di insegnamento Giordani coltiva molteplici interessi di studio e collabora a varie riviste culturali, ma la sua carriera giornalistica trova ostacolo nella censura imposta dal Partito Nazionale Fascista.

25) Il Vaticano è stato per un certo tempo rifugio di intellettuali e politici del PPI perseguitati dal fascismo. Giordani svolge un breve periodo di apprendistato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana prima di partire per gli Stati Uniti il 20 agosto 1927. Rientrato in patria Giordani viene nominato, in data 30 giugno 1928, assistente della Biblioteca Vaticana (Segreteria di Stato di Sua Santità, prot. n. 71952, 30 giugno 1928, *Nomina di Igino Giordani ad assistente della Biblioteca Apostolica Vaticana*, documento conservato in AIG I, 56.3, 3) e il giorno successivo, il primo luglio, inizia un rapporto di lavoro che prosegue sino al luglio 1944, quando assume la direzione de «Il Quotidiano» (Lettera di don Raffaele Farina - prot. 418/P - a Tommaso Sorgi, 28 luglio 1997: AIG I, 56.3, 1).

26) Il sacerdote è tra i firmatari dei numeri di luglio e agosto 1925 di «Parte Guelfa». Nell'Archivio di Giordani si conservano quattro lettere e un biglietto di mano del sacerdote. La prima, cui si fa riferimento, risale al 18 giugno 1929 (AIG I, 37.1.1, 136).

cattolica Giordani esprime la sua grande speranza nelle nuove leve per una futura rinascita del Paese:

> «vedo la salute dell'Italia nella forza che si allena nelle file della Gioventù Cattolica: sarà lo scheletro della futura Italia, se si disciplinerà nello studio e nella preparazione per la conquista pacifica della vita pubblica. Sarà la democrazia cristiana. Sarà la serietà, la preparazione, la probità al governo. E ce n'è tanto bisogno, perché, a sentire i giornali fascisti quando si beccano tra di loro, esprimendosi in momenti di tenerezza la loro vicendevole disistima, mai come oggi l'incompetenza e l'ingordigia si sono avviticchiate al corpo smunto dello Stato, come all'albero della cuccagna, mentre la banda suona ai piedi della patria per intontire le masse. Il compito è arduo. Occorreranno forse anni per debellare la potente struttura del parassitismo politico, tenuta ai piedi della plutocrazia. Ma di chi sa resistere e penare è la vittoria»[27].

Giordani si impegna, dunque, con una forte polemica antifascista, a preparare un avvenire diverso: un'amministrazione della cosa pubblica che risponda a principi morali, un esercizio del potere virtuoso, scevro da violenze e caratterizzato da onestà, un ordine sociale solidale, che promuova la fraternità e non permetta a pochi aguzzini di sopraffare la maggioranza. Con questo proposito accoglie sempre di buon grado gli inviti a tenere conferenze e lezioni per i giovani dell'AC: per quest'associazione viaggia instancabilmente in tutta Italia[28]. Allo stesso scopo scrive anche un altro libro non solo adatto ma accattivante per coloro cui il futuro è affidato: *Segno di contraddizione*, edito dalla Morcelliana di Brescia nel 1933. Esso «farà un gran bene alla nostra gioventù», come auspica Francesco Ripetti, dell'ufficio stampa della presidenza di Azione Cattolica, in una lettera del 12 maggio 1933, annunciandogli una recensione[29].

Benché l'opera trovi una buona accoglienza nei circoli dell'AC, ovvero tra i giovani affiliati dell'associazione, la schiettezza di Giordani nell'affermare le sue convinzioni politiche con toni secchi e talora giudicati inopportuni non gli giova buona fama agli occhi dei membri «preoccupati di non urtare la suscettibilità di Mussolini»[30]. Nell'AC militano infatti cattolici che, con l'avvento del fascismo, giu-

27) I. Giordani, *Rivolta cattolica*, Città Nuova, Roma 1997[5] [1925], pp. 124-125.
28) Tra la corrispondenza presente in AIG I, nel periodo 1930-1948 vi sono una ventina di lettere dirette a Giordani da diversi esponenti dell'Azione Cattolica, per invitarlo a tenere conferenze e lezioni. Vari appuntamenti e argomenti trattati si trovano registrati sulle pagine del *Diario Inglese*, di cui *supra*, nota 10.
29) *Lettera di Francesco Ripetti a Giordani*, 12 maggio 1933: AIG I, 1.2.3, 6. Nella recensione si elogiano sia i contenuti ferventemente cristiani dell'opera, sia l'autore: «di questo fervore di vita e d'idea risente tutta l'opera, squillante come una fanfara […] e netta come una spada; poiché ogni pagina quasi risuona di colpi, e ben assestati, contro i molteplici obiettivi del suo attacco a fondo. […] Pregio di questo libro è la schiettezza che fa onore al suo titolo; è una voce che ci ricorda l'eterno *sic sic, non non*» (g.c., *Recensione* a I. Giordani, *Segno di contraddizione*, in «Gioventù Italica», LIII, fasc. 5, maggio 1933, pp. 159-60).
30) M. Casella, *Cultura politica e socialità negli scritti e nella corrispondenza di Igino Giordani*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 1992, p. 43.

dicano giunto il momento di ritirarsi dalla politica, reputata terreno infido e spurio, essendo ancora valido il principio del *non expedit*, benché regolato dalle norme in vigore dal 1905 che lasciano alle autorità ecclesiastiche diocesane la facoltà di giudicare sulla opportunità di chiedere la dispensa a favore di chi voglia impegnarsi in un partito[31]. Così facendo, però, essi non corrispondono alla proposta avanzata da papa Pio XI per una ricomposizione del divorzio tra Stato e Chiesa da realizzarsi con la conquista dei poteri pubblici da parte di cattolici coscienti e con un'unificazione di tutti i cattolici nella politica (non partitica), mediante una sorta di "confessionalizzazione" della stessa[32]. Preferiscono invece salvaguardare la garanzia giuridica del Concordato che consente all'AC di sopravvivere come unica associazione di massa non fascista, a condizione che rispetti l'autorità politica costituita e che si ponga "al di sopra dei partiti politici".

L'apoliticità è quindi una delle catene poste dal Fascismo alla Chiesa negli anni immediatamente successivi ai Patti Lateranensi, mentre in nessun momento il pontefice cessa di sostenere l'azione moralizzatrice della vita pubblica da parte dei laici, specialmente della Gioventù Cattolica[33]. Pertanto Giordani – mentre sulle pagine della rivista «Fides», che dirige dal 1932, rimprovera l'accostarsi di certi filoni culturali italiani e della politica mussoliniana alle posizioni hitleriane; constata che motivi anticristiani nazisti sono «rispappagallati da frivoli garzoni di casa nostra»; e cerca di far luce sulla vera natura della "politica atea" tedesca – sul foglio ufficiale dell'Azione Cattolica, «Gioventù Italica», cui pure è invitato a collaborare, affronta il tema politico marginalmente, per dedicarsi a quello culturale[34].

2. Rimediare all'ignoranza dei cattolici: l'impegno intellettuale

Dallo spoglio della rivista «Gioventù Italica» si evince che nel decennio 1931-41 sono dieci gli articoli che portano la firma di Giordani. I primi che i dirigenti gli affidano riguardano essenzialmente il protestantesimo; così in *Cristianesimo scristianizzato, Sette protestanti, Rassegna di Chiese protestanti, L'effige del protestantesimo in Italia*, tutti pubblicati tra il 1931 e il 1933[35]. Nel luglio 1936 trovano

31) Archivio Segreto Vaticano, *Affari ecclesiastici riservati – Italia*, 537.
32) Cf. R. Moro, *La formazione*, cit., p. 112.
33) Il progetto, sostenuto dal romano pontefice, è quello di «ossigenare l'atmosfera della vita pubblica», penetrare ovunque e alimentare «il corpo sociale del cibo sostanzioso e puro della religione, della morale, della dottrina cattolica». Si ricorre alle parole del presidente centrale dell'Azione Cattolica, l'avvocato Colombo, scritte all'indomani della Conciliazione con l'intento di sottolineare l'importanza data da Pio XI all'associazione, elevandola a «baluardo dell'efficienza sociale della Chiesa». Cf. L. Colombo, *Pio XI e l'Azione Cattolica*, in «Vita e Pensiero», XV, fasc. 6-7, 1929, p. 459.
34) Si fa particolare riferimento a I. Giordani, *La fede e le opere*, in «Fides», XXXIV, fasc. 8, agosto 1934, pp. 339-340.
35) Mancando un elenco degli articoli pubblicati da Giordani su «Gioventù Italica», si è eseguito uno spoglio della rivista stessa. I primi articoli, cui si fa riferimento, sono: Id., *Cristianesimo scristianizzato*, in «Gioventù Italica», LI, fasc. 3, marzo 1931, pp. 131-134; Id., *Sette protestanti*, supplemento in *ibid.*, pp. 6-9; Id., *Rassegna di Chiese protestanti*, supplemento in *ibid.*, fasc. 4-5, aprile-maggio 1931, pp. 36-38; Id., *L'effige del Protestantesimo in Italia*, in *ibid.*, LIII, fasc. 2, febbraio 1933, pp. 57-58.

posto sulla rivista alcune pagine del suo romanzo storico *La città murata*, presentato come «potente ricostruzione del mondo medievale dell'XI secolo, imperniata attorno alla figura ricostruttrice del monaco Ildebrando»[36]. Due mesi dopo Giordani scrive un articolo tagliente sul *Fenomeno dell'ateismo*; in esso denuncia il problema della progressiva scristianizzazione di Stati già evangelizzati, e ne offre un'interpretazione storica:

> «l'ateismo quale dottrina di Stato – si potrebbe dire quale religione di Stato – è una triste novità del nostro tempo. […] Il seme fu gittato nel periodo di quella rivolta al Cristianesimo integrale, alla quale, per brevità, si dà il nome di Riforma e a cui si associa, più o meno propriamente, l'Umanesimo nella sua manifestazione più decisamente pagana. Un periodo in cui si compì il distacco dal Divino e la religione fu ridotta a foro privato»[37].

L'aspetto particolarmente grave del fenomeno è secondo Giordani – sempre attento all'educazione dei più giovani – la «sterilizzazione delle coscienze» di quest'ultimi, «perché divengano infeconde di ogni attività religiosa»[38]. Il tema viene ripreso a distanza di tre anni in un contributo di fondamentale importanza, *Apostolato intellettuale*, in cui Giordani dichiara che l'ignoranza è la principale motivazione dell'ateismo e osserva che «la tendenza in tutta l'Europa occidentale […] verso l'indifferenza religiosa» è dovuta al fatto che «la cultura ha progredito in tutte le branche; solo nella religione ha regredito»[39]. Da ciò deriva l'urgenza di un intenso impegno intellettuale dei cattolici, perché – se all'azione evangelizzatrice non corrisponde un'istruzione adeguata – l'organismo sociale continua a impoverirsi culturalmente e di conseguenza a ignorare il cristianesimo. Pertanto Giordani, rivolgendosi ai giovani di AC dalle pagine della loro rivista, si fa portavoce della necessità di acquisire una salda formazione culturale religiosa:

> «dovete persuadervi, per voi stessi, della necessità di formarvi questa cultura religiosa, attorno a cui sistemare il sapere profano e quindi tutta la vita professionale di domani, quando dovrete far bene, in mezzo al mondo, diffusori per beneficio degli altri: che è l'apostolato più utile riservato ad un professionista cattolico»[40].

In tal modo egli si pone in sintonia con lo spirito della rivista «Gioventù Italica», espresso in varie occasioni, ma in forma più chiara e completa in un articolo programmatico del giugno 1932, allorquando «Gioventù Italica» torna in stampa dopo un anno di interruzione. Il direttore, don Francesco Regretti, nel presentare

36) Id., *O Roma nobilis*, in *ibid*., LVI, fasc. 7, luglio 1936, pp. 167-168. Nell'anonima introduzione a queste pagine si sottolinea che il libro viene pubblicato dalla casa editrice AVE, appartenente all'AC.
37) Id., *Il fenomeno dell'ateismo*, in *ibid*., LVI, fasc. 9, settembre 1936, p. 211.
38) *Ibid*., p. 213.
39) Id., *Apostolato intellettuale*, in *ibid*., LIX, fasc. 7, luglio 1939, pp. 149-154.
40) *Ibid*., p. 151.

la nuova veste sottolinea che il «programma è immutato: diffondere l'idea cristiana, farsi organo di cultura cattolica; e in tal modo coltivare negli animi giovanili la genuina pietà cristiana e formare apostoli dell'Idea»[41].

La cultura viene dunque posta a servizio della fede sia nel contributo di Regretti sia in quello di Giordani, ma con finalità distinte: mentre il direttore auspica un perfezionamento spirituale degli affiliati dell'associazione e lettori della sua rivista, il giornalista guarda al futuro lavorativo dei giovani di AC e alla loro possibilità di influenzare un netto cambiamento sociale in senso cristiano. «Gioventù Italica» – afferma Regretti – «si propone di dare un orientamento alla formazione culturale dei suoi lettori, aprendo dinanzi ai loro sguardi vasti e sereni orizzonti, portando i loro spiriti nella regione del soprannaturale». La vita soprannaturale – chiarisce – «viene dalla grazia […] non distrugge la [vita] naturale; la perfeziona». Alla vita dell'uomo, tanto alla naturale quanto alla soprannaturale, serve la cultura cristiana, quella che il pontefice ha raccomandato ai dirigenti dei Segretariati di cultura della gioventù di AC con queste parole:

> «non può farsi a meno della cultura […]. Dopo la pietà, anzi con la pietà viene la cultura. Essa non deve sembrare mai troppa, specialmente per coloro a cui il Signore ha fatto la grazia dell'istruzione […]. La pietà deve essere associata alla cultura per essere più preziosa ed efficace nella vita»[42].

Nel contributo dal titolo *Apostolato intellettuale* Giordani ribadisce le indicazioni del pontefice, che l'associazione segue già da alcuni anni, e fa leva – come Regretti – sull'impegno nel mondo della cultura, affermando che «il primo compito è dunque quello della formazione intellettuale religiosa». Egli, però, sottolinea anche che, per santificare la società, non si può prescindere dalla prima risorsa utile: una vita esemplare, che consiste nel «mettere a servizio della società codesta formazione»[43]. In tal modo l'autore dimostra di avere a cuore un'unità profonda tra sapere e vita, benché il contributo che chiede ai giovani affiliati dell'AC riguardi specificamente l'impegno universitario e professionale: «questo servizio si può rendere sin d'ora, e in cento modi, dalla conversazione familiare all'articolo, dalla conferenza alla tesi di laurea»[44].

Del «dovere sociale dell'intelligenza»[45] Giordani scrive già in un articolo pubblicato nel 1933 sulla rivista «Il Frontespizio», in cui afferma che gli intellettuali, anche se giovani, hanno una responsabilità anzitutto morale nel difendere e diffondere la fede: «oggi, mi pare, il servizio [alla Chiesa] nei paesi di civiltà occidentale è da rendersi in più larga misura sotto la forma di offerta dell'intelligenza: studio, arte, letteratura, insegnamento, filosofia» per orientare al bene il «cuore

41) F. Regretti, *Per la vita e per l'azione,* in «Gioventù Italica», LII, fasc. 4, giugno 1932, pp. 1-2.
42) *Ibid*.
43) I. Giordani, *Apostolato intellettuale*, cit., p. 151.
44) *Ibid*.
45) Id., *Turno dell'intelligenza*, in «Il Frontespizio», V, fasc. 8, agosto 1933, pp. 6-7.

arido e tormentato dell'uomo moderno»[46]. In *Turno dell'intelligenza* – questo il titolo del pezzo giornalistico – Giordani fa eco alle parole di don Giuseppe De Luca, il sacerdote lucano che trova sulle pagine del «Frontespizio» l'occasione per occuparsi del rapporto, talora percepito come problematico, tra cattolicesimo e cultura.

> «Ci preme ricordare ai cattolici che è loro dovere, se vogliono uscire di vigliaccheria, di seguire le fortune e le sfortune della loro fede in opere d'invenzione o di poesia, di passione o di calcolo, di storia o di filosofia, di polemica o di contemplazione, dovunque e sempre. Devono rendersi conto di tutto, vagliare e subito chiarire e dominare; altrimenti si accumula, come accade da molti secoli, tutta un'enorme pila di cultura, che noi respingiamo, ma che il mondo continua a divorare, con questo bel risultato: che oggi, i cattolici sono in minoranza intellettuale, nel mondo, pur avendo da parte loro la verità. […] Se oggi la Chiesa non ha quello splendore di pensiero e d'arte che merita, è per la viltà di troppi suoi figliuoli, che o non si vogliono render conto delle cose, o leggono di soppiatto e tengono in compartimenti stagni: da una parte la cultura, dall'altra la fede»[47].

La convinzione che l'attività intellettuale non possa prescindere da un obbligo morale o «dovere sociale» appartiene a Giordani quanto ad altri intellettuali cattolici suoi contemporanei che aderiscono al programma promosso da Giovanni Battista Montini e Igino Righetti nel movimento universitario della FUCI – l'antica istituzione nata nel 1896 – e nell'associazione per laureati da loro fondata nel 1932 per offrire un'assistenza religiosa e spirituale non solo agli studenti, ma anche a chi già inserito nel mondo professionale[48]. Quando Montini e Righetti a metà degli anni Venti sono nominati dal pontefice rispettivamente assistente ecclesiastico centrale e presidente della FUCI e quando si fanno promotori del Movimento Laureati si propongono di curare «l'irrazionalità moderna in lotta contro la verità»[49] mediante la formazione culturale e morale delle giovani generazioni di universitari e di lavoratori. Vorrebbero dunque colmare il divario tra Chiesa e mondo – apertosi con l'avvento dell'epoca moderna – grazie a degli intellettuali

46) *Ibid*.
47) I. Speranza [*alias* G. De Luca], *Materia nova*, in «Il Frontespizio», V, fasc. 2, febbraio 1933, p. 3.
48) «Come la FUCI riconosceva a se stessa la missione dell'assistenza religiosa e spirituale a tutti gli studenti, così la desiderata iniziativa dei laureati doveva fondare *l'assistenza religiosa e spirituale conveniente a tutti i professionisti*. Non più dunque un'appendice chiusa in sé stessa, ma un movimento di laureati che fosse *azione per laureati* e quindi per un *rinnovamento sociale in senso cristiano*» (in A. Baroni, *Igino Righetti*, con *Prefazione* di G.B. Montini, *Studium*, Roma 1948, p. 149. Il corsivo è nostro).
49) L'urgenza di difendere la civiltà della verità è molto sentita dai domenicani. Tra questi, padre Enrico di Rovasenda scrive su «Gioventù Italica» un articolo, illustrativo della spiritualità del suo ordine, da cui è tratta la presente citazione. Cf. A. Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, in Aa.Vv., *Cultura politica e partiti nell'età della Costituzione*, vol. I, *L'area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia Cristiana*, a cura di R. Ruffilli, Il Mulino, Bologna 1979, p. 289.

laici capaci di dare una risposta adeguata a una società che ha relegato Dio nella sfera del privato e ha affidato la custodia del "sacro" all'istituzione ecclesiastica[50].

La federazione universitaria e il movimento post-universitario trovano oppositori alla realizzazione della loro missione nei dirigenti dell'Azione Cattolica, l'associazione a cui mal volentieri accettano di essere annessi per sola obbedienza al pontefice[51]. I vertici dell'AC infatti non solo constatano l'impoverimento delle due organizzazioni degli Uomini e delle Donne di Azione Cattolica del già troppo scarso elemento colto, ma riconoscono che la FUCI e il Movimento Laureati manifestano un modo completamente diverso «di sentirsi nella Chiesa, di vivere il proprio ruolo di laici, di rapportarsi all'autorità, e anche di porsi di fronte alla realtà, alla situazione sociale e politica»[52]. Come osserva lo storico Giovagnoli:

> «oltre agli assistenti ecclesiastici, dietro queste diversità, si sente anche l'impronta di diverse scuole di spiritualità, facenti capo soprattutto a diversi ordini religiosi, come i gesuiti e i domenicani. Non è certamente un caso, infatti, che molto spesso gli incontri formativi della G.I.A.C. [Gioventù Italiana di Azione Cattolica] o degli Uomini [Unione Uomini di Azione Cattolica], siano tenuti da padri gesuiti, mentre molti domenicani figurano tra gli amici e i maestri spirituali dei Laureati Cattolici»[53].

La questione riguarda in definitiva il rapporto tra azione e contemplazione; tra un cristianesimo preoccupato solo di realizzare opere di bene e che scredita il valore morale della scienza e della cultura, e un cristianesimo votato allo studio, ma spesso incapace di ricondursi alla sapienza. L'articolo di Giordani *Apostolato intellettuale* rientra in un dibattito sulla spiritualità dell'AC promosso dalla reda-

50) Si può dire con ragione che il Movimento dei Laureati Cattolici nasce come reazione a un processo di secolarizzazione iniziato diversi secoli prima, ma non ancora definito se non a partire dagli anni '60. Una delle più lucide osservazioni del fenomeno è dovuta a Henri de Lubac: «volendo proteggere il soprannaturale da ogni contaminazione, lo si era, di fatto, esiliato fuori dallo spirito vivente e dalla vita sociale, e il campo restava libero all'invasione del laicismo. Oggi, questo laicismo, proseguendo la sua strada, comincia a invadere la coscienza degli stessi cristiani. L'accordo con tutti è talora cercato su un'idea della natura che possa altrettanto bene convenire al deista e all'ateo: tutto ciò che viene dal Cristo, tutto ciò che deve condurre a Lui, è così ben relegato nell'ombra, che rischia di scomparirvi per sempre. L'ultima parola del progresso cristiano e l'ingresso nell'età adulta sembrerebbero allora consistere in una totale "secolarizzazione", che caccerebbe Dio non soltanto dalla vita sociale, ma dalla cultura e dai rapporti stessi della vita privata», in H. De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965, p. 15 [tr.it. di G. Benedetti, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, p. 47].

51) Pio XI nomina personalmente Montini e Righetti per ridurre l'autonomia fucina, inquadrando la federazione nell'Azione Cattolica in vista delle iniziative preconciliari, ma anche per salvaguardare i membri dalle violenze dei fascisti. Consente poi la nascita del Movimento Laureati a integrazione dell'opera formativa delle associazioni nazionali dell'AC e come espressione culturale dell'associazione stessa.

52) A. Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, cit., p. 288.

53) *Ibid*. A ulteriore prova di quanto affermato dallo storico, si tenga presente che a marzo, nel periodo della festa di S. Tommaso, veniva celebrata la "Giornata Fucina", incentrata sull'approfondimento del pensiero filosofico del Dottore della Chiesa.

zione di «Gioventù Italica» per mettere in luce i limiti sia dell'attivismo che dello sterile intellettualismo, e rappresenta – ancora secondo il parere di Giovagnoli – una dura replica verso alcuni interventi che condannano un'educazione alla responsabilità e coscienza del proprio ruolo sociale e politico[54].

Giordani – mentre collabora con Montini nel promuovere un'attività culturale di spiccato valore etico, offrendo così il suo personale contributo per l'elaborazione e la diffusione della categoria di "carità intellettuale"[55]; e mentre prosegue la personale formazione come terziario dell'ordine domenicano – cerca di riavvicinare i binari apparentemente divergenti di azione e contemplazione e continua a esortare i giovani a fare della loro vita oltre che dello studio un'occasione per trasmettere la fede.

3. L'unità del vivere cristiano

Il desiderio che un laicato cattolico responsabile possa innalzare una nuova impalcatura per l'edificio sociale e politico italiano svanisce con lo scoppio del secondo conflitto mondiale: due mesi dopo la pubblicazione di *Apostolato intellettuale*, la Polonia è invasa e la Francia e la Gran Bretagna dichiarano guerra al *Reich*. Giordani, che da esponente del Partito Popolare e come membro e formatore dell'AC auspicava una «riconquista cattolica» della coscienza della nazione italiana[56], viene preso da un cupo sconforto. Nel suo ultimo articolo su «Gioventù Italica», nel 1941, mette in relazione l'insuccesso dell'AC con certo cristianesimo minore praticato nelle fila dell'associazione[57].

La domanda da cui prende le mosse lo scrittore è: «perché l'influsso della Chiesa sul popolo battezzato non è così largo e profondo come dovrebbe essere?». La risposta suona dura e perentoria: «la nostra carenza religiosa massima è di vivere un cristianesimo senza slanci, come un volo cascante a pelo di corrente: di vivere un cristianesimo minore»[58]. E nell'atto di sminuire l'immensa portata della fede cristiana «rimpiccioliamo anche la santità», facendo dei grandi santi del passato «dei borghesucci di media portata, bravi uomini, ma senza pretese: più insulsi

54) *Ibid*.
55) Secondo tale categoria «la carità più alta è appunto quella di trasmettere la verità». Cf. M. Marcocchi, *Cristianesimo e cultura nell'Italia del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 158.
56) I. Giordani, *Rivolta cattolica*, cit., pp. 58-59.
57) Giovagnoli definisce periodo di "sbandamento" per l'Azione Cattolica quello che inizia con l'elezione al soglio pontificio di Pio XII, 2 marzo 1939, e termina con la prima udienza generale del 4 settembre 1940. Esamina quindi varie voci di esponenti dell'associazione che tentano di motivare la crisi e di trovare «mezzi migliori per aggregare, coinvolgere, conquistare la gioventù». Definisce "voce isolata" quella di Giordani che in *Cristianesimo minore* sa usare toni severi. All'articolo seguono varie polemiche che, però, non fanno che confermare la denuncia in esso contenuta. Cf. A. Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, cit., p. 276-278. L'articolo cui si fa riferimento è: I. Giordani, *Cristianesimo minore*, in «Gioventù italica», LXI, fasc. 3, marzo 1941, pp. 49-53.
58) I. Giordani, *Cristianesimo minore*, cit., p. 49.

che devoti, dolcificati fino alla nausea»[59]. Per l'autore è evidente che questa "riduzione" del cristianesimo in termini "minori" produce un effetto sociale negativo:

> «che volete che se ne faccia la società di caratteri smidollati, paghi d'una dottrina scialba, d'una morale melensa, neutralizzata al punto da non dare più orientamenti, da non porre più antitesi, d'accordarsi preventivamente, e precipitosamente, con tutti, per non avere noie da nessuno?»[60].

L'accondiscendenza nei confronti del mondo, il timore di professare la propria fede, il disinteresse nei confronti dell'universalità della Chiesa sono alcuni degli effetti dell'individualismo che ha invaso la coscienza dei cristiani: «alla vita ecclesiastica, la quale comporta la solidarietà delle membra con cui si è compaginati così intimamente da formar con esse il corpo di Cristo, abbiamo sostituito una pietà che in gran parte si riduce a un dialogo solitario tra noi e Dio»[61]. Eppure, secondo Giordani, ogni cristiano è un apostolo non perché inscritto all'Azione Cattolica, ma perché «come ogni membro d'una famiglia è tenuto a tutelare gli interessi e aumentare il benessere di essa. È un obbligo di sangue: e nel nostro caso, si tratta del Sangue di Cristo, che ci vivifica per l'eternità»[62]. Per tanto il suo invito è di:

> «vivere *cum Ecclesia*, prendere parte alla vita della Chiesa, ricordando che la Chiesa siamo noi e Cristo, e vivere nella Chiesa è il nostro vivere in Cristo. La Chiesa non è un circolo per fare quattro chiacchiere […] ma è la nostra coesistenza perenne, d'ogni attimo, coi fratelli e con Cristo. In questo contesto la parrocchia diviene qualcosa di non meno caro e sentito che la casa, e l'Azione Cattolica ci si fa necessaria nell'ordine dello spirito, come l'azione fisica nell'ordine materiale. È la nostra vita, è l'espansione incomprimibile del nostro credo; è la fede che si fa opere»[63].

Queste parole esprimono cosa è per Giordani l'esperienza in AC e che valore attribuisce all'arricchimento del Corpo Mistico mediante quest'opera[64]. D'altra

59) *Ibid*., p. 51.
60) *Ibid*., pp. 50-51.
61) *Ibid*., p. 52.
62) I. Giordani, *Cattolicità*, Morcelliana, Brescia 1946[4] [1938], p. 248.
63) Id., *Apostolato intellettuale*, cit., p. 154. Il concetto è ribadito con altre, non meno efficaci parole, nell'articolo *Cristianesimo minore*, cit., p. 51: «*Sensus Christi, sensus Ecclesiae*. […] L'essenziale è di compaginarci con Cristo: e questo si fa vivendo nella Chiesa, con la Chiesa. Il cristianesimo non può ridursi a parassita d'altre religioni o d'estranee filosofie. È l'anima, non la scorsa del mondo. Ma esso, come s'incarnò in Cristo, così s'incarna nella Chiesa: e la Chiesa siamo pure noi. Esso entra nella società per tramite dei cristiani; ché il Divino vuole entrare nell'umanità umanizzandosi».
64) Durante la seconda guerra mondiale la Chiesa cattolica si arricchisce sotto il profilo ecclesiologico grazie alla diffusione della teologia del Corpo mistico, che ha un fondamentale documento nell'enciclica del 29 giugno 1943, dal titolo appunto *Mystici Corporis*. Lo

parte anche i papi Pio XI e Pio XII dimostrano di avere per essa una particolare predilezione e di prendersene cura personalmente. Ad esempio il mese dopo la pubblicazione dell'articolo di Giordani che descrive un momento non felice per l'associazione, Pio XII concede ai laureati e agli universitari di Azione Cattolica un'udienza privata in cui ribadisce la sua fiducia nei giovani «araldi della verità cattolica», chiamati a trasmettere la dottrina di Cristo in un mondo che la combatte con l'indifferenza morale o con uno scientismo rigido e dogmatico. «L'Azione Cattolica» – afferma – «è antica quanto il cristianesimo», perché risponde alla "sublime missione" espressa da Cristo con le parole *Euntes ergo, docete omnes gentes*[65]; ha poi il particolare mandato di diffondere la verità della fede specialmente tra gli intellettuali, perché «il divorzio che separa un numero considerevole degli uomini di alta cultura dal pensiero cristiano» rappresenta – secondo il pontefice – «una delle cause principali dell'abisso morale» in cui sprofonda l'Occidente dopo la prima guerra mondiale[66].

Lo sguardo sul tempo di crisi, la ricerca delle cause nell'umanesimo "paganeggiante" del XVI secolo, la risposta che la Chiesa è chiamata a dare, ricongiungendo la verità e la carità, e in questo programma la particolare missione affidata ai laureati di risanare il divorzio tra scienza e fede sono i cardini del discorso di Pio XII che già appartengono a Giordani: li ha offerti ai suoi lettori negli anni Trenta, li ripropone sempre in modo originale nel decennio che segue, in cui pubblica – tra gli altri – il volume *La società cristiana* per proclamare l'urgenza di realizzare quella socialità evangelica che determina un ordine sociale e politico veramente nuovo[67].

Sembra che con l'esortazione del papa il Giordani deluso di *Cristianesimo minore* torni a sperare nel buon esito dell'Azione Cattolica. Assume per essa diversi incarichi, ad esempio quello di relatore ai convegni dei Laureati[68], dando così un contributo notevole alla formazione della futura classe intellettuale dell'Italia post-fascista[69]. Il suo impegno maggiore riguarda però la stampa: dopo aver per anni scritto per «L'Avvenire», partecipa al suo rinnovamento, che passa anche attraverso l'istituzione di una scuola di giornalismo per giovani, dove propone un corso sui seguenti temi: "Compiti del giornalista cattolico", "Il giornale come strumento d'apostolato", "Figure di giornalisti cattolici", "Apologetica e polemica

storico Giovagnoli afferma: «l'essenza della teologia del corpo mistico consisteva soprattutto nell'evidenziare l'unione di ciascuno con il Cristo e attraverso di essa la partecipazione di tutti alla vita soprannaturale». E in merito all'Azione Cattolica, dichiara che essa contribuisce notevolmente al «successo di una simile teologia, che fondava una specifica "santità del laicato", affermando una piena partecipazione dei laici alla vita soprannaturale». Cf. A. Giovagnoli, *Le organizzazioni di massa d'Azione Cattolica*, cit., pp. 301-306. Le citazioni sono rispettivamente alle pp. 303 e 304. A tale contributo si rimanda anche per la bibliografia sull'argomento.

65) «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli» (*Mt* 28, 19).

66) Pio XII, *Doveri dell'intelligenza cattolica*, in *Il Movimento Laureati di A.C. Notizie e documenti (1932-1947)*, a cura del Movimento Laureati, *Studium*, Roma 1947, pp. 7-17.

67) I. Giordani, *La società cristiana*, Città Nuova, Roma 2010[3] [1942].

68) G. Spataro, *I democratici cristiani dalla dittatura alla Repubblica*, Mondadori, Milano 1968, p. 330.

69) R. Moro, *La formazione*, cit., p. 82.

moderna"[70]. Favorisce poi la sostituzione di quella testata, accusata di compromissione con il fascismo, con una nuova: «Il Quotidiano»[71]. La dirige dalla nascita – nel giugno 1944 – al 1946, quando con vivo rammarico l'abbandona per la politica attiva come deputato alla Costituente nelle liste della Democrazia Cristiana, il partito cui aderisce e che promuove quando ancora ha vita clandestina[72]. Egli vede nel «Quotidiano» uno strumento di unità, per condurre un'opera di «pacificazione e ricostruzione», di «recupero dalla distruzione di ideologie e di conflitti», di «conquista dei cittadini alla Chiesa e trasmissione del pensiero cristiano alla società»[73]. Nelle pagine del giornale, Giordani ribadisce un concetto ricorrente in molti suoi scritti: la necessità di un cristianesimo "integrale", che coinvolga l'uomo tutto intero, nella vita privata e pubblica, tanto nell'attività pratica che in quella intellettuale, nell'impegno politico come nelle vicende quotidiane. Un cristianesimo che egli però non trova attuato che nella vita dei grandi santi del passato.

Giordani afferma di trovarsi rifugiato nelle glorie dei primi tempi della Chiesa, annoiato da un presente apparentemente immutabile, ingolfato nello studio e stanco nell'azione[74], quando il 17 agosto 1948 la ventottenne Chiara Lubich, accompagnata da quattro rappresentanti dell'ordine francescano, si presenta a Montecitorio per incontrarlo[75]. In quell'occasione riceve «una sorta di rivelazione», perché il modello di vita cristiana dei primi secoli da lui studiato gli appare realizzabile e già messo in pratica da alcune giovani di Trento[76]. Maggior stupore lo coglie vedendo che quel carisma coinvolge a pieno titolo anche i laici, incaricati della "santificazione del mondo", secondo un modello di consacrazione dentro e fuori i chiostri che lui ammira negli scritti di santa Caterina da Siena[77]. Giordani ritiene a questo punto ineludibile il dovere di incarnare quanto conosce di dottrina, quanto ha raccolto dai testi sacri e dalla patristica, nella sua vita quotidiana, come sposo e padre, come uomo politico e di cultura. Questo incontro quindi lo coinvolge anche dal punto di vista intellettuale, infatti:

> «una cosa avvenne in me. Avvenne che quei pezzi di cultura, giustapposti, presero a muoversi e animarsi, ingranandosi a fare un corpo vivo, percorso da un sangue generoso […]. Era penetrato l'amore e aveva

70) È quanto si ricava da una circolare conservata presso l'Archivio storico dell'AC, poi in F. Giordano, *L'impegno politico*, cit., pp. 125-126.
71) Per un approfondimento sulla storia de «Il Quotidiano» e sull'impegno profuso da Giordani per la sua nascita e direzione si veda F. Giordano, *L'impegno politico*, cit., pp. 125-146.
72) G. Spataro, *I democratici cristiani*, cit., p. 359.
73) È quanto da lui affermato in una nota programmatica dal titolo *Per un quotidiano nazionale di Azione Cattolica*, poi pubblicata da M. Casella, *L'Azione cattolica alla caduta del fascismo. Attività e progetti per il dopoguerra (1942-1945)*, Studium, Roma 1984, pp. 167-168.
74) Così dichiara nel suo diario: Cf. I. Giordani, *Memorie di un cristiano ingenuo*, Città Nuova, Roma 2005[4] [1981], pp. 147-48.
75) Giordani appunta l'avvenimento con brevi ma incisive parole nel *Diario inglese*, nella data in cui è avvenuto e in Id., *Diario di fuoco*, Città Nuova, Roma 2005[10] [1980], p. 88. Per ulteriori dettagli, Cf. Id., *Memorie*, cit., pp. 148-153.
76) *Ibid*., p. 150.
77) *Ibid*., p. 149.

> investito le idee, traendole in un'orbita di gioia. Era successo che l'idea di Dio aveva ceduto il posto all'amore di Dio, l'immagine ideale al Dio vivo»[78].

Giordani continua a impegnarsi in molti settori cruciali della vita sociale e culturale, tuttavia dichiara – e vari testimoni lo confermano – di essere una persona nuova. Dalla giovane trentina che ha abbandonato lo studio, pur tanto amato, per dare braccia a Dio nelle concrete necessità di una cittadina piagata dalla guerra, egli accoglie l'invito al primato della carità. Per questo cessa di considerare il sapere come strumento prioritario di evangelizzazione e avverte viceversa l'urgenza di una cultura nuova, nata dal Vangelo vissuto: dalla sapienza desunta dai libri alla sapienza scaturita dalla vita. La sua apertura d'animo e d'intelletto lo dispone a essere testimone di una rinnovata Pentecoste, come lui stesso racconta:

> «lo Spirito Santo che, nel mio bagaglio dottrinale aveva occupato un posto secondario, accordatogli più per dottrina che per convinzione (un dogma che non mi ero mai curato di capire, parendomi troppo remoto), s'era animato e di colpo era divenuto anima dell'anima mia: calore del mio amore: nesso connettivo tra me e Dio. Il mio cristianesimo era progredito dalla Evangelizzazione alla Crocifissione sino alla Pentecoste: s'era completato. Così, avendo trovato l'Amore, mi trovai, quasi di colpo, nel circuito della Trinità»[79].

Questa manifestazione dello Spirito di Dio gli permette di sperimentare un'unità interiore e una comprensione mai provati: «tutto ne risultò illuminato. Il dolore assunse un significato salvifico, e fu risolto in amore. La vita apparve un disegno adorabile della volontà di Dio e ogni suo attimo divenne pieno ed ebbe una sua bellezza. La natura e la storia si dispiegarono in trame ricche di armonia e sapienza»[80]. Per questa illuminazione, Giordani offre il suo bagaglio culturale, fino ad allora utile all'apologetica, a servizio della carità; o meglio offre se stesso perché quanto ha studiato di dottrina è ormai in lui conoscenza esperienziale: «tutti i dogmi, tutte le nozioni, uscivano dal casellario della memoria e divenivano materia viva: sangue del mio sangue»[81].

Quanto Giordani vive a livello personale è però anche per la Chiesa – e per l'umanità – cui Dio si comunica, mediante lo Spirito, donando nella fattispecie un particolare carisma a Chiara Lubich. L'effetto di questo soffio divino si manifesta, come nella prima Pentecoste, con l'innescarsi di un processo di riunificazione, con un'apertura all'esperienza della comunione, in una parola con l'unità[82]. Coloro

78) *Ibid*.
79) *Ibid*., pp. 149-150.
80) *Ibid*., p. 153.
81) *Ibid*., p. 150.
82) «La potente auto-comunicazione di Dio» – afferma Benedetto XVI in merito ad *At* 2, 1-11 – «crea unità e comprensione», «innesca un processo di riunificazione tra le parti della famiglia umana, divise e disperse», coinvolge le persone che raggiunge in un'esperienza di comunione tale «da fare di loro un nuovo organismo, un nuovo soggetto: la Chiesa».

che sono coinvolti in questa esperienza carismatica – cattolici e cristiani di altre Chiese e comunità ecclesiali, seguaci di altre religioni e persone di convinzioni non religiose – offrono la loro leale collaborazione per realizzare quell'armonia della diversità che i cristiani pensano sia nel progetto di amore di Dio; essi rifuggono l'idea di imporre l'egualitarismo, perché credono che «l'unità dello Spirito si manifesta nella pluralità della comprensione»[83]. Questa spiritualità, detta dell'unità, prende forma nel modo di vivere di chi vi aderisce e pertanto genera una cultura nuova, non di erudizione ma di incarnazione. Ha poi un riscontro nei vari ambiti del sapere – dall'economia alla politica, dalla filosofia alla scienza, ecc. – dove permette anche la scoperta della funzione unificante dello Spirito Santo, che collega le diverse discipline e le pone in dialogo. Ciò si rende visibile in special modo nell'Istituto Universitario Sophia, i cui studenti potrebbero a buon titolo considerarsi i principali eredi della preziosa eredità – che ha il sapore di una sfida – che Giordani con grande fiducia ha lasciato ai giovani.

CARLA PAGLIARULO
Dottore in Storia e Letteratura dell'età moderna e contemporanea presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
tutisuri@yahoo.it

Tutto ciò si riferisce anche a ogni altra "comunicazione" dello Spirito Santo; aggiunge infatti il pontefice con efficace sintesi: «questo è l'effetto dell'opera di Dio: l'unità», in Benedetto XVI, *La Gioia della Fede*, a cura di G. Vigini, San Paolo, Milano 2012, p. 76.

83) *Ibid*.

CONTRIBUTI PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA



Even if the NT is the full revelation of God as Father, Son and Holy Spirit, theology took some time before it found a conceptual model capable of giving an account of the interpersonal and relational constitution of the One God. Both the rigid monotheism of the Old Testament and the strongly unitarian imprint of Greek rationality threatened more communional ways of understanding God and the world in all its rich plurality. The substance paradigm of classical metaphysics and the modern subject were the most concrete expression of this unilaterally unitarian vision of reality. It is necessary today to develop an ontology capable of understanding God's unity in God's Trinity, because God is original plural communion in infinite original unity. He is, in other words, the foundation of plurality as original donation that invites all human beings to actualize reception and self- donation at the heart of a humanity that has its principle and foundation in the infinite communion of love that is the trinitarian life.

di
GONZALO ZARAZAGA, SJ.

Risulta fondamentale oggi una nuova comprensione del mondo e dell'uomo, che sia fedele alla sua origine e al suo destino nel Dio uno e trino della nostra fede. Ciò richiede, in verità, una nuova ontologia[1] che permetta di raggiungere innanzitutto una comprensione della realtà, dell'essere e di Dio stesso, evitando di ridurre l'origine all'idea di un'unica sostanza o di un unico Soggetto iniziale; in altre parole, che possa mostrarlo come veramente è: Trinità, un'unica origine di tutto in se stessa plurale, *una comunione plurale originaria in perfetta unità originaria*.

In questo articolo cercheremo di offrire alcuni fondamenti teologici per un'ontologia trinitaria.

1. Il primato dell'unità

Quantunque la rivelazione di Dio in Gesù Cristo testimoniata nel NT mostri un'autentica differenza personale, un autentico dialogo di Gesù col Padre suo, che manifesta un vero rapporto tra persone distinte, la teologia ha impiegato molto tempo a rinvenire un modello per pensare la Trinità immanente, tale da poter riflettere questa realtà interpersonale divina testimoniata nella storia della salvezza. Il timore di forzare il solido monoteismo biblico, così specifico della nostra fede, può essere stata una delle ragioni centrali di tale difficoltà. Il problema fondamentale è consistito, nondimeno, nel fatto che quel monoteismo biblico sia stato concettualmente inteso a partire dagli schemi decisamente unitari del pensiero greco e della razionalità occidentale tali da rendere impossibile pensare all'origine, l'*arché*, come a un *dono interpersonale d'amore*, e quindi in un modo più conseguentemente trinitario.

> «L'ostacolo determinante per una decisa comprensione di Dio come comunione, è stato e continua a essere il predominio di un determinato pensare unitario, per il quale la pluralità e, con questo, la differenziazione personale, è una modalità secondaria dell'essere. In un simile orizzonte, la pluralità trinitaria, con il suo effetto di differenziazione, doveva e deve retrocedere ad una posizione secondaria rispetto all'unità di Dio»[2].

1) Sul tema di un'ontologia in prospettiva trinitaria sono ancora un riferimento obbligatorio le tesi programmatiche di K. Hemmerle, *Thesen zur einer trinitarischen Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976. Fondamentale anche l'opera di G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 20075. Si è anche frequentemente riferito all'argomento P. Coda; si veda ad esempio: *L'ontologia trinitaria: che cos'e?*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», IV (2012/2), pp. 159-170; *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in *ibid.*, I (2009/2), pp. 144-158; *Ontologia trinitaria*, in «Dizionario critico di teologia», a cura di J.-Y. Lacoste, Città Nuova, Roma 1992, pp. 1412ss.; *Dios uno y trino*, Secretariado trinitario, Salamanca 1993, pp. 280-284.

2) «*Das entscheidende Hindernis auf dem Weg zu einem dezidiert communionalen Gottesverständnis war und ist der Vorrang eines bestimmten Einheitsdenkens, für das Pluralität und damit auch personale Differenzierung ein sekundärer Modus des Seins ist. In einem solchen Horizont musste und muss gegenüber der Einheit Gottes die unterschei-*

È questa impronta *unilateralmente unitaria* dell'ontologia che ha evidenziato nell'oggi tutti i suoi limiti e aporie[3]. I paradigmi della sostanza e del soggetto sono stati l'espressione concreta di tale supremazia assoluta dell'unità[4]. L'elaborazione di una nuova ontologia richiede il superamento del paradigma classico della sostanza e del paradigma moderno del soggetto. Ovviamente, come segnala L. Ladaria, non è in gioco l'affermazione dell'unità di Dio, ma «è il modo di questa unità che bisogna spiegare»[5].

In questo orizzonte di comprensione, la realtà poteva essere autenticamente compresa solo a partire dalla sua origine e dal suo destino nell'unità, come movimento che scaturisce dall'Uno e a esso riconduce. Secondo tali premesse, soltanto la solida unità monolitica dell'Uno impedirebbe che la realtà si perda nel caos della dispersione e della molteplicità. In questo modo, l'essere (e lo stesso essere di Dio) ha finito con l'essere compreso come *una sostanza perfetta*, che esiste *per sé*, in perfetta autonomia e immutabilità, che esiste in sé e per sé.

Il passaggio dalla sostanza al soggetto, avvenuto nella modernità, ha tentato di correggere l'immagine eccessivamente statica e autoreferenziale legata a questa concezione dell'essere. La categoria di soggetto ha fatto sì che la realtà si comprendesse come fondata sul movimento che porta alla manifestazione di sé, come attività comunicativa, in cui il rapporto e l'alterità appaiono come momento imprescindibile del dispiegarsi della sua stessa essenza e identità.

Ciò nonostante, sebbene si incorporassero meglio la differenza e l'alterità, il paradigma del soggetto ha continuato a essere espressione di un'ontologia fondamentalmente e riduttivamente unitaria della realtà. In effetti, il rapporto, la manifestazione e l'alterità finiscono con l'essere intesi come *attività del soggetto uno*, concepito come origine, causa e sostrato (*hypokéimenon*) di tali momenti, derivati e secondi rispetto alla propria costituzione.

L'unità della sostanza diventava così meno statica, più relazionale, diveniva soggetto attivo, ma che ugualmente, in fin dei conti, si risolveva col dispiegarsi della propria identità, intesa come unità finale realizzata dalla mediazione della differenza, la quale è però assunta a momento funzionale alla sua "stessità".

Non potendo essere altrimenti, la comprensione della dottrina trinitaria è rimasta profondamente condizionata da questa *ontologia unitaria.* Come abbiamo affermato, il Dio Uno fu compreso più in questa concettualizzazione della sostanza o del soggetto-uno, che a partire dalle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo rivelateci dal Nuovo Testamento. Nonostante il diverso agire specifico delle persone divine, l'unità del Dio trino è rimasta imprigionata nell'aporia di

dende trinitarische Vielheit an zweite Stelle rücken», in G. Greshake, *Der dreieine Gott*, cit., p. 61.

3) È indispensabile ora citare la critica, compiuta da K. Rahner a questa comprensione così poco trinitaria della nostra fede, in *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"*, in *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, Einsiedeln 1960, pp. 103-133.

4) Abbiamo già presentato questi paradigmi in G. Zarazaga, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca 2005, pp. 251-280. Nel presente articolo potremo solamente supporne la comprensione e riferirli in modo molto sintetico.

5) L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado trinitario, Salamanca 2002, p. 67.

una riduzione all'identità di un unico macrosoggetto spirituale[6], oppure di restare qualcosa di giustapposto, quasi un quarto elemento accanto o anteriore alle tre divine persone[7].

La grandiosa elaborazione di Tommaso d'Aquino rappresenta forse il maggiore sforzo messo in atto per superare questa sorta di giustapposizione tra unità della sostanza divina e distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo manifestata nella storia della salvezza. Sono comunque le categorie e i modelli ontologici allora utilizzati a non risultare più adatti a spiegare il mistero di un Dio che è trino, che è origine unica, ma che non si lascia ridurre all'unità chiusa e monolitica di una sostanza prima o di un unico soggetto primordiale. Per questo motivo L. Ladaria riporta che:

> «J. Ratzinger ha notato, come conseguenza della teologia trinitaria di Agostino, che la distinzione personale in Dio rimase circoscritta all'ambito dell'intradivino; in questo modo, il Dio trino, nel proprio agire verso l'esterno, si è trasformato in un 'io', per cui si perse nella teologia la dimensione del 'noi'. Ancora più determinante per il rafforzarsi di questa linea, è potuto essere, secondo lo stesso autore, il fatto che san Tommaso abbia considerato legittimo parlare di Dio come di una persona»[8].

Tale insufficienza è stata messa particolarmente in evidenza nel contesto attuale di una comprensione più relazionale, comunicativa e plurale della realtà. Tuttavia, per quello che proporremo in seguito, è importante segnalare in questa sede due elementi fondamentali della sistematizzazione di Tommaso: la comprensione della persona come *relazione* (già iniziata dai Cappadoci e da Agostino) e dell'essere come *atto*. Si tratta di due intuizioni che saranno chiamate a conservare molto del loro vigore nella nuova ontologia trinitaria e che mostrano il valore imprescindibile delle grandi sintesi teologiche.

2. La persona come *prósopon* e *hypóstasis*

I modelli della sostanza e del soggetto non hanno coinvolto solamente la comprensione dell'unità in Dio. C'è anche stata nella teologia la tendenza a interpretare lo stesso concetto di persona[9] secondo le prospettive di questi due modelli.

6) È forse in Hegel che appare più chiaramente questa mancanza di comprensione del Dio trino come soggetto spirituale. Tuttavia, l'analogia psicologica abbozzata da Agostino nel suo *De Trinitate* mostrava già qualche limite nel cercare di capire la Trinità nella forma di un Soggetto al cui interno si differenziano e si mettono in rapporto memoria, intelligenza e volontà (vedere, per esempio, X 11,18; IX 5,8; IX 12,18; IX 4,4-5). Su questa stessa linea sembra collocarsi la reticenza di Agostino nel parlare propriamente di "persone" nell'essenza una della Trinità. Cf. *De Trinitate*, VII, 4.

7) Cf. K. Rahner, *Mysterium Salutis*, II, Benzinger, Einsiedeln 1965, p. 355.

8) L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, cit., p. 120.

9) Per una visione generale dell'uso del termine persona in teologia è possibile vedere: S. Álvarez Turienzo, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, in *Homenaje a Xavier Zubiri*, I, Ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, pp. 45-77; D. Gracia Guillén, *Persona*

Entrambe le linee trovano una lunga tradizione nella storia della teologia, dove si incrociano e si intrecciano. L'incontro della tradizione biblica con l'antica filosofia greca darà una nuova impronta alla stessa ontologia. A tal punto che si può dire che il passaggio dal paradigma della sostanza a quello del soggetto è stato reso possibile precisamente dalla primigenia idea di persona e del suo valore ontologico, che spingeva verso una comprensione dell'*arché* non più come mera sostanza autonoma, come motore immobile, ragione universale, bene, o essenza divina astratta, bensì più concretamente come il Dio personale proprio della tradizione giudaico-cristiana.

Già nell'AT, il Dio di Israele è il Dio dell'assoluta unità e trascendenza, il quale tuttavia sa anche ascoltare e parlare al suo popolo; si manifesta nel suo essere, rivelando all'uomo il suo piano e la sua volontà salvifica. Proprio agli inizi del dibattito intorno alla ricerca del termine più confacente al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, fu messa in risalto una certa tensione tra due prospettive o modelli applicabili alla comprensione dell'essere personale. In effetti la persona è, da una parte, un essere libero e autonomo, e in questo senso, un essere *per sé*, sostanza individuale; ma, dall'altra parte, è anche un essere in relazione, manifestazione di sé, comunicazione e apertura verso l'altro. Molti dei dibattiti cristologici e trinitari dei primi secoli sono stati marcati da una certa ambiguità percepita e articolata in misura ancora poco sufficiente.

Il termine persona è stato così elaborato dall'intreccio di tutte e due le linee: *prósopon* o *hypóstasis*. Nel primo caso, la persona tendeva ad essere identificata con la sua manifestazione, il suo particolare modo di presentarsi e manifestare sé *ad extra*. Su questa linea, la persona poteva essere identificata con i modi in cui una natura agisce, si mostra e si rapporta. Si potrebbe dire che il concetto di *relazione* (in quanto dimostrazione o comunicazione di sé ad un altro) era già fortemente precontenuto in questa idea di persona. La persona deve *dispiegare la propria esistenza*, manifestarsi; è *prósopon* in quanto esiste veramente come *soggetto di atti*.

L'idea di persona come *hypóstasis*, invece, spingeva ad associarla maggiormente ad una realtà autonoma, ultima e metafisica che si sarebbe celata dietro tutti i suoi atti e le sue manifestazioni, come un sostrato permanente e quasi precedente a essi. Si comprenderebbe in tal modo come questo sostrato ultimo, intimamente legato, dunque, alla concezione della *substantia*, sia la realtà più profonda dell'essere personale. Tale era precisamente la parola latina che corrispondeva alla traduzione dell'espressione greca *hypóstasis*.

Applicate, quindi, queste due prospettive alla Trinità, l'una finì con l'essere tacciata di modalismo, l'altra indusse a interpretazioni triteiste. In ogni caso, resta-

y Comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984), pp. 63-106; G. Essen, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, in «ThRv» 94 (1998), pp. 243-254; L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado trinitario, 1998, pp. 261-296; Id., *La Trinidad*, cit., pp. 65-135; G. Greshake, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001, pp. 101-266; G. Zarazaga, *Dios es comunión*, cit., pp. 262-276.

va chiaro a tutti che non c'erano in Dio tre *ousías*, essenze o nature distinte[10]. Di conseguenza, dall'intrecciarsi nella teologia classica di entrambe le interpretazioni, la persona è stata sempre più compresa non tanto come *sostanza*, quanto *ex-sistente concreto*[11]. In questo quadro, la Trinità si spiegava pertanto come *essenza divina una*, comunicata dal Padre (concepito come primo e autentico esistente portatore di questa sostanza divina) al Figlio e allo Spirito Santo. La sostanza unica poteva dunque *ex-sistire* concretamente nelle *hypóstasis*, nelle *ex-sistentiae* concrete di Padre, Figlio e Spirito Santo[12]. Come si vede, sin dall'inizio della comprensione teologica, entrambe le concezioni, quella della sostanza e quella del soggetto, si rapportano e si completano sia nell'unità sostanziale sia nell'essere personale in Dio. Quando Agostino e Tommaso hanno elaborato la loro dottrina delle persone divine come relazioni e relazioni d'opposizione, attraverso l'analogia psicologica dell'unico soggetto, essi hanno offerto l'elaborazione più compiuta della Trinità capace di fare sintesi di questi due modelli dell'unità[13]. Se si fosse avanzati più in là, sulla linea di comprendere le persone come veri soggetti distinti, sarebbe cominciato a insorgere il pericolo triteista – avvertito da Rahner – di un

10) «*Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas; multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt, cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intellegebant. Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: Ego et Pater unum sumus. Non enim dixit: "Unum est", quod Sabelliani dicunt, sed unum sumus. Tamen cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen "tres personae", non ut illud diceretur, sed ne taceretur*», in Agostino, *De Trinitate*, V 9, 10.

11) Sarà la linea di elaborazione di Riccardo di San Vittore nel suo *De trinitate* IV, 22 e 24, PL 196, pp. 945ss. Anche Tommaso sembrerebbe comprenderla in tal modo quando decide di parlare delle persone divine come *sussistenti distinti*: si veda *De potentia*, 9, 4; *Summa theologica*, I, 29, 4. In fondo era questo il senso che la parola *hypóstasis* aveva già nei padri greci.

12) Anche se intorno a questo tema si può percepire in generale una grande ambiguità. Il problema se Dio sussiste *solo* nelle persone divine concrete o si deve parlare anche di una certa sussistenza propria della natura una come una *sussistenza assoluta* in Tommaso e altri autori classici è ancora motivo di dibattito. Si veda: K. Obenauer, *Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie*, in «ThPh» 72 (1997), pp. 188-215.

13) Dove l'unità può terminare in qualche maniera sussumendo la pluralità, il rapporto e la differenza. Nell'analogia psicologica Dio è finalmente pensato a partire dal modello di un soggetto spirituale unico. Le persone sono intese come differenze *sussistenti*, ma in cui non finisce per affermarsi una realtà capace di uguagliare il livello di densità ontologica dell'unica sostanza divina, unico soggetto autentico. Le persone divine appaiono in questo modo come *quasi* sub-personali, come operazioni, funzioni o atti *del* soggetto. Ma anche qui si osserva chiaramente l'oscillazione tra la comprensione della persona come realtà intrinsecamente relativa e la sua comprensione come realtà assoluta ed autonoma. Lo stesso Agostino, malgrado la sua analogia psicologica e anche capendo la persona come rapporto, arriva a dire in un altro passaggio che il Padre «*in se stesso* è persona *e non con relazione* al Figlio o allo Spirito Santo» (*De Trinitate* VII 6, p. 11, sottolineato dell'autore). La domanda a cui dobbiamo ancora rispondere qui è se in verità è possibile essere persona se non si è *in relazione a, da* e *con* altre persone.

Dio inteso come una pura triplicità di soggetti distinti, giustapposti ed autonomi, come tre "io" diversi, centri di atti distinti e dispersi[14].

I modelli più "sociali" della Trinità sorti lungo il XX secolo sono riusciti soltanto a rovesciare il problema. L'unità veniva ora collocata quasi come un effetto a posteriori, come un atto derivato dalla libertà dei soggetti divini, concepiti come un soggetto autonomo moderno[15]. Il rapporto era ancora una volta posto come un momento derivato e secondo, e non come un elemento costitutivo e primigenio dell'essere personale. Come intendere allora la persona, in modo da non comprenderla come una realtà di tipo sostanziale, autonoma, in cui il rapporto finisce con l'apparire qualcosa che le accade *dopo*, qualcosa posto da essa come atto di un soggetto già costituito? Persona e teologia trinitaria si mostrano come realtà intimamente relazionate. Per questa ragione sorge già qui, intorno al concetto di persona, la domanda che sempre stimola la teologia trinitaria e che W. Müller formula con chiarezza: «come è possibile che si rapportino la sostanza e l'alterità, l'uno e il molteplice? Quale figura teologica ci permette oggi di parlare di un Dio in tre persone? Quale concetto di persona è più adatto ad esprimere la pienezza della vita divina trinitaria?»[16].

Per questo, una nuova prospettiva teologica doveva affrontare la sfida di formulare una comprensione della persona che potesse superare gli stretti limiti della rigida unità della sostanza e del soggetto.

3. Persona e relazione

Un'ontologia veramente trinitaria offre quindi una comprensione delle persone divine precisamente come persone e non come mere sostanze, differenze o rapporti *di* o *in* unità precedente (*logicamente* parlando), intesa come sostanza o come soggetto. Ciò implica una chiara opzione di comprensione circa la Trinità immanente, a partire della sua stessa donazione nell'economia salvifica, modo in cui la Trinità si è donata a noi, perché solo così è come è: Padre, Figlio e Spirito Santo. Non è imprescindibile allora ricorrere alle categorie di sostanza o di soggetto. Ciò che è necessario è mostrare che questo procedere, cioè il partire dalle persone

14) Cf. K. Rahner, *Mysterium Salutis*, II, Benzinger, Zürich 1967, pp. 385ss. Per i limiti di questa posizione di Rahner, ci rimettiamo al nostro *Dios es comunión*, cit., pp. 175-187, pp. 220-238.

15) È la critica rivolta a suo tempo a Gioacchino da Fiore (DH 803ss.) e che oggi potrebbe essere diretta, per esempio, alla posizione di J. Moltmann nel sostenere che nella Trinità «il Dio uno è un Dio *unito*» («Der eine Gott ist ein *einiger* Gott»), vale a dire, un Dio *unificato*: J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Kaiser, München 1980, p. 167.

16) «*Wie sich Substanz und Alterität, das Eine und das Viele verbinden lassen. Welche theologische Figur erlaubt es uns heute von dem einen Gott in drei Personen zu sprechen? Welches Konzept der Person eignet sich am besten, um die Fülle des dreieinen göttlichen Lebens auszudrücken?*» in W. Müller, *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, EOS, St. Ottilien 1996, p. 53. Molto vicina a tale questione si mantiene quella che si riferisce al modo di intendere le persone nella Trinità, se si possono pensare o no come autentiche autocoscienze distinte, differenti centri di atti, o piuttosto si debba sostenere un unico "io" divino. Al riguardo si veda ciò che abbiamo detto in *Dios es comunión*, cit., pp. 262-280. È anche possibile vedere A. Cordovilla, *El misterio del Dios trinitario*, BAC, Madrid 2012, pp. 467ss.

divine concrete, nella differenza reale con cui si sono manifestate nell'economia, non attenta alla realtà dell'unità divina proclamata e definita nella fede della Chiesa. Partire dalle persone divine concrete del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come tre *persone autentiche e complete* non distrugge nulla della fede nel Dio unico. Ci sarà da mostrare, allora, come "persona" e "comunione" siano in Dio due termini che si implicano e si integrano a vicenda, senza che nessuno dei due possa avere alcun tipo di priorità sull'altro, né aprire una nuova forma di quaternità o giustapposizione. Il motivo è che persone e comunione designano in Dio la medesima realtà delle tre persone nella loro costitutiva implicazione reciproca e inseparabile.

È pur vero che, come abbiamo detto, già Agostino e Tommaso avevano offerto una profonda comprensione della persona come relazione; tuttavia, il più delle volte la relazione non è stata considerata fino in fondo come una relazione originaria, quanto piuttosto come una relazione *di* o *da*. Era dunque necessario collocare il rapporto in un contesto precedente, sia nel caso della sostanza divina unica, sia di una certa realtà soggettuale divina precedente (*logicamente* parlando) ai suoi stessi rapporti[17]. Un'ontologia veramente trinitaria propone invece una comprensione della relazione come atto costitutivo dell'essere personale in quanto tale, cioè come atto che è allo stesso tempo costitutivo-comunicativo. In tale prospettiva, la persona smette di essere compresa a partire da una metafisica della sostanza o del soggetto, per essere compresa a partire da una *fenomenologia del dono e della recezione*, in un'ontologia dell'*atto d'amore* che implica l'essere in sé soltanto come *donazione-recezione di sé*, ovverosia relazionalmente. La persona è precisamente l'essere-in-rapporto. È l'essere che può essere in sé soltanto a causa della propria *costitutiva relazionalità e legame* con la realtà e la sua pluralità, con la differenza e l'alterità.

Se è vero, dunque, che la persona umana costituisce la comunità, è altrettanto vero che è la comunità che costituisce la persona umana in quanto tale. È costitutivo del suo essere riferirsi all'insieme del reale, agli altri e ai suoi rapporti reciproci, percependo se stesso come altro dinanzi ad essi, legato e simile, ciò che lo fa essere persona.

La persona umana è quella *intelligenza senziente*[18] aperta alla realtà e rivolta a essa, che si percepisce e sente se stessa in quanto si riceve da fuori di sé; per il suo intrinseco legame e differenziazione con l'altro in quanto irriducibilmente diverso, essa occupa il suo stesso posto nella configurazione del reale come vincolata e vincolante. La persona verifica l'atto di essere come atto originario di donazione nell'amore, mentre porta a compimento il proprio essere come qualcosa di

17) Per la discussione sulla necessità di continuare ad affermare oggi una certa esistenza propria della sostanza divina una, indipendentemente dalle distinte persone, come unica forma di garantire l'unicità di Dio, si veda: G. Zarazaga, *Dios es comunión*, cit., pp. 251-320; E. Salmann, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda - L. Žák, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-42; G. Emery, *Chronique de théologie trinitaire*, in «RTh» 99 (1999), p. 549. Anche G. Greshake si è riferito specificamente a questa discussione nella quinta redazione della sua opera *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg 2007[5], pp. 558-565.

18) Sono termini di X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1984[3].

ricevuto, che le è dato dal di fuori, da un altro[19], e che soltanto è, vive e si realizza in riferimento agli altri, come comunicazione estatica di sé, come vincolazione alla realtà, per il rapporto personale verso gli altri, con gli altri.

L'amore non è allora l'*atto di un soggetto* precedentemente costituito, ma è l'atto per il quale l'essere personale è persona: dandosi e ricevendosi da e verso gli altri come costitutiva referenzialità estatica. L'essere personale giunge all'esistenza soltanto come atto di donazione e recezione di sé. È evidente qui l'errore di comprendere la persona a partire dalla categoria di sostanza o di soggetto: se c'è qualcosa che la persona non è, né può essere, è il puro essere *per sé*. Le persone possono essere persone soltanto in virtù di un rapporto che le lega e non potrebbero mai essere una mera unicità autonoma. Non esiste, né può esistere un essere personale nel puro isolamento vuoto, senza rapporto né alterità che la costituiscano. L'essere personale si può solo dare nel seno di una comunità, in intimo riferimento all'altro e alla sua rispettiva relazionalità e apertura.

4. Persona e comunione trinitaria

In Dio queste caratteristiche generali dell'essere personale si compiono in modo sovrabbondante, con la pienezza più assoluta. Dio è comunione interpersonale d'amore, comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Le persone divine si costituiscono in tutta la loro perfezione in virtù del fatto che possono darsi e riceversi senza limiti, le une da e verso le altre, in mutua costitutività amorosa.

Ebbene, fino a questo punto si tratterebbe solamente di una *generalizzazione* di ciò che sarebbe comune a tutte loro, in quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono persone ugualmente divine, infinite ed eterne. In realtà, ogni persona divina esegue questo doppio movimento amoroso in un modo unico e irripetibile, in quanto ognuna si dà e si riceve in un modo unico, che è proprio solo di essa e che, a sua volta, le è dato per la sua particolare inserzione personale nella vincolazione con ciascuna delle altre. Pure in Dio, come nella comunità umana, ciò che costituisce la realtà peculiare e irripetibile di ogni essere personale è il modo particolare di mettersi in relazione e di vincolarsi all'altro in quanto altro, nella sua singolarità e nella sua totalità. Per questo in Dio la pericoresi non è un puro esserci-restare di alcune persone nelle altre, bensì il mutuo costituirsi grazie alla donazione-recezione nell'amore, perché le persone divine *sono* questo *atto* di darsi e riceversi in modo totale e sovrabbondante. Esse si aprono liberamente in una nuova e continua donazione *ad extra*, per creare e vincolarsi anche comunionalmente con il non-divino, con il resto del mondo, con il temporale e il finito.

Si recuperano così le due grandi intuizioni di Tommaso che abbiamo sottolineato: l'essere è un *atto*, ma non un mero atto d'esistere in sé e per sé. L'essere è l'atto di esistere come costante autodonazione amorosa infinita, in cui ogni Persona verifica l'atto di essere come movimento dinamico di *donazione-recezione*, da e verso gli altri. Questo atto di essere implica quindi, nello stesso tempo

19) E questo anche se la persona rifiuti esplicitamente l'esistenza di un Altro con la maiuscola. In ogni caso, la persona umana si riconosce giunta all'esistenza, da fuori di sé, non essendo lei stessa la causa della propria esistenza.

e costitutivamente, il *rapporto* interpersonale d'amore. L'essere lo stesso atto di donazione-ricezione infinita dell'amore infinito è l'atto proprio di esistere di Dio come rapporto d'amore tra le persone divine.

Ogni persona trinitaria porta a compimento la propria particolarità personale in quanto realizza questo dinamismo amoroso di donazione e recezione di sé, di azione-passione, in un modo infinito, proprio e differente. Il Padre, come donazione e recezione rispetto al Figlio, è la donazione assoluta, ma che, per questo stesso motivo, non può costituirsi come Padre se non ricevendo a propria volta se stesso a partire e a causa dell'accettazione filiale e della donazione eucaristica di Sé del Figlio. Il Figlio, pur percependosi come interamente ricevuto dal Padre, si realizza e si costituisce solamente consegnandosi a propria volta in filiale ringraziamento, accettando la Sua filiazione. Così facendo media e conferma la paternità del Padre. Il Padre dicendo il Figlio come suo proprio Verbo e il Figlio accettandosi come Verbo dal Padre, e dicendo a sua volta, *Abba!*, si costituiscono reciprocamente nell'amore nella simultaneità del proprio rapporto Padre-Figlio[20]. Questo Figlio incarnandosi ci manifesta il nucleo stesso della filiazione in cui siamo originati e invitati.

Il nostro essere personale, come quello del Figlio, giunge a compimento anche come originaria recezione di sé dall'altro, come avvento della vita e dell'essere da un altro, dal Padre, che costituisce la propria realtà come invito all'accettazione e alla donazione. Così la stessa recezione di sé è anche recezione dell'essere dall'altro come donazione-recezione. La persona è recezione-donazione in mutua costituzione, possibile solo in virtù di una realtà originariamente costituita come *comunione comunicativa*.

Lo Spirito, da par suo, realizza e riceve l'essere personale come altro distinto dell'amore del Padre e del Figlio, come *condilectus* di tale amore. È Lui che consuma in modo personale l'amore del Padre e del Figlio come un amore unico e distinto, come realtà oggettiva e oggettivante dell'amore che essi congiuntamente costituiscono. La diversità dell'amore del Padre e del Figlio, la loro mutua donazione e recezione, si unisce ora in un nuovo movimento di amore unico congiunto. Nella linea di Riccardo di San Vittore, lo Spirito Santo è colui che dà una nuova e unica unidirezionalità comune all'amore del Padre al Figlio, diverso dall'amore del Figlio verso il Padre. Padre e Figlio, contrapposti nella direzionalità del loro amore, confluiscono nello Spirito Santo come in un destino comune del loro amore, nel quale si incontrano, si uniscono e giungono a pienezza. Lo Spirito Santo, a sua volta, porta a compimento il proprio essere personale come chi si riceve e si dona per godimento di questo amore mutuo, che lo genera come un nuovo movimento

20) Da ciò il bisogno di intendere anche la persona del Padre come intrinsecamente relativa e mai come assoluta. Che il Padre sia *origine* è possibile solamente nel seno dei rapporti trinitari. Ovviamente, è possibile continuare ad affermare insieme alla tradizione, una certa fontalità del Padre, sempre che tale fontalità non sia interpretata come *causalità*, anteriorità o priorità né temporale né logicamente considerata. La paternità del Padre è sempre strettamente ed esclusivamente relazionale. Il Padre è tale solo *per* il Figlio *e* lo Spirito. Per cui, sebbene si possa dire che al Padre corrisponda realizzare l'amore come fecondità che scaturisce gratuitamente, è sempre Padre *nella* Trinità e non Padre *della divinità*, è Padre *nella* comunione trinitaria e non sua *causa*. Su questo problema del Padre come *Persona assoluta* si veda ciò che abbiamo detto in *Dios es comunión*, pp. 276-280 e nelle note 763 e 842.

di recezione-donazione, come *condilectus* reale e personale di questo amore congiunto, ovvero come *agápe*, incontro oggettivo e consumazione[21]. Egli è la realtà vivente e personale che si riceve dalla donazione congiunta del Padre e del Figlio. Restituendo loro la propria donazione come oggettivizzazione di questo amore, come pienezza della recezione-donazione, conferma e consuma l'amore mutuo come un nuovo principio d'amore unico.

Tutte le persone divine realizzano allora questo amore che esse stesse sono come movimento di donazione-recezione, ma tutte lo compiono in un modo unico, personale, assolutamente irripetibile.

5. La comunione trinitaria

Quando si parla di tre persone divine, dunque, questo non significa affatto triteismo. Non si tratta di tre soggetti autonomi né tantomeno di tre sostanze. La pluralità non implica qui la rottura dell'unità, anzi la rende possibile. Non è quindi necessario spingersi più in là della Trinità, verso una causa ultima intrinsecamente una. Già M. Heidegger, con la sua denuncia di una «caduta nel dimenticatoio»[22] della domanda sull'essere e la sua percezione critica della filosofia occidentale come onto-teo-logía[23], ha posto le basi per un nuovo pensiero intento non a ricercare il fondamento del reale in un ente supremo o in una sostanza precedente, bensì nell'abisso stesso della differenza. L'ente ci riporta oltre se stesso, verso il fondamento abissale, precisamente come origine non-entitativa, che manifesta la propria ricchezza infinita nel dono dell'essere come atto comunicativo proprio. L'atto di essere dell'interminabile pluralità degli enti, è già un atto comunicativo che riporta a un fondamento che è oltre, oltre gli enti e i suoi limitati rapporti. L'amore comunicativo come espressione della gratuità del dono infinito è così il fondamento relazionale e primigenio del donato stesso. Tale atto originario di donazione è infinitamente maggiore del donato, ma rivela con la propria donazione e nel donato stesso il suo essere amoroso, relazionale, personale. In questa linea, l'attuale proposta filosofica della nuova fenomenologia (soprattutto della scuola di Parigi)[24], può offrire a tale paradigma teologico un nuovo apparato concettuale che, superando Kant, Husserl e Heidegger, veda l'apparire stesso del fenomeno come testimonianza vivente e loquace del dono come evento comunicativo di un'*autodonazione* originaria. L'atto stesso della donazione, in quanto autodona-

21) A questa linea di riflessione di Riccardo di san Vittore si ispirano in gran parte le proposte di altre analogie trinitarie di tipo sociale o familiare come la già menzionata di W. Müller, *Die Theologie des Dritten*, cit., pp. 69-88.

22) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963[10], p. 2.

23) Nella sua famosa conferenza *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, pubblicata in *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen 1957. Al riguardo si veda anche A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo divino, Pamplona 1997, pp. 128ss.

24) Ci riferiamo ad autori che come Jean-Luc Marion propongono, superando lo stesso Heidegger, una fenomenologia che permetta a Dio di essere Dio, non soltanto più in là dell'ente ma anche più in là dell'essere, intendendo l'origine stessa non come sostanza ma anche come dono. Vedere, per esempio, la sua opera *Dieu sans l'etre*, Fayard, Paris 1982. Cf. anche P. Gilbert, *El acto de ser: un don*, in «Revista de Filosofía», 22 (1990), pp. 28-52.

zione, implica rapporto, comunicazione, alterità e differenza. Stando così le cose, l'unità della realtà plurale non ha più bisogno di essere garantita dal fatto di stabilire una realtà unitaria, precedente ed astratta di tipo sostanziale-individuale. L'unità della realtà risiede nell'evento stesso del suo apparire di una donazione originaria, come avvenimento unico ma costante, molteplice, inesauribile e sempre nuovo dell'autodonazione dell'amore infinito.

Il fatto che sia la pluralità inesauribile del reale il luogo dove si manifesta l'avvenimento della permanente donazione, rivela l'intrinseca costituzione comunionale e amorosa di un fondamento intrinsecamente relazionale. È questa donazione comunionale dell'origine ciò che costituisce l'unità comunionale del reale-plurale. La comunione è l'unità dei diversi e l'alterità dell'unità.

Non è necessaria un'altra realtà che garantisca l'unità, perché la Trinità è già la più ricca e piena unità pensabile. Se parlare di tre persone non implica tre sostanze o soggetti, non implica neppure che si intendano come rapporto *di* altro o *in* altro. La persona non è un soggetto o una sostanza che *dopo* venga messa in rapporto.

Non vi è ragione per cui il rapporto debba essere compreso soltanto come l'*atto* di un soggetto costituito anteriormente ad esso e nel quale esso può solamente sussistere come *suo* atto. Il rapporto, in quanto atto comunicativo, può essere compreso a questo punto anche a partire da un'ontologia dell'amore, come movimento di donazione-recezione. La comunione implica allo stesso tempo sia gli amanti-amati, sia lo stesso rapporto amoroso che li costituisce precisamente in ciò che sono, amati-amanti. La comunione è una realtà tale che implica sempre allo stesso tempo i poli personali diversi e il multiforme rapporto plurale tra essi. Non si tratta, quindi, di un atto che possa nascere né terminare nell'identità di un unico soggetto.

L'atto d'amore, in quanto rapporto comunicativo tra i "mai-da-soli", è un atto che implica, a sua volta, l'unità di questi distinti in quanto intrinsecamente vincolati tra loro e con il reale. È un atto che implica singolarità diverse in intima unità relazionale. L'amore non è allora un atto di una sostanza o di un soggetto precedente, bensì un atto comunicativo che implica, in assoluta simultaneità esistenziale, esseri personali realmente diversi che son tali soltanto in virtù dei rapporti reciproci di donazione-recezione che li costituiscono in assoluta simultaneità.

La comunione non è, dunque, una mera unione di coloro che erano originariamente dispersi, ma una realtà che abbraccia e implica unità e differenza in uno stesso atto originario di amore costituente[25].

6. Verso un'ontologia trinitaria

La Trinità in se stessa è la più infinita e perfetta realizzazione dell'amore. Questo amore ha voluto però traboccare. La Trinità si apre, in virtù della propria pienezza infinita, in una nuova donazione estatica verso il non-divino. Nello

25) Cf. G. Greshake, *Der Ursprung der Kommunikationsidee*, in «Communicatio Soc.», 35 (2002), pp. 3-26, che, a propria volta, si ispira a H. U. Von Balthasar, *Communio. Ein Programm*, in «IkaZ», 1 (1972), pp. 4-17.

Spirito, il Dio comunione si riversa fuori di sé provocando il mondo plurale degli uomini come nuova possibilità di comunione. Donandosi al creato, abitandolo, Egli trasforma il creato stesso in un nuovo potere di recezione-donazione. Questa apertura della comunione fonda tutta la comunità umana come immagine e somiglianza del Dio comunione. Grazie al fatto che il Padre ha inviato il Figlio e il Figlio ha introdotto la nostra natura nel seno comunionale della Trinità[26], lo Spirito invita ormai il mondo, per la sua propria donazione divinizzante, ad aprirsi a questa comunione d'amore che il Padre ed il Figlio hanno offerto e realizzato nel mondo stesso.

A partire da questa concezione della comunione trinitaria, anche la pluralità del reale perde il proprio volto minaccioso di caos e giustapposizione per rivelarsi espressione completa dell'unità di un tutto vincolato e vincolante, vale a dire: comunionale. Tutto ciò che è, riceve il proprio essere a partire dall'avvenimento della donazione e la sua peculiarità singolare dal modo di essere inserito nel rapporto con la pluralità del reale. La proprietà dell'essere personale consiste in questa sua relazione che non è solamente una mera attività o uno stato dato da sé con l'insieme del reale, ma si costituisce come identità propria, distinta e peculiare per la sua propria percezione di essere vincolato e in processo di vincolazione, in un modo unico ed irripetibile. In esso la relazione si eleva ad autentico processo di donazione e recezione libera, anche se evidentemente con una libertà sempre finita e condizionata dal reale. Il singolo ottiene in questo modo la propria singolarità dalla sua peculiare vincolazione nel tutto rapportato al reale. A sua volta, è questa sua presenza particolare e vincolata ciò che costituisce ogni altro in una singolarità differente, irripetibile e sempre irriducibile all'identità. Il singolo non si perde nella totalità perché egli è così costitutivo, essenziale per ogni altro, che soltanto in rapporto con lui, in quanto altro, può essere ciò che è. Non c'è un'unità anteriore né posteriore a quella della stessa pluralità, bensì una mutua implicazione nell'atto d'amore che costituisce se stesso come intima relazione di donazione e recezione nell'alterità. Come afferma Gisbert Greshake: «per questa ragione, né l'uno né il plurale hanno priorità, ma l'essere è differenza in unità, o, per meglio dire, l'essere è giustamente la mediazione pericoretica di unità e pluralità, di identità e differenza»[27].

Tale comunione, poi, è un modo di relazionarsi che oltrepassa largamente gli stretti limiti del dialogo io-tu. In essa la pienezza dell'amore implica una donazione che supera il chiuso rapporto di opposizione dei distinti nella comunione dell'io e del tu nel terzo, nel *condilectus* come oggetto comune d'amore[28]. La comunione implica un rapporto pericoretico che non sia solo un amore che distingue le persone per la differenza dell'amato, ma che le unisca anche e le identifichi nell'apertura a un amore comune, che completa e porta alla pienezza la perfezio-

26) Cf. L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, cit., pp. 29ss.; pp. 52-62.
27) G. Greshake, *El Dios uno y trino*, cit., p. 542.
28) Cf., sulla linea di Riccardo di San Vittore, J. Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie*, Knecht, Frankfurt a. M. 1986, pp. 314ss.; Id., *Dialektik des Tuns - Dialogik - Person-Sein in trinitarischer Analogie*, in «ThPh», 61 (1986), pp. 161-175; Id., *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990, pp. 55-89; W. Müller, *Die Theologie des Dritten*, cit., pp. 69-88.

ne dell'amore nell'amato da entrambi. È l'amore ciò che porta le persone divine ad essere *persone* e l'infinitezza di tale amore personale e pericoretico ciò che le costituisce in persone *divine*.

Soltanto su questa comunione che è Dio, si può fondare la Chiesa e la comunione a cui Dio invita. Si tratta di una comunione che è sempre ecclesiale e personale. Cristo realizza l'atto supremo di donazione della propria vita come donazione eucaristica. In effetti, la donazione totale e definitiva della sua vita e dello Spirito sono realizzate in intima unione alla donazione del Padre, che ha dato tutto mettendolo nelle mani del Figlio, e con la nuova chiamata ad essere uno con lui, come lui è uno con il Padre, nell'unità dello Spirito Santo. La comunione delle persone divine è il fondamento della comunione ecclesiale e umana, che chiama tutti gli uomini ad essere discepoli, battezzati per la comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (cf. *Mt* 28, 19).

Perciò la società umana può aspirare a qualcosa di più che ad una mera osservanza di talune leggi che favoriscano la convivenza ed essere intesa fondata in una sorta di consenso reso possibile da un certo genere di patto sociale, ancestrale e utopico. Questo modello continua a supporre una comunità umana che è il semplice risultato della somma di individui originariamente autonomi e isolati. Al contrario, il paradigma di comunione intende la comunità umana come la realtà più propria dell'essere personale, completa espressione dell'atto comunicativo intrinseco all'essere personale, dove il rapporto è ciò che rende possibile l'essere personale e l'essere personale è ciò che rende possibile la comunità. In unità con la pluralità, la persona è invitata a ricevere se stessa dagli altri e trasformarsi in donazione e donazione d'amore, e la società ad essere il luogo che rende possibile l'essere personale, unico ed irripetibile, raggiungendo la pienezza nella comunicazione, nell'integrazione con gli altri. Solo così, comprendendosi quale spazio di fraternità e comunione, la società è più di una mera molteplicità di individui. Essa è autentica comunione personale e umana, perché la comunione è la sua origine, la sua vocazione e il suo destino.

Conclusione

Il paradigma di comunione propone una teologia capace di superare sia le rigidità delle categorie di sostanza e di soggetto, sia la necessità di una persona divina assoluta che possa fare le veci di un'origine unica della Trinità. Né il Padre né lo Spirito devono essere identificati in modo speciale o esclusivo con l'essenza della divinità o con il Dio *causa sui*. Tutte le persone sono e si costituiscono reciprocamente nella loro pericoretica donazione comunionale.

La *circumincessio* implica una reale "dipendenza" e "relatività" tra le persone divine. Non ci sono lì persone più assolute di altre. Ogni persona divina è amore totale di comunione perché mette infinitamente in gioco la sua realtà personale nella donazione-recezione totale di sé alle altre e dalle altre. In questo modo, ognuna è da sempre costitutivamente posta, nel vero senso della parola, nelle mani delle altre. Il Padre è Padre per la sua donazione paterna incondizionata e assoluta, ma può essere Padre solo per la mediazione dell'accettazione e della recezione di tale paternità da parte del Figlio e dello Spirito. Potremmo dire allora che le persone divine non sono persone per i loro rapporti e non sono Dio per la

loro essenza comune, ma che tutto ciò che esse sono è sempre posto nuovamente in gioco in questo essere reciprocamente riferite alla loro comunione pericoretica, in una donazione che si aspetta tutto dalla recezione e dalla donazione delle altre. È questo ciò che si rivela nella vita di Gesù e nella Pasqua. Nella donazione di Gesù fino alla morte e alla resurrezione, nel suo *abban-dono* nelle mani del Padre e degli uomini suoi fratelli, si manifesta in pienezza, nella stessa storia degli uomini, la realtà di questo mutuo donarsi con fiducia e senza condizioni delle persone divine, le une verso le altre, aspettando a loro volta di riceversi dall'accettazione delle altre, dal "sì" che ognuna pronuncia all'altra, accettandosi e ricevendosi, mettendosi di nuovo nelle mani dell'altra per essere confermata a sua volta nella peculiarità della propria donazione infinita, continua e senza restrizioni.

Dal momento che le persone divine *sono* questo stesso mettersi reciprocamente le une in mano alle altre, si possono aprire anche alla comunione che esse *sono* nelle mani dell'uomo, in attesa della accettazione loro e l'accettazione del loro regno[29].

Dio è comunione, comunione interpersonale di amore infinito. Non c'è comunione senza persone. Non ci sono persone senza comunione. È questa *appartenenza costitutiva* delle une *a* e *nelle* altre ciò che non permette di pensare a tre dèi o a tre soggetti, bensì all'unico Dio della comunione trinitaria.

Se abbiamo voluto richiamare in questa sede i modelli precedenti, segnalando i limiti di alcune loro categorie, è stato per poter riscattare anche il valore delle loro intuizioni fondamentali. È compito del teologo dogmatico mostrare che le proposte a cui aderisce non contraddicono, ma integrano e riaffermano il valore degli elementi più centrali e sempre vigenti delle grandi formulazioni dogmatiche. La sfida che il teologo deve affrontare consiste nel cercare categorie ed espressioni che riescano a trasmettere con fedeltà, chiarezza e profondità sempre crescenti, il mistero del Dio uno e trino confessato per fede dalla Chiesa, nelle coordinate di una nuova sensibilità e cultura.

29) Risulta molto interessante, al riguardo, la suggestione di W. Pannenberg: nel messaggio cristiano primitivo in realtà si sosteneva che Dio avesse offerto *già* nella storia di Gesù, nella sua resurrezione, prova di se stesso, del suo Regno e del suo potere. Ma questo si può dire perché in lui si è avuta una vera *anticipazione*, nella storia, dell'avvenimento escatologico finale, la cui consumazione è *ancora* da attendersi, per quando si faccia realmente e definitivamente effettivo il Regno di Dio. Questo avverrà solo con la seconda venuta di Cristo, con la quale si avranno sia la resurrezione universale dei morti sia il giudizio finale su questo mondo. Soltanto questa consumazione finale del Regno potrà dimostrare in modo conclusivo, all'interno della stessa storia, il potere di Dio e l'esercizio effettivo del suo Regno come Dio della creazione. Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, Vandenhoeck, Göttingen 1988, p. 477. Pannenberg non pretende con ciò negare né l'onnipotenza né la libertà di Dio. Dio, di suo, non aveva bisogno di *essere riconosciuto Re*. Proprio perché libero e onnipotente può liberamente mettere nelle mani dell'uomo la decisione di accettare o no il Regno. Nella fede e per il trionfo anticipato nella resurrezione di Gesù, *siamo già a conoscenza* di una consumazione escatologica che *ancora* deve accadere nella storia. In questo senso, aggiungiamo noi, soltanto l'accettazione finale da parte degli uomini dell'autodonazione delle persone divine e del loro regno, cioè il loro accettarsi come figli nel Figlio, che si donano come lui, in modo grato e fiducioso verso il Padre nello Spirito, permetterà di rendere effettiva l'offerta di Dio e così di realizzare, nel mondo, la comunione che Egli stesso è da tutta l'eternità.

Il paradigma di comunione può offrire questo nuovo canale verso un'ontologia trinitaria che permetta una visione integrata e comprensiva della realtà. Non è più necessario ridurre la pluralità a una monolitica unità originaria, a pura apparenza, né convertire la molteplicità a una mera fase dell'identità finale. La comunione invita a rispettare la dignità e la realtà di ciò che è singolare, gratuito, contingente e relativo nella sua costitutiva unità plurale, come espressione finita dell'unica donazione interpersonale dell'infinito amore divino.

Nelle stesse persone divine e nei loro divini rapporti di comunione, l'uomo di oggi è invitato a scoprire le chiavi del suo mondo, della sua storia e del suo destino. La comunione rende possibile comprendere il mondo precisamente a partire da Dio, con Lui ed in Lui, a sua immagine e somiglianza, come una nuova espressione e realizzazione *ad extra* della sua realtà propria di comunione interpersonale.

Karl Rahner sosteneva che l'uomo di questa nuova epoca, «il cristiano del futuro o sarà un mistico... o non sarà»[30]. Con questa espressione intendeva segnalare che oggi potrà credere soltanto chi sarà capace di scoprire e sperimentare nella stessa pluralità del suo mondo, della sua società, così multiforme e alle volte contraddittoria, la presenza dell'amore divino, l'unità comunionale del reale. Potrà essere autenticamente cristiano soltanto chi sarà capace di sperimentare la ricchezza e la comunione infinita dell'amore nella stessa pluralità del reale. È questa mistica propria della fede trinitaria che può rendere possibile all'uomo scoprire e realizzare nel mondo la comunione a cui Dio lo invita, la comunione che Dio stesso gli manifesta, la comunione che Dio stesso è.

GONZALO ZARAZAGA
Professore di Teología Dogmática presso la Facultad di Teología di San Miguel, Buenos Aires, Argentina
gonzalozarazaga@gmail.com

30) «*Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein… oder er wird nicht mehr sein*»: K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in «Schriften zur Theologie», VII, Benziger, Einsiedeln 1971, p. 22.

ERIK PETERSON: IL MONOTEISMO COME PROBLEMA POLITICO. UNA TEOLOGIA DELLA STORIA?



Erik Peterson's Monotheism as Political Problem (1935) occupies itself with the relations between theology and politics implicit in the constitution of the trinitarian dogma of the early centuries of Christianity, in conversation with Carl Schmitt and in opposition to all totalitarianism. Peterson contests the existence of an indissoluble link between theological concepts and particular political situations. During the years of National Socialism in Germany, Peterson notes the impossibility of an immediate transposition of the theological belief in the sovereignty of Christ into political categories: a "political theology" understood as the religious justification of the existent is unacceptable from a Christian point of view. The German scholar shows the importance of the cosmic and eschatological horizon in the understanding of the monarchy of the triune God.

di
PAOLO SINISCALCO

1. La fortuna tardiva del saggio

Molto è stato scritto intorno al saggio *Der Monotheismus als politisches Problem* di Erik Peterson[1]. Occorre subito dire che, pubblicato nel 1935[2], in tempi molto difficili ed oscuri per la Germania e per l'intera Europa, fu segnalato solamente da alcune recensioni[3] di nomi illustri e da un articolo[4]. Nel 1958 Joseph Ratzinger, in un saggio dedicato alla nozione di fraternità nel primo cristianesimo, ponendo in evidenza la natura pubblica della forma-Chiesa – contrapposta a quella delle associazioni misteriche – citava proprio lo scritto petersoniano[5] (per riprendere poi in altro contesto l'argomentazione in una lezione salisburghese del 1970[6]).

Dopo il 1960, anno della morte del teologo, l'interesse aumentò notevolmente. Alois Dempf[7], lo studioso che a lungo aveva studiato il *Sacrum Imperium* medievale, in un articolo, vi riconosceva un testo essenziale per meglio discernere la complessa problematica del rapporto tra Stato e Chiesa. Negli anni immediatamente successivi l'Università di Torino, in special modo per l'interessamento del Prof. Michele Pellegrino, ordinario in quegli anni di Letteratura cristiana antica presso quella Università, poi divenuto Arcivescovo di Torino, acquistò la biblioteca di Peterson, tutti i suoi scritti, editi e inediti, insieme alle carte e allo straordinario schedario da lui compilato con costanza e pazienza certosina. Nel 1965 fu pubblicato nella «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa»[8] un saggio di F. Bolgiani, in cui

1) Dal 24 al 26 ottobre 2010, promosso dall'Istituto Patristico *Augustinianum*, dal Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana e dal Collegio Teutonico, ha avuto luogo a Roma un Simposio dal titolo "Erik Peterson. La presenza teologica di un *outsider* nel cinquantenario della morte". In quella circostanza ebbi occasione di tenere una relazione su "Il monoteismo come problema politico. Una teologia della storia?". Gli Atti sono stati editi a cura di G. Caronello in tedesco (*Erik Peterson. Die theologische Praesenz eines Outsiders*) e in italiano (*Erik Peterson. La presenza teologica di un* outsider), ambedue dalla Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012. Ivi non compare la mia relazione. Piero Coda, Preside dell'Istituto Universitario Sophia e Direttore di questa rivista, ha voluto qui ospitare il mio testo, a distanza di qualche tempo da me ampiamente riveduto e ampliato: gliene sono grato.

2) Il saggio di Peterson è stato ripubblicato nei *Theologische Traktate*, primo volume degli *Ausgewählte Schriften*, a cura di B. Nichtweiss, Würzburg 1994, pp. 23-81. Il titolo del saggio nella sua completezza suona così: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

3) Cf. E. Seeberg in «ZKG», 55 (1936), pp. 384-386; H.Ch. Puech, in «Rech. Phil.», 1935-36, pp. 493-495; O. Gigon in «Schw. Annal.», 1936, pp. 309-311.

4) A. Mirgeler, in «Catholica», 1936, pp. 135-139 (per il trattato in questione, pp. 135-137).

5) Cf. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, in Id.: *Kirche. Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie u. Ökumene*, I, Freiburg - Basel - Wien 2010, pp. 35-101, qui p. 61.

6) Cf. *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg-München 1971, tr. it., Brescia 1973, 2009², pp. 22; 25; 48; 104; 111.

7) Cf. A. Dempf, *Erik Peterson. Rolle in der Geisteswissenschaft*, in «Hochland», 54 (1961-62), pp. 24-31.

8) F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale all'escatologia apocalittica*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1 (1965), pp. 1-58. Per la nostra opera, si vedano le pp. 31-35 e *passim*.

si seguivano, da una parte, le vicende della sua vita e, dall'altra, la sua "avventura" intellettuale. La contestualizzazione che in quella sede venne fatta di *Der Monotheismus* rispetto alle opere petersoniane (allora conosciute) ha il pregio di inserirla in un orizzonte assai ampio. Negli anni successivi si succedettero vari interventi di storici[9], quello di K. Bruening e di teologi intorno al tema. Per rammentarne alcuni: anzitutto quelli di J. B. Metz[10], di H. Maier[11], J. Moltmann (nel 1970[12], nel 1971[13], nel 1973[14] e nel 1983[15]), che, in relazione al problema della "liquidazione" di ogni teologia politica, di cui il saggio di Peterson sarebbe stato una prova, pongono questa ultima in rapporto con la "teologia della liberazione" o con la "teologia della rivoluzione" o con la "teologia della speranza". Nel 1978 uscì una miscellanea di studi a cura di A. Schindler[16] dedicata espressamente al nostro scritto; essa criticava fortemente la validità in special modo della parte storiografica, del saggio petersoniano. Uno dei punti maggiormente discussi era l'affermazione secondo cui la fede cristiana nel Dio uno e trino avrebbe "liquidato" il monoteismo come problema politico. D'altra parte questo scritto esaminava, sottoponendole a critica, le tesi espresse da Carl Schmitt che, in *Politische Theologie II,* nel 1970, a dieci anni dunque dalla morte dello studioso amburghese, aveva ravvivato aspramente la polemica con lui. Una polemica che Peterson, al suo tempo, pur esprimendo nettamente le proprie idee, non aveva per nulla coltivato. Ma di ciò mi riservo di farne un cenno più oltre.

Gli ultimi venti anni, tra la fine del XX e l'inizio del XXI hanno visto una nuova, fiorente stagione degli studi dedicati al saggio di Peterson e più in generale alla teologia politica e al legame tra monoteismo e Trinità. L'impulso a tale stagione è stato dato dalla pubblicazione, a cominciare dal 1994, di una serie di volumi contenenti le opere edite ed inedite di Peterson[17]. E, come ben si comprende, soprattutto le inedite hanno fornito alla ricerca un materiale prezioso e ignoto per meglio valutare anche le opere già pubblicate e hanno stimolato nuovi studi. Tra

9) K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholicismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969.
10) Cf. J.B. Metz, id., *Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; Id., *Politiche Theologie*, in H. Peuchert, *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Mainz-München 1968.
11) Cf. H. Maier, *Teologia politica? Obiezioni di un laico*, in Aa.Vv., *Dibattito sulla teologia politica*, tr. it., Brescia 1971, pp. 27-60; nel medesimo volume, alle pp. 231-276, si può leggere la risposta di Metz alle osservazioni di Maier.
12) Cf. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München-Hamburg 1970, pp. 168-187.
13) Id., in Aa.Vv., *Una nuova teologia politica*, tr. it., Brescia 1971, pp. 9-61.
14) Id., *Il Dio crocifisso*, tr. it., Brescia 1973.
15) Id., *Trinità e Regno di Dio*, tr. it., Brescia 1983.
16) *Monotheismus als Politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik del Politischen Theologie*, Gütersloh 1978.
17) L'imponente impresa, ormai vicina alla conclusione, prevede la pubblicazione di *Ausgewählte Schriften*, editi ed inediti, in 12 volumi, oltre a volumi specifici; essa è condotta sotto la direzione scientifica di un comitato costituito da B. Andreae, F. Hahn, B. Nichtweiss, K. Lehmann, W. Löser e H. Maier. Dal 1994 al 2010 sono usciti ben 9 volumi e un *Sonderband: Erik Peterson. Ekklesia. Studien zum altchrstlichen Kichenbegriff*, Würzburg 2010.

gli altri, mi limito a ricordare gli articoli di Christoph Theobald[18], Michele Nicoletti[19], Hans Maier[20], Marco Rizzi[21], Gabino Uribarri[22], Giancarlo Caronello[23], Rudolf von Sinner[24], nonché di recente gli studi di Pierre Maraval, di Philippe Courbelìè e di altri, pubblicati da Bernard Bourdin[25]. È qui doveroso sottolineare il lavoro immenso compiuto da Barbara Nichtweiss, che ha diretto la sezione pubblicazioni della Diocesi di Mainz e che ha curato l'edizione delle opere dello studioso, a cui si è fatto cenno. Il suo poderoso volume dal titolo *Erik Peterson Neue Sicht auf Leben und Werk*, edito nel 1992 dalla Casa Editrice Herder[26], è divenuto riferimento insostituibile per conoscere, insieme alla bibliografia relativa fino all'inizio degli anni '90[27], la figura di Erik Peterson, la sua vita, le opere, i dibattiti e l'influsso che queste hanno suscitato sulla teologia evangelica e su quella cattolica. Su *Der Monotheismus* e, più in generale, sulla dimensione politica della teologia petersoniana, si veda la sezione dedicata all'argomento nel libro menzionato[28]. E quanto fin qui detto, non vuole certo essere una rassegna della bibliografia passata o recente, diretta e indiretta, davvero imponente, sul nostro scritto, ma un

18) Cf. C. Theobald, *La foi trinitaire et l'énigme du lien social,* in P. Beauchamp et al., *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles 1991, pp. 248-261.
19) Cf. M. Nicoletti, *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in *Teologia politica*, a cura di L. Sartori - M. Nicoletti et al., Bologna 1991, pp. 17-71.
20) Cf. H. Maier, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in «Zeitschrift für Politik», 38 (1991), pp. 33-46, ora in Id., *Nachdenken über das Christentum*, München 1992, pp. 189-204.
21) Cf. M. Rizzi, *Erik Peterson e la teologia politica*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1996, pp. 95-117.
22) Cf. G. Uribarri, *Erik Peterson. Teologia y escatologia*, Introduzione alla traduzione in spagnolo del saggio su *Der Monotheismus*, Madrid 1999, pp. 9-46. Cf. *Vom Ende*, cit., p. 341.
23) Cf. G. Caronello: *"Perchè un concetto così ambiguo?". La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)*, in *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo - G. Filoramo, Brescia 2002, pp. 349-397; Id.: *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in «Annali di studi religiosi», 4/2003, pp. 379-441; Id.: *L´angelo tra nazione e popolo. Su una figura teologico-politica di Erik Peterson (1951)*, in *Politica e religione: Angeli delle nazioni. Origine e sviluppo di una figura teologico-politica*, Brescia 2007, pp. 313-353.
24) Cf. R. von Sinner, *Der Monotheismus als politiche Problem: Erik Peterson und die Trinitätslehre*, Vortrag 4 Februar 2000, Universität Basel, *http://www.mensch-im-recht.ch/sinner2.html.*
25) Cf. *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problem,* a cura di J.-L. Blaquart e B. Bourdin, Paris 2009, e in particolare il contributo di P. Marival: *La monarchie imperiale comme imitation de la monarchie divine dans le Discours pour les trente ans de règne de Constantin (Triakontaétérikos) d'Eusèbe de Césarée (et quelques remarques critiques sur la thèse de Peterson)*, pp. 71-89, nonché quello di P. Courbelié: *Erik Peterson, lecteur de saint Augustin dans Le monothéisme: un problème politique*, pp. 89-113.
26) Freiburg-Basel-Wien. Una seconda edizione è uscita nel 1994.
27) Per una visione generale delle ricerche su Peterson, cf. le pp. 3-13 dell'opera citata di B. Nichtweiss. Ulteriori indicazioni bibliografiche si trovano nei volumi di *Ausgewählte Schriften* pubblicati fino ad oggi.
28) Pp. 737-830.

breve percorso in un campo ricchissimo, a prova indiscutibile che il tema trattato da Peterson continua ad essere attuale, come pure la sua analisi, con le luci e le ombre che pure presenta.

Cogliendo nelle linee più generali la discussione fino ad oggi avvenuta intorno al nostro saggio, penso si possa dire che essa si è svolta intorno alla nozione e all'esatta interpretazione dell'espressione "teologia politica": se dovesse essere intesa in un'accezione critica, in quanto marcata dalla "riserva escatologica" e non giustificativa delle situazione esistente; se fosse valida la ricostruzione ideologico-politica provocata dalle varie elaborazioni del concetto di "monarchia divina"; se lo sviluppo della dottrina trinitaria e della concezione escatologica mettesse al sicuro da un uso ideologico e interessato la fede cristiana; se il monoteismo in sé fosse o non fosse un problema politico; e ancora, se le tesi petersoniane dovessero essere considerate primariamente in un ambito storico o teologico piuttosto che politico, per non citare che alcune tra le maggiori problematiche che sono state affrontate.

2. Il nodo teologico del monoteismo

Dirò subito che il punto di vista da cui mi pongo è quello dello storico e non del teologo o del filosofo.

È noto che *Der Monotheismus* è preceduto da due studi che, in certo modo, contribuiscono alla sua costituzione: il primo è intitolato *Göttliche Monarchie* ed è pubblicato nel 1931[29]. Si tratta di un saggio che indaga il concetto di *"monarchia Theou"* quale si è sviluppato nella teologia cristiana dei primi secoli fino ai Cappadoci, nelle cui opere, afferma Peterson, il concetto raggiunge la sua "ultima profondità". In proposito non si può dimenticare che nel primo lavoro che diede notorietà al suo autore e gli procurò notevole stima scientifica, *Eis Theos*, aveva a lungo considerato il tema del monoteismo attraverso ricerche epigrafiche, storico-morfologiche e storico-religiose, valendosi di un metodo da lui sempre ritenuto paradigmatico nella ricerca critica: la necessità di distinguere accuratamente termini identici che hanno significati diversi in rapporto ai diversi contesti in cui sono inseriti. In quel volume egli, tra l'altro, giunge ad affermare che, usando il termine "monoteismo" si opera con una parola del tutto vuota che, in quanto tale, gli storici, non dovrebbero utilizzare[30]. E ciò per dire che l'avere sottolineato l'ambiguità del termine e la necessità di precisarne il significato non poteva, a mio avviso, che avergli messo in tutta evidenza l'inaudita novità della nozione del Dio uno-trino e delle conseguenze che portava con sé.

Il secondo studio che interessa si intitola *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, e appare

29) In «Theologische Quartalschrift», 112 (1931), pp. 537-564.

30) Traggo queste osservazioni relative al concetto di monoteismo da una relazione di A. Fuerst, tenuta a Roma il 9 maggio 2012 durante un Convegno su *Monoteismo e Trinità in Erik Peterson*, patrocinato dalla Biblioteca Apostolica Vaticana (non mi consta che gli Atti siano stati pubblicati). Durante il Convegno è stata data ai partecipanti una serie di fascicoli, con i testi degli interventi tra i quali quello di A. Fuerst.

nel 1933[31]. Come si vede fin dal sottotitolo, lo scritto assumeva un'espressione introdotta nella letteratura da Carl Schmitt[32]. Peterson intendeva dimostrare che già l'antichità cristiana aveva sentito l'esigenza di sciogliere, da un punto di vista teologico, il nodo del monoteismo come problema politico, svincolando gli affari della *polis* (o della *civitas*) dal legame con il politeismo. Eusebio di Cesarea e Orosio erano stati i rappresentanti tipici di una certa "teologia politica" in quanto avevano creduto di scorgere uno stretto legame tra strutture politiche e strutture religiose, sostenendo che l'unità dell'Impero romano rispondeva al monoteismo, così come prima di Augusto gli stati nazionali rispondevano al politeismo. Al contrario Gregorio di Nazianzo e altri, dopo di lui, avevano messo in chiaro che, sì, i cristiani avevano adottato l'idea della "monarchia", ma della "monarchia del Dio uno e trino". In tal modo la dottrina secondo cui le profezie dell'Antico Testamento avrebbero avuto compimento con l'avvento dell'Impero naufragava e l'escatologia cristiana si poneva come punto di fondamento irrinunciabile.

È evidente che in questo modo Peterson poneva in discussione le idee espresse proprio da Carl Schmitt nel 1922, secondo cui

> «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello stato dalla teologia, come, per esempio, Dio onnipotente, divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessariamente una considerazione sociologica di questi concetti»[33].

Inizialmente Peterson e Schmitt avevano avuto rapporti di reciproca conoscenza e reciproca stima. Fin dal 1925/26 il primo aveva manifestato interesse per le ricerche del secondo, culminate appunto con la pubblicazione del volume *Heis Theos*. L'apparizione di *Der Monotheismus* provoca l'inevitabile confronto che, paradossalmente è lo stesso Schmitt a rinfocolare con asprezza nel 1970, dunque dieci anni dopo la morte di Peterson, con lo scritto – cui già si è fatto un rapido cenno – *Politische Theologie II*. Una presa di posizione favorita forse anche dalla partecipazione del politologo tedesco ad una cerchia di cattolici conservatori tedeschi. Il contrasto tra opinioni affatto diverse ha monopolizzato per parecchio tempo l'attenzione della critica. Il politologo riteneva che la tesi finale de *Der Monotheismus* rappresentasse un attacco frontale al progetto di "teologia politica" da lui avanzato, con l'affermare una divisione netta e insanabile, astratta e assoluta tra la teologia e la politica, come a dire tra un ambito ritenuto "pulito" e un ambito ritenuto necessariamente "sporco".

31) In «Hochland», 30 (1932/1933), pp. 289-299.
32) Pubblicato a Monaco di Baviera nel 1922. Nell'ultima nota – la 168 – di *Der Monotheismus*, Peterson stesso osserva quanto abbiamo riferito circa l'introduzione del concetto di "teologia politica".
33) C. Schmitt, *Politisches Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922.

Ma, come è stato messo in luce in pagine di Barbara Nichtweiss[34], la cosa è più complessa e ben lungi dall'essere pacifica. Infatti Peterson non ha sostenuto una tale tesi. Fin dal 1928/29 nel corso di lezioni di Storia del dogma, lezioni tenute all'Università di Bonn nel semestre invernale 1928-1929[35], aveva considerato positivamente le implicazioni tra teologia e politica e neppure in *Der Monotheismus* aveva sostenuto la separazione tra i due domini; anzi aveva posto l'accento sulle "inevitabili relazioni" tra di essi:

> «nel momento in cui il concetto della monarchia divina, che era soltanto il riflesso della monarchia terrena nell'impero romano, entrava in contrasto con il dogma cristiano della Trinità, la disputa su questo dogma doveva per necessità tradursi in lotta eminentemente politica»[36],

alla quale martiri e santi di tutti i tempi hanno sempre preso parte. «Ciò che Peterson contesta è il dato sistematico, vale a dire che esista un nesso indissolubile tra qualsiasi concetto teologico e la comprensione di una determinata situazione politica»[37]. Non è un caso che Carl Schmitt non abbia prestato attenzione nel suo scritto del 1970 ai due trattati che seguono di poco *Der Monotherismus*, ossia *Das Buch von den Engeln* (1935) e *Zeuge der Wahrheit* (1937) – dei quali si dirà più oltre –, che contraddicono l'interpretazione da lui data del pensiero di Peterson.

3. Gli obiettivi del trattato

Ci si può chiedere quale siano stati gli obiettivi di *Der Monotheismus*. Un'analisi delle tendenze politico-teologiche del periodo che ha preceduto la sua composizione, in altre parole la sua contestualizzazione nella storia degli anni che ne hanno visto la preparazione e la redazione, può dare qualche luce per rispondere al quesito. Fin dal 1926 Peterson aveva decisamente criticato un libro di Edgar Salin, vertente sullo sviluppo del concetto di *civitas Dei* dall'antichità fino ad Agostino in cui si sosteneva che l'Impero fosse da identificare con l'immagine del Regno di Dio, aggiungendo tuttavia che una tale identificazione si era realizzata non nello spazio pubblico, ma in uno spazio in cui la religione si era ridotta ad una dimensione privata. Pochi anni dopo, nel 1932, Wilhelm Stapel[38] elaborava una teoria, quella del *Reich*, che mirava ad esaltare un *Imperium Teutonicum*. Nel

34) Mi riferisco alle pagine 795-819 dell'opera più volte citata di B. Nichtweiss.
35) Cf. *L'archivio Erik Peterson all'Università di Torino. Saggi critici e inventario*, a cura di A. Monaci Castagno, Torino 2010, p.176.
36) E. Peterson, *Der Monotheismus als Politisches Problem*, cit., p. 102.
37) Cf. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in Erik Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, tr. it., Brescia 1983, pp.7-26 (qui 16). Tuttavia il critico muove qualche obiezione all'impostazione petersoniana col dire che contestando l'aspetto "sistematico" del pensiero di Schmitt, lo studioso esaspera un po' il concetto di "teologia politica", usato nel contesto originario come categoria valutativa e non puramente conoscitiva.
38) W. Stapel, *Der christliche Saatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932.

1933 il circolo riunito intorno al benedettino di Maria Laach, Damasus Winzen[39], aveva espresso la convinzione che il nuovo Stato dei tedeschi rappresentasse un passo verso un regno analogo a quello del Sacro Romano Impero. Peterson intuisce l'estrema pericolosità di una tale concezione e ne contesta il fondamento. Egli avverte che la *Reichtheologie*, come del resto il sistema proposto da Schmitt, riducono drasticamente la trascendenza dell'oggetto teologico, riducono insomma la cristologia a politica, «in quanto nell'affermazione della sovranità di Cristo, che esclude ogni altra sovranità e fondazione di essa si apre lo spazio per l'affermazione assoluta della decisione politica di porsi come unica interprete nel mondo di questa signoria», generando così l'ordine possibile nello spazio della storia. In modo analogo la teologia liberale, di cui Harnack è il massimo rappresentante, riduce a etica la teologia, strutturandola non nel senso calcedonese «del rapporto del vero uomo e vero Dio, bensì in quello dell'esemplarità etica della figura umana di Cristo che risulta perciò totalmente immanentizzata»[40]. E si potrebbe continuare citando altri autori che in quel tempo proponevano pensieri e teorie non lontane da quelle alle quali si è accennato. Sono questi i bersagli che Peterson ha preso di mira. Ciò che gli stava a cuore era contrastare la *Reichtheologie*, e innanzitutto per questo si può pensare abbia scritto *Der Monotheismus*[41], senza escludere la critica a Schmitt. Erano gli anni dell'ascesa in Germania del Nazionalsocialismo dopo la sconfitta seguita alla prima guerra mondiale e il fallimento della Repubblica di Weimar.

4. L' inconciliabilità tra la concezione del Dio uno e trino e la teologia politica

Fin dalla premessa si constata chiaramente che il discorso petersoniano in *Der Monotheismus* riguarda certamente il concetto del "monoteismo", che, secondo il suo giudizio, si presenta problematico nel contenuto teologico e nelle conseguenze politiche[42]. Intanto occorre osservare[43] che esso non è inteso nel senso moderno del termine, ma secondo la concezione che già era stata di Aristotele, vale a dire la concezione di una unità garantita metafisicamente dal potere di un principio: «l'esistente non vuole essere mal governato: non è bene che vi siano più signori; uno solo sia il signore»[44]. Tale è la rappresentazione della condizione monarchica che governa il cosmo e il mondo politico che Peterson studia e segue fino all'età costantiniana e oltre, per sostenere l'idea che «per il cristiano l'agire politico può esistere soltanto alla luce della fede nel Dio trino», una «fede che si pone al di là di giudaismo e paganesimo, di "monoteismo" e di "politeismo"»[45].

39) D. Winzen, in «Catholica», 2 (1933), pp. 97-116.
40) Cf. M. Rizzi, *Erik Peterson e la teologia politica*, cit., p. 111.
41) Cf. in proposito le osservazioni documentate svolte da B. Nichtweiss, in *Erik Peterson,* cit., pp. 769-775.
42) Cf. E. Peterson, *Theologische Traktate*, cit., p. 47.
43) Cf. B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 777.
44) Sono le parole dell'*Iliade* (II, 204 s.) riprese da Aristotele nel libro della *Metasifica* (pp. 3ss.) con le quali ha inizio, come si sa, lo scritto.
45) In E. Peterson, *Theologische Traktate*, cit., p. 47.

Oggi appare chiaro che l'interpretazione storica degli autori considerati presenta varie criticità e interpretazioni discutibili, come è stato messo chiaramente in rilievo[46]. Inoltre lo studioso espone solo alcuni *topoi* di una parte limitata della "teologia politica" della Chiesa antica. E lo stesso punto di forza dell'intero trattato, sul Dio uno e trino, risulta troppo breve, non sufficientemente sviluppato e approfondito.

Qui importa notare che la tesi della inconciliabilità tra la dottrina della Trinità e la "teologia politica" ha trovato in genere positiva accoglienza di non pochi studiosi, se per "teologia politica", come Peterson fa, si intende la giustificazione religiosa dell'esistente. In tale senso *Der Monotheismus* non ha per scopo quello di mostrare la liquidazione della "teologia politica". Scrive lo studioso amburghese:

> «i cristiani si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di un'unica persona, perché questa porta in sé il germe del conflitto, ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana. Con queste delucidazioni il monoteismo come problema politico è teologicamente finito […]. Con ciò [è stato] *teologicamente* spezzato il legame tra annuncio cristiano e Impero romano»[47].

E aggiunge, per confermare la sua conclusione con esempi desunti da autori cristiani antichi: «ciò che hanno compiuto i Padri greci in ordine al concetto di Dio, sant'Agostino lo ha fatto in ordine al concetto di "pace"»[48].

Barbara Nichtweis ha avanzato al riguardo due osservazioni, tra le altre, da segnalare (sintetizzo il suo pensiero che è molto argomentato). Ci si può chiedere se Peterson abbia concepito la sua tesi in senso così strettamente storico (come per lo più lo hanno considerato i suoi critici); e se il suo è un giudizio di carattere genuinamente teologico e preso in se stesso può essere fatto valere *tout court* su di un piano politico e storico. E ciò rispetto al confronto con la posizione di Carl Schmitt. Ma, sostenendo le sue tesi, gli oggetti della sua critica si sono moltiplicati, a cominciare da un certo modo di fare politica della Chiesa evangelica[49] e non meno, già si è detto, da certe tendenze della teologia cattolica. Gli obiettivi contro cui Peterson si volge sono molti: non solo contro la simbiosi tra religione e politica, ma contro ogni forma di totalitarismo che sostituisce l'idolo a Dio, contro il tentativo, che sempre si rinnova, di unire il sacerdozio alla regalità.

5. I fondamenti della concezione petersoniana

La pubblicazione di scritti di Peterson stesso, fino a qualche anno fa inediti, aiuta a meglio comprendere il quadro di pensiero e le ragioni profonde che hanno

46) Cf., tra l'altro, J. Badewien, *Die Apologeten und Tertullian*, in A. Schindler, *Der Monotheismus als politische Problem?*, cit., pp. 32ss. Cf. anche B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 781.
47) E. Peterson, *Theologische Traktate*, cit., p. 103.
48) *Ibid*.
49) Cf. ancora B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 763-764 e 775.

ispirato determinate sue prese di posizioni teologiche. In tal senso alcuni contributi petersoniani relativi al concetto di "Chiesa antica" sono particolarmente importanti per il nostro scopo.

Mi limito in questa sede a riferirmi ad un volume pubblicato di recente: *Ekklesia. Studien zum altchristlicher Kirchenbegriff*[50], che contiene testi di conferenze tenute da Peterson nella primavera del 1926, ulteriormente ampliate negli anni successivi; conferenze che hanno preparato il saggio sulla Chiesa, *Die Kirche*, pubblicato per la prima volta nel 1928[51]. In un testo intitolato *Kirche unter eschatologischem Vorbehalt*, Peterson scrive che la Chiesa per una sua metà è sulla terra, mentre per un'altra sua metà, cui appartengono gli angeli e i santi, è in cielo. In questa divisione, distinta da una opposizione tra cielo e terra, si manifesta la "riserva escatologica", che si identifica con la tensione temporale tra la prima e la seconda venuta di Cristo. Alla fine dei giorni – egli dice – non esisterà più alcuna Chiesa, ma soltanto una comunità di santi. Allora irromperà con forza il Regno di Dio. Oggi non si dà Comunità, ma soltanto Chiesa. E lo studioso prosegue dicendo che la Chiesa deve essere necessariamente antimperialistica in quanto crede, per fede, in un Impero di Dio. Essa non ha voluto che l'ultimo impero, l'Impero romano, perisse, ma non potrà mai desiderare l'affermarsi di un nuovo impero, se non intende tradire la fede. L'Impero di Dio, per parte sua, verrà quando la Città celeste si stabilirà sulla terra[52]. E ancora la Chiesa non si identifica con la Città di Dio o con il Regno di Dio, anche se tuttavia è strettamente collegata ad essi. Infatti in Cristo non vi è più né giudeo né greco, né barbaro; tutti sono *uno in Cristo Gesù* (cf. *Gal* 3,27ss.) e l'"*essere uno*" è lungi da un semplice sentimento pietistico dell'unità. L'unità in Cristo significa l'essersi liberati dai vincoli del giudaismo, del popolo giudaico, della grecità e dello stato romano; significa l'inizio di una nuova creazione, quella di un popolo cristiano.

Tenendo conto di questa concezione della Chiesa elaborata da Peterson prima della stesura dei due saggi – *Goettlische Monarchie e Kaiser Augustus* – ripresi poi, come si diceva, ne *Der Monotheismus*, si comprendono le linee portanti di questo ultimo scritto. La Chiesa non può ritenere che l'Impero romano e in particolare la monarchia di Augusto pienamente realizzata da Costantino, si colleghi indissolubilmente al cristianesimo. L'Impero romano non è che l'ultimo impero che precede la seconda venuta di Cristo.

Tuttavia è interessante, nel quadro ora delineato, cogliere un'affermazione dello studioso, secondo cui, come si è visto, la Chiesa non vuole la distruzione di questo impero, ma in fondo lo preserva dalla sua fine. È l'idea che in un altro intervento contenuto nella medesima silloge già citata, *Ekklesia*, Peterson riconosce in riferimento non solo alla romanità, ma anche alla grecità, ossia alla grande tradizione antica, che essa è stata a servizio del disegno divino.

50) E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, hrsg. von B. Nichtweiss und H.-U. Weidemann mit einem Beitrag von Karl Kardinal Lehmann im das Jahr des 120. Geburtstages und 50. Todestages von Erik Peterson, Würzburg, 2010.
51) Successivamente è stato edito nei *Theologische Traktate*, cit. (1951), pp. 411-429, e di recente nel volume citato nella nota precedente, alle pp. 93-104.
52) Cf. E. Peterson, *Ekklesia*, cit., pp. 43-45.

Infatti non è inutile rammentare che nello studio intitolato intitolato *Heilige Recht und Kirchenrecht*[53], il discorso verte su Chiesa, città celeste, e diritto canonico: egli afferma che il diritto canonico è un diritto apostolico ed il fatto che il diritto canonico sia apostolico significa che non è dedotto da un'assemblea comunitaria o da qualche principio democratico, ma è in stretto rapporto di interdipendenza con la Rivelazione, con la mediazione della Rivelazione. Il potere di Cristo non è di questo mondo (cf. *Gv* 18,36), non è un potere politico, ma escatologico; esso è ben più che pura dottrina, legge e profezia, perché Cristo è ben più di Mosè e di Maometto. Si capisce il motivo per cui la Chiesa antica ha sempre parlato di dottrina apostolica contestualmente con l'autorità apostolica. Solo nel legame dell'una e dell'altra nozione si riflette l'autorità di Cristo. Donde scaturisce l'impossibilità di eliminare l'elemento del diritto canonico dal concetto di Chiesa. Chi pone in discussione il diritto canonico, pone in discussione l'apostolicità della Chiesa; e chi pone in discussione l'apostolicità della Chiesa, pone in discussione anche l'autorità di Cristo. Soltanto Cristo era di natura tale da avere potuto avere degli apostoli. Budda aveva dei discepoli, Maometto degli amici, Mosè dei servitori, solo Cristo degli apostoli. Nel loro apostolato si riflette ciò che egli è. Attraverso di loro è venuta nella Chiesa la legittimazione della dottrina e dell'autorità. Il che fa capire l'ulteriore sviluppo della storia della Chiesa stessa: in relazione ad essa e per il suo futuro, sono diventati di particolare significato i greci e i romani: i greci nella misura in cui si sono messi a servizio per costituire la dottrina apostolica; i romani nella misura in cui hanno prestato senso e strumenti per l'autorità apostolica. In questo modo gli uni e gli altri sono stati utili alla Chiesa, mediante ciò che era stato concesso loro quale dono caratteristico. La formazione del dogma si elabora in rapporto all'ambiente greco; la formazione dell'autorità, propria del diritto canonico, in rapporto all'ambiente romano[54]. Risulta chiaro dalle espressioni petersoniane che le civiltà dei greci e dei romani siano state provvidenziali per il tempo in cui si sono sviluppate e per i contenuti che hanno elaborato. Esse sono state dunque a servizio del disegno di Dio e hanno contribuito al suo pieno dispiegamento; hanno avuto una funzione, importante, ma non decisiva, non definitiva.

Lo studioso ha aperto così il problema del rapporto tra dogma e autorità. Ma più che seguire questa ulteriore pista, interessa qui insistere sul fatto che i cristiani, in quanto "nuovo popolo", in quanto *ekklesía*, sono obbligati a dichiararsi e a essere liberi da tutti i vincoli che potrebbe legarli: dall'ebraismo, dalla grecità, dalla romanità, come esige l'unità in Cristo.

6. Teologia della liturgia e teologia del martirio

Der Monotheismus als politische Problem trova, a mio credere, ulteriore luce se lo si considera insieme a due altre ricerche che Peterson conduce e pubblica negli stessi anni, tra il 1935 e il 1937, anni di dolorosa incertezza per la condizione in cui si trova in Italia e di grande amarezza per avere subito l'interdizione d'avere ogni contatto con la patria.

53) *Ibid*., pp. 52-83.
54) Cf. *Ibid*., pp. 81-82.

Mi riferisco a: *Von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*[55] e *Zeuge der Wahrheit*, scritti che in certo modo formano, con il saggio qui considerato[56], una trilogia, come fin dal 1953 aveva osservato Jean Danièlou[57]. Una trilogia che presenta una sua propria unitarietà dogmatica.

Ne *Das Buch von den Engeln* si legge che il culto della Chiesa ha una relazione originaria con il mondo politico:

> «quando san Giovanni Crisostomo afferma che gli angeli presenti alla celebrazione eucaristica accompagnano Cristo come i soldati accompagnano un re, comprendiamo il perché del loro intervento nella Messa. Essi servono ad esprimere chiaramente il carattere pubblico del sacrificio eucaristico. Come l'imperatore, comparendo accompagnato dalla guardia del corpo, esprime la "pubblicità" [*Öffentlichkeit*] del proprio dominio politico, così Cristo, presente nella Messa, scortato dalla guardia del corpo dei suoi angeli, esprime la "pubblicità" della sua signoria religiosa e politica»[58].

In altre parole gli angeli appartengono al mondo politico-religioso del cielo e ne consegue che anche il culto della Chiesa entra necessariamente in relazione con la sfera politica. Con ciò qui Peterson considera la dimensione trascendente come parte dell'aspetto politico, con quante conseguenze ne discendono. *Il libro degli angeli*, dunque, propone una visione degli atti con i quali la Chiesa terrena e la Chiesa celeste – gli uomini e gli angeli – rendono a Dio il debito culto. Peterson sviluppa, sul fondamento della lettera agli Ebrei, di quella di Paolo ai Galati e dell'Apocalisse, l'idea delle due città, la cui immagine si alterna con quella del tempio della Gerusalemme celeste e della Gerusalemme terrena, che richiamano il culto, in tutte le sue espressioni, a cominciare dal ringraziamento (l'eucarestia), dalla lode, dall'onore e dalla gloria tributata dagli angeli a Dio. Ora, dice Peterson, la liturgia della Chiesa terrena, che è congiunta con la celeste, ha una relazione originaria con il mondo politico, consistente nell'avere i cristiani abbandonato la Gerusalemme terrena[59], che è *polis* (potenza politica) e Tempio (luogo di culto), per avvicinarsi alla *polis* e al Tempio del cielo[60]. Anche la gloria di Dio ha abbando-

55) Sono questi il titolo e il sottotitolo che si leggono nell'edizione pubblicata da Jacob Hegner in Leipzig, nel 1935. Nei *Theologische Traktate* del 1935, appaiono, come titolo, solo le parole *Von den Engeln*.

56) Cf., tra l'altro, R. Hartmann, *Die Entstehung del Monotheismus-Aufsatzes*, in *Monotheismus als politiche Problem?*, cit., pp. 14-22.

57) Cf. J. Danielou, *Préface*, in E. Peterson, *Le livre des Anges*, tr. fr., Parigi 1953, pp. 11-13.

58) E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, in *Theologische Traktate*, cit., pp. 369-370.

59) Il riferimento all' abbandonano della Gerusalemme terrestre da parte degli Apostoli, è un fatto che Peterson intende in senso teologico.

60) È interessante leggere quanto l'autore scrive in una nota, la 19, che correda *Il libro degli angeli*, in *Theologische Traktate* (p. 387): «già nel 1929, in un mio breve scritto, *Die Kirche*, certo per molti lati erroneamente formulato dicevo: "nella Chiesa vi è qualcosa del Regno, sia per la volontà politica degli ebrei verso il Regno di Dio, sia per la rivendicazione 'dei Dodici' di dominare nel Regno di Dio" [cf. ora E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum*

nato il tempio di Gerusalemme per trasferirsi sul Monte degli Ulivi, di dove Cristo è salito in cielo. La gloria di Dio non è più nel tempio di Gerusalemme, ma nel corpo di Cristo, nella Chiesa, quando essa si unisce agli angeli del cielo per il culto divino.

Che il culto della Chiesa abbia una relazione originaria con il mondo politico è concetto che, secondo Peterson, viene reso più chiaro prestando attenzione alla "vittoria" dell'Agnello che fonda una nuova *polis*, il cui re è Cristo[61]. Per mezzo del suo sangue si è riscattati, si è cioè sciolti dal vincolo naturale che ci lega a "tribù, lingue, popoli e nazioni". Il sangue dell'Agnello ha creato un nuovo popolo, come sempre ridicono i Padri della Chiesa. Una prospettiva che richiama una dimensione cosmica e d'altra parte introduce necessariamente l'elemento escatologico e, con ciò, fa rilevare l'abissale distanza con ogni tipo di teologia politica.

Il quadro così delineato trova infine il suo compimento nella figura del testimone posta in evidenza da *Zeuge der Warhheit* (1937). Un saggio, breve come il precedente, che indaga sulla relazione complementare tra l'apostolo e il martire, tra la categoria rivelativa e quella martiriale, tra il legame della regalità di Cristo e il dono supremo della vita, in testimonianza della Verità. Ivi è ripresa un'idea su cui Peterson aveva insistito in *Von den Engeln* e che qui collegata alla figura del martire. Questi manifesta non solo l'esigenza ecclesiale di affermarsi nei suoi fedeli pubblicamente, in quanto sottoposto alla procedura di una giustizia pubblica e alle punizioni di un diritto pubblico, giacchè il martire nel confessare la sua fede pubblicamente, nel nome di Gesù, è parte essenziale della realtà che egli vive. Il martire è testimone e partecipe della regalità di Cristo, che trova la sua espressione più alta dinanzi a Pilato[62].

Perciò si chiarisce che la regalità di Cristo non può essere disgiunta dal sacrificio che la qualifica e dalla dimensione cosmica ed escatologica che la distingue. Sono i martiri, che seguono l'Agnello ovunque egli vada (cf. *Ap* 1,4), a mostrare con la loro morte che la regalità di Cristo non esiste senza sacerdozio; il che presuppone la rottura con ogni "teologia politica" che abusi dell'annuncio cristiano per giustificare una situazione politica.

8. *Der Monotheismus*, una teologia della storia o una storia della teologia?

La prospettiva delineata dallo scritto in questione è assimilabile ad una prospettiva di teologia della storia? È chiaro che in primo luogo occorre intendersi sul

altchristlichnen Kirchenbegriff, cit., p. 102]. Quanto scrissi allora sarà reso più chiaro dalle attuali spiegazioni. La relazione politica sta nel fatto che la Gerusalemme terrestre non è soltanto tempio, ma anche *polis*».

61) Cf. Agostino, *De civitate Dei*, XVII, 4, 2; cf. pure 20, 4.

62) «"Sei tu il re dei Giudei?". "Il mio regno non è di questo mondo. Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto per me; ma il mio regno non è di quaggiù". "Tu dunque sei re?". "Tu lo dici. Io sono re. Io sono nato e sono venuto per rendere testimonianza alla verità"» (*Gv* 18,33-37). E Peterson aggiunge: «in quanto sono martire».

significato dell'espressione "teologia della storia". Certo Peterson ne conosceva il significato quale era stata coniata dai Padri antichi[63].

Ireneo di Lione già nella seconda metà del II secolo riconosce che il messaggio cristiano è legato in maniera indissolubile alla "storia della salvezza" e che la redenzione di Cristo costituisce il centro di una linea che va dall'Antico Testamento fino al ritorno finale di Cristo stesso, una linea che non conosce soluzione di continuità nella storia e che, tra l'altro, rende manifesto il contrasto tra il pensiero greco e quello biblico e, non meno, tra quest'ultimo e il pensiero gnostico quanto alla concezione del tempo[64]. Ciò che gli autori cristiani antichi mettono in luce è l'*oikonomia tēs sōterias*, la disposizione provvidenziale con cui Dio ha ordinato quel succedersi di "eventi" che consentono la salvezza universale degli uomini e del cosmo stesso, il cui carattere consiste nell'abbracciare l'intero arco del tempo. Suo fondamento risiede nella Sacra Scrittura, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento[65]; suo punto culminante è individuato nella venuta di Cristo; suo punto finale nella seconda venuta di Cristo. Una nozione essenziale dell'insegnamento ecclesiale come dimostra anche la formazione catechetica che ha offerto a quanti avessero chiesto di entrare nella Chiesa moduli concettuali in grado di fare comprendere quale fosse il senso e il contenuto dell'*economia della salvezza*[66].

Se ci si è trattenuti su gli elementi basilari di un teologia della storia è per concludere che nulla di tutto ciò si trova nello scritto di Erik Peterson che ci interessa. Attraverso una ricerca, basata sull'interpretazione di fonti patristiche, Peterson indaga il senso di un concetto specifico, quello di "monarchia", della storia cristiana nei primi secoli; e quindi esamina dunque un tratto, sia pure molto significativo, di un percorso ben più lungo e variato. Non si dimentichi il proposito che egli esprime nella *Vorbemerkung* a *Der Monotheismus*, ove dichiara in modo esplicito che il chiarimento che intende recare alla natura di una "teologia politica" si basa su un esempio desunto dalla storia. Del resto, il sottotitolo che egli dà al suo trattato del 1935 suona: *Ein Beitrag zur Geschichte der politiche Theologie im Imperium Romanum* (analogo a quello adottato per il contributo su *Kaiser Augustus*).

Ne *Der Monotheismus*, quella che Peterson ha delineato è una storia del pensiero cristiano intorno ad un punto, la relazione tra la sfera politica e la sfera religiosa, mostrando quanto esso abbia attinto dal paganesimo e dal giudaismo, quanto abbia rifiutato, quanto di nuovo ed originale abbia messo in evidenza. Penso che il saggio abbia un respiro e si ponga in un orizzonte ben più vasto di

63) Cf. P. Chiocchetta, *Teologia della storia*, Roma 1953, p. 23.

64) Cf. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, tr. it., Bologna 1965, pp. 79-80.

65) Opzione questa basilare esercitata dai nostri autori fin dalle origini, secondo la testimonianza stessa consegnata ai Vangeli da Gesù. Diversa la tendenza rappresentata, per esempio, già nel II secolo, da Marcione che pretendeva eliminare parte del patrimonio scritturistico. Dice Agostino di Ippona: «*in Veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo est manifestatio Veteris*» (*De catechizandis rudibus*, 4, 8). Cf. P. Siniscalco, *Sul senso della storia*, in *Fede, cultura e Scienza. Discipline in dialogo*, a cura di M. Mantovani - M. Amerise, Città del Vaticano 2008, pp. 186-200 (190-192).

66) Cf. P. Siniscalco, *Un modulo storiografico fortunato: le età del mondo dall'epoca patristica al medioevo*, in *Il Battistero di Parma. Iconografia, iconologia, fonti letterarie*, a cura di G. Schianchi, Milano 1999, pp. 321-350.

quello stesso problema che pure tratta. Esso, implicitamente almeno, costituisce un richiamo a riflettere sulle trasformazioni, anzi, sulle rivoluzioni, che i dogmi rivelati sono in grado di operare, se penetrati nelle loro potenzialità.

Nella prospettiva finora presentata, a mio giudizio, si può dire che Peterson ha elaborato non una *teologia della storia*, intesa nel senso più sopra delineato, ma piuttosto una *storia della teologia* cristiana dei secoli più antichi in rapporto con la realtà del potere.

9. Le lezioni petersoniane del 1952

In una serie di lezioni tenute dallo studioso amburghese all'Università Cattolica di Milano nella primavera del 1952, trattando del tema *Il problema politico nel giudaismo e nel cristianesimo antico*[67], in un quadro concettuale differente e a distanza di parecchi anni, si può discernere la ripresa della medesima tematica esposta in *Der Monotheismus* e un suo approfondimento. Da quelle lezioni trarrà qualche spunto. Egli individua tre correnti che assunte dalle comunità cristiane dei primi secoli. La prima ha una visione apocalittica, che pone in evidenza come la concezione del problema politico del cristianesimo antico sia stata condizionata dal giudaismo e come gli "aderenti di Cristo" siano stati considerati facenti parte di un movimento messianico (Cristo=Messia) a carattere insurrezionale, pericoloso quindi per il regime romano. Donde le persecuzioni che subiscono a cagione del loro stesso nome. In tale senso Peterson individua nella letteratura coeva una convinzione che riflette una tendenza apocalittica, la quale ha avuto nelle prime comunità – cito alla lettera – "una diffusione molto più grande di quello che ne dicono oggi gli storici". Secondo tale tendenza le persecuzioni erano causate dell'anticristo e questi si faceva sentire attraverso l'azione dei romani.

Ma vi era pure un'altra corrente che aveva un orientamento opposto, favorevole verso l'Impero, testimoniata in varia forma in fin dal vangelo di Luca e dalla letteratura apologetica. A questo punto Peterson inquadra il problema dei rapporti della Chiesa con i romani nel problema dei rapporti delle nazioni con il popolo di Dio e introduce la concezione antica e persistente degli angeli delle nazioni che ispirano l'anima dei popoli. Per i Padri essi avevano un valore positivo quali intermediari tra Dio e il mondo, secondo diffuse concezioni cosmologiche. Ora la venuta del Messia, la sua ascensione al cielo alla destra del Padre aveva ormai reso inutile la funzione anche dell'angelo del popolo eletto, che per i cristiani coincideva con la Chiesa. Secondo la corrente di pensiero filo-romana, la prova del superamento di questa situazione sarebbe stata data dall'Impero romano, giacché esso avrebbe reso possibile il superamento dei problemi propri delle nazioni e dei nazionalismi. Il sincronismo tra la nascita di Gesù e l'impero di Augusto e la coincidenza tra l'annuncio della pace dato dagli angeli a Betlemme e dall'imperatore a Roma testimonierebbe la realizzazione dell'Impero messianico. In tale modo la

67) Una prima lezione è stata pubblicata a cura di F. Bolgiani in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», I (1965), pp. 367-391, con il titolo *Giudaismo e cristianesimo. Culto giudaico e culto cristiano*. Una parte della seconda è apparsa cura di R. Rizzi nella medesima rivista 32 (1996), pp. 120-122 (in appendice all'articolo cit.) con il titolo *Il problema politico nel giudaismo e nell'antico cristianesimo*.

pace escatologica si sarebbe identificata con la *pax Augusti*, con la conseguenza che il secondo ritorno di Cristo non sarebbe più stato necessario, mentre l'escatologia cristiana si sarebbe stemperata, se non annullata, in una escatologia politica e secolare. Ora, afferma lo studioso, il fondamento di una tale teoria politica risiedeva nel monoteismo giudaico – non nella fede trinitaria – per cui l'ubbidienza ad un monarca diventava una esigenza sia teologica che politica. Un Eusebio e un Orosio l'hanno fatta propria e sviluppata, mentre i Cappadoci in Oriente e Agostino in Occidente l'hanno nettamente avversata, a causa della dottrina trinitaria. Entro l'ambito e il problema da lui considerato, Peterson sottolinea essere stato questo il momento di una svolta epocale nella storia della Chiesa. Non è un caso che in questo periodo i Padri della Chiesa prendano coscienza della provenienza giudaica del monoteismo e si rinsaldi il vecchio fronte apostolico in relazione ai giudei e ai pagani. Lungo questa linea le lezioni milanesi, in termini diversi, insistono su un paradigma storico da lui sviluppato nell'opera del 1935, confermando d'altra parte la necessità di ricorrere ad una definizione dogmatica del problema[68].

Conclusione

Concludendo si può fare una ulteriore osservazione, quasi tessera di un mosaico in grado, forse, di integrare meglio il quadro fino ad ora delineato. *Zeuge der Wahrheit* è l'ultimo breve saggio che compone la trilogia di cui si è detto. Esso considera la figura insostituibile del martire nell'ambito del corpo mistico di Cristo, dove solo si dà il martirio. È Cristo stesso che chiama il martire all'atto supremo del dare la propria vita. Con ciò il martire testimonia in modo inequivocabile che il Regno di Dio non è di questa terra. Egli con il suo atteggiamento escatologico dimostra di credere nell'amore che salva ogni cosa, ma a tempo opportuno, giusto nel Regno di Dio. Il suo gesto non tende ad annullare la sovranità umana e quindi la politica, ma la demitizza, si potrebbe, dire la laicizza, la desacralizza, opponendosi a ogni potere idolatrico. Come è stato scritto, dal punto di vista trinitario l'Onnipotente non è l'archetipo per i potenti di questo mondo, ma il Padre del Cristo, crocifisso tra i malfattori e risuscitato nella potenza dello Spirito di santificazione. «La gloria del Dio Uno e Trino non si riflette sulle corone dei re e sui trionfi dei vincitori, ma sul volto del Crocifisso e sul volto degli oppressi dei quali,

68) In quelle lezioni una terza visione di teologia della storia è stata considerata da Peterson: quella ebraica per la quale il problema si risolve nell'ultimo tempo, in quanto Gesù non viene riconosciuto quale Messia. Eliminata l'incarnazione del *Logos*, tale visione depotenziava il significato dell'impero augusteo sia nella sua azione persecutoria sia nella sua azione pacificatrice e perciò poteva essere affermato che dinanzi ai presupposti della fede cristiana la continuità della tradizione giudaica si era spezzata, coinvolgendo in tale modo anche il cristianesimo, nella misura in cui esso intendeva non perdere i contatti con il mondo biblico e neppure con quello storico-politico. Di conseguenza anche i due orientamenti delineati in precedenza, il negativo e il positivo rispetto all'Impero, erano messi in crisi. L'orientamento positivo si vedeva costretto a relativizzare la funzione provvidenziale e pacificatrice dell'Impero e della figura stessa di Augusto; l'orientamento anti-imperiale rimaneva profondamente toccato dall'impianto epistemologico e dalla strumentazione linguistica di timbro ellenistico adottati per formulare il Credo niceno.

egli è diventato fratello»[69]. Se il senso ultimo della teologia trinitaria è l'adorazione e la confessione del mistero, allora il martire, che liberamente si mette alla sequela di Cristo, costituisce l'alternativa all'idolo ed esclude ogni tentativo di sostenere un potere sovrano ricorrendo al cristianesimo. Mi sembra quindi vero affermare, come è stato fatto, che, se si mette a confronto il saggio sul monoteismo con quello su i *Testimoni della verità*, il senso ultimo della posizione di Peterson altro non è che «l'attacco più diretto sul piano teologico contro uno stato totalitario», compiuto valendosi di un esempio desunto dalla storia[70].

Nel trattato esaminato Peterson afferma che il dogma trinitario doveva fare fallire la dottrina della "monarchia divina"; e ancora, che l'annuncio cristiano del Dio uno e trino si poneva al di là del giudaismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana.

E qui si aprirebbe un'altra formidabile questione che suggerisce la ricerca petersoniana. Di recente ci si è interrogati se il Dio dei cristiani sia veramente il Dio cristiano. Si è parlato di "esilio della Trinità"[71] che fa sperimentare la nostalgia e motiva la bellezza di un ritrovamento della "patria trinitaria" nella teologia e nella vita. Se si colgono i pensieri sulla Trinità elaborati e proposti dalle grandi figure, che sono in pari tempo teologi e mistici – da Agostino a Dionigi l'Areopagita, da Francesco di Assisi a Tommaso d'Aquino a Meister Eckart, fino ad alcune personalità di spirituali e di mistici a noi contemporanee[72] –, si avverte che quel cammino posto in luce nei primi secoli, in rapporto a uno specifico problema, non ha cessato di essere seguito fino ai nostri giorni, in un approfondimento progressivo di un mistero che rimane inaudito. Penso in special modo alla riscoperta della centralità del Crocifisso e della sua sequela, ma pure alla centralità del Risorto in relazione alla conoscenza di Dio, di quel Dio che è uno e trino.

Erik Peterson nelle ultime pagine della sua ricerca, lo si è detto, afferma che il concetto della monarchia di un Dio trino «non ha alcun riscontro nella creatura umana». Già Barbara Nichtweiss in una pagina del suo *Erik Peterson*, ha osservato che diversi autori moderni hanno mostrato, rispetto al pensiero del teologo amburghese diversa opinione, ponendo in evidenza un riscontro tra il concetto del Dio Trinità in determinate strutture politiche o in ordinamenti della società, o ancora nell'ordine di comunità tra soggetti conviventi nella diversità. Alla rivelazione cristiana, nel farsi cultura, preme di immettere la relazionalità del "siamo" giovanneo all'interno della civiltà umana e, in tal modo, facilitare la possibilità di liberi rapporti personali e comunitari, nell'orizzonte dinamico del sociale; ma pre-

69) Sono queste espressioni di J. Moltmann in *Trinità e regno di Dio*, tr. it., Brescia 1983, pp. 205ss. riportate da G. Ruggeri a capo della traduzione dell'opera petersoniana (cit., p. 20).

70) Devo dichiarare il mio debito alle pagine conclusive di *Resistenza e dogma*, cit., di G. Ruggieri (pp.19-26), là dove in particolare esamina il saggio sui *Testimoni della verità*, rilevando tuttavia che diversa è stata la prospettiva da cui mi sono posto rispetto alla sua.

71) Cf. B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1985, pp. 13-14.

72) Segnalo un libro di P. Coda, *Dio che dice Amore*, Roma 2007, pp. 131-177, in cui la questione della Trinità è esaminata nel pensiero di grandi autori antichi e moderni, fino a considerare le intuizioni di una personalità contemporanea, Chiara Lubich (1920-2008). Si veda pure Id., *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, in «Nuova Umanità» XXI (1999/2), pp. 191-206.

me ugualmente di impedire la giustificazione di ogni autorità che oltrepassi i limiti del servizio e del buon governo delle comunità e delle singole persone.

Esercitando la propria acribia su un frammento temporale – per altro estremamente significativo nella storia della nostra civiltà –, il teologo e lo storico amburghese ha intuito la centralità del mistero trinitario e, quale che sia il cammino da lui percorso – pur parzialmente criticabile – ha posto in rilievo i problemi fondamentali che nascono dalla commistione tra politica e religione e dal problema universale del potere. Ma, non meno, ha aperto orizzonti ben più vasti. I dibattiti appassionati che le sue riflessioni hanno provocato e continuano a provocare ne dimostrano tutta la fecondità.

PAOLO SINISCALCO
Professore emerito di Storia del Cristianesimo presso l'Università La Sapienza di Roma
paolosiniscalco@tiscali.it

RICERCHE

LA PIRA SINDACO E LE AMMINISTRAZIONI FIORENTINE: SVILUPPO DEL MEDITERRANEO E PROGETTI DI PACE PLANETARIA

Nearly 40 years after his death, Giorgio La Pira continues to be one of the most important political figures both for Italian Catholics but also generally for whoever commits themselves to the common good as a genuine civil vocation. This paper presents the research project that the author is currently conducting at the Sophia University Institute on the theme of La Pira's Florentine administrations between the 1950s and 1960s. Several themes were central to La Pira's political project: attention to social issues, economic development sensitive to the challenges of the labour market, international opening in favour of peace. How much of La Pira's project and commitment can be repeated? The figure of La Pira hasn't lost any of its fascination and represents a subtle provocation towards the many people today engaged with apparent superficiality in the effort to build the times and places of political community.

di
MARCO LUPPI

Lo storico francese Lucien Febvre ebbe una notevole intuizione a proposito della professione che svolgeva con entusiasmo e competenza: «lo storico non è colui che sa, è colui che cerca»[1]. Qualunque sia l'oggetto di studio o il piano cronologico interessato, l'"esploratore" è chiamato a sviluppare alcune prerogative che maturano col tempo e con l'esperienza: la pazienza della ricerca, la costanza del lavoro quotidiano sul tema scelto, la continuità di chi è capace di non accontentarsi delle risposte semplici e immediate, ma è disponibile piuttosto a misurare passione e fatica sui documenti, sullo studio delle fonti, sull'analisi dell'ambiente, dei costumi, della temperie culturale, economica e politica. Quando si ha a che fare con la "scienza degli uomini nel tempo", per parafrasare un'altra celebre definizione della storia[2], è importante restare liberi da schemi predefiniti o da parametri troppo limitati, dal momento che la novità insita nella riflessione teoretica e nella capacità operativa di certe figure rende imprevedibile il percorso, e per questo forse più appassionante ancora.

Il caso di Giorgio La Pira, argomento delle ricerche che chi scrive sta portando avanti da diversi anni[3], sembra proprio rispondere a tali requisiti.

Nell'ambito della vasta pubblicistica sull'Italia repubblicana, sulla storia dei partiti politici, sul movimento cattolico italiano nelle sue varie componenti e correnti, la figura e l'operato del noto sindaco di Firenze occupa un posto di rilievo per quanti vogliano sottolineare il valore delle idealità politiche, il tentativo di rendere operativo il riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, la ricerca di originali percorsi partecipativi all'interno delle società occidentali, ma anche il coraggio di guardare alle necessità dei paesi in via di sviluppo. Siciliano, nato a Pozzallo (SR) nel 1904 e formatosi a Messina, esperto di istituzioni di diritto romano e docente universitario appassionato del proprio lavoro e del rapporto quotidiano con gli studenti, La Pira creò con Firenze un connubio fecondo e inscindibile. Consacratosi come terziario domenicano e francescano, si trasferì da laico presso il convento di S. Marco (dove ebbe eccezionalmente una sua cella, la n. VI) e cominciò, con l'incarico di Presidente dell'Associazione S. Vincenzo de' Paoli, una serie di iniziative a favore degli indigenti della città. Tra queste la "messa del povero" o "messa di S. Procolo", che dal 1934 fino ad oggi ha riunito ogni domenica centinaia di bisognosi, i quali al termine della funzione religiosa ricevevano un pasto caldo e discorrevano con La Pira su argomenti riguardanti la città, la politica interna ed internazionale, ricevendo una legittimazione di fatto alla loro appartenenza al tessuto cittadino. La scelta di povertà compiuta da La Pira (Fanfani ha sempre riportato l'impressione che egli fece di essa "una compagna di viaggio"[4]), lo avvicinò

1) F. Braudel, *Storia, misura del mondo*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 27 [ed. or. *Histoire, mesure du monde* in *Les ambitions de l'histoire*, Paris 1997].

2) M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009, p. 42.

3) Una prima monografia è già stata pubblicata: M. Luppi, *Dal Mediterraneo a Firenze. Biografia storico-politica di Giorgio La Pira dal 1904 al 1952*, Euno Edizioni, Leonforte (En) 2011.

4) Scrive Fanfani: «amò i poveri, e per sé amò la povertà. Quante volte non mutò vestito, fino a che gli amici non gliene donavano un altro, che poi a prima vista non amava, perché – diceva – era troppo bello? Al momento della morte, non trovarono nella sua cameretta nemmeno una cravatta da porgli. Amò la povertà e la praticò», in A. Fanfani, *Giorgio La Pira, un profilo e 24 lettere inedite*, Rusconi, Milano 1978, pp. 67-68.

all'esperienza di altri che a Firenze svolgevano un impegno complementare al suo: don Facibeni, fondatore dell'Opera "Madonnina del Grappa" (attività di sostegno e formazione per i ragazzi), nonché lo stretto rapporto con il Cardinale di Firenze Elia Dalla Costa, il quale non mancò di sostenere la candidatura politica di La Pira e le sue battaglie in qualità di sindaco.

Parallelamente, anche la vita intellettuale e culturale di La Pira crebbe in spessore nel corso degli anni '30. L'adesione al tomismo (la visione ottimistica della storia, il valore insostituibile della persona umana, il corretto equilibrio tra scienza e fede furono alcune delle acquisizioni dovute all'insegnamento dell'Aquinate); il coinvolgimento continuo nell'Azione Cattolica (la FUCI del periodo di mons. Montini e il Movimento Laureati di Righetti, ad esempio); l'approfondimento di personalismo e pluralismo nelle dottrine di Maritain e Mounier, andarono a integrare la scelta di battersi per un corretto funzionamento del sistema politico, in una battaglia culturale e antropologica contro ogni forma di totalitarismo e verso una guerra che, dalle colonne della rivista mensile da lui fondata e diretta nel 1939, «Princìpi», fu criticata e quindi stigmatizzata, sottolineandone il carattere egoistico ed inumano.

Antifascista, padre costituente, riconfermato da indipendente nelle fila della DC per la prima legislatura repubblicana (1948-1953), La Pira si strutturò all'interno del partito dentro la corrente nata e cresciuta attorno al carisma di Dossetti e in contiguità con la rivista «Cronache Sociali». Il gruppo si caratterizzò quale termine di confronto rispetto alla *leadership* degasperiana nella richiesta di maggiori spazi di pluralismo dentro il partito, nel sollecitare un dialogo paziente e proficuo con i partiti di sinistra e una collocazione atlantica ma contraria alle logiche della guerra fredda in politica estera. Originale fu anche il nuovo approccio alla politica economica, vicino alle tesi di Keynes e Beveridge, che intese proporre una via di sviluppo alternativa tanto al comunismo collettivista che al capitalismo sfrenato, comprendente l'obiettivo della piena occupazione, la sottolineatura del valore della persona e del lavoro nell'atto economico e della loro preminenza sul capitale, la ricerca di un vero equilibrio tra gli attori interessati: proprietà, operai, sindacati. Due articoli di La Pira apparsi su «Cronache Sociali», *L'attesa della povera gente* e *La difesa della povera gente*, svilupparono un acceso dibattito pubblico sui temi di riferimento. Queste stesse prerogative La Pira cercò di trasporle nel proprio incarico di sottosegretario al Ministero del Lavoro, funzione ricoperta nel corso del quinto esecutivo guidato da De Gasperi (maggio 1948). Il politico toscano, lavorando in stretto contatto con Fanfani, figura centrale del dicastero, si fece apprezzare per il paziente lavoro di mediazione svolto durante le vertenze sindacali, ma anche per la decisione con cui stimolava la conclusione delle trattative al palesarsi di soluzioni indicative e validi compromessi tra le parti sociali. Le dimissioni maturate nel gennaio '50, in contrasto con la linea del Ministro del Tesoro Pella, l'abbandono della politica da parte di alcuni tra i suoi amici più stretti, massimi esponenti della corrente (Dossetti e Lazzati), evidenziarono in La Pira una distanza sempre maggiore dalle "vicende romane" e la possibile apertura di nuovi scenari: la DC fiorentina lo volle quale candidato a sindaco per le amministrative del giugno 1951, al termine delle quali risultò eletto, pronto a ricoprire quell'incarico che mantenne, salvo brevi periodi, fino al 1965.

Questo rapido *excursus* consente di contestualizzarsi al momento iniziale dell'esperienza amministrativa lapiriana, che costituisce il fulcro del progetto di post-dottorato in corso presso l'Istituto Universitario Sophia. Esso ha lo scopo di ricostruire linee ideali e teoretiche, ma soprattutto individuare le specificità del lavoro di governo svolto da La Pira in un periodo in cui cominciarono le prime, pionieristiche esperienze di dialogo tra culture politiche diverse in giunte rette da maggioranze di centro-sinistra.

Nella sempre delicata operazione di provare a ricostruire la complessità e la ricchezza di spunti di un impegno politico, cercando di sintetizzare gli elementi che unificarono la "visione" di La Pira per la città di Firenze, si sono evidenziati tre piani di intervento:

a) la politica sociale e la costruzione del tessuto cittadino, con l'edificazione di interi quartieri, le manovre volte a combattere la povertà e le situazioni di evidente disagio a cominciare dal problema abitativo, le grandi e medie infrastrutture del territorio comunale (il Mercato ortofrutticolo di Novoli, la Centrale del latte, ad esempio);

b) la politica economica, con l'attenzione all'equilibrio tra esigenze della classe imprenditoriale e richieste legittime dei lavoratori, spesso portata avanti con battaglie dure contro quelle proprietà che intendevano semplificare le problematiche aziendali puntando sui licenziamenti: vedi il "caso Pignone";

c) una politica di apertura della città di Firenze, considerata quale ponte tra Occidente ed Oriente del mondo, alla ricerca della sua "vocazione" e del suo contributo specifico, interpretato da La Pira nella proposta di percorsi di pace, con l'organizzazione di alcuni grandi appuntamenti che sottolinearono possibili svolte nella politica mediterranea ed internazionale (i *Convegni per la pace e la civiltà cristiana*, 1952-1956; il *Convegno dei sindaci delle città capitali del mondo*, ottobre 1955; i *Colloqui mediterranei*, quattro appuntamenti tra il 1958 e il 1964). A questo si aggiunse la fitta rete nazionale, europea ed internazionale di rapporti personali che La Pira strinse con capi di stato e di governo, personalità politiche di vari schieramenti, arricchita dalla disponibilità a viaggi diplomatici nei "punti caldi" della Terra (famosi i viaggi di La Pira in Russia dell'agosto 1959 o quello in Vietnam dell'ottobre-novembre 1965).

Partendo dall'espressione "*spes contra spem*" ("sperare contro ogni speranza", cf. *Rm* 4,18), che si faceva risalire a san Paolo e che La Pira adottò quale emblema della sua operatività politica all'insegna dell'ottimismo, con lucida determinazione il sindaco si dedicò a un'attività politica e culturale che portò veramente la città di Firenze ad essere centro di dialogo e di convivenza fraterna. Dalla convinzione che lo spazio comunale fosse il luogo della naturale realizzazione di ogni azione umana, venne nel 1968 la nomina, confermata poi una seconda volta, di "Presidente della Federazione mondiale delle città unite". In quegli anni, e partendo da quella stessa carica, La Pira si rese protagonista di una campagna di distensione tra Ovest ed Est Europa, facendo sì che le città potessero dare sostegno al processo di non-proliferazione nucleare e all'avvio di un pieno riconoscimento della DDR, simbolo dell'oltrecortina e dell'assenza di mediazione nelle relazioni internazionali.

L'anelito alla pace e alla necessaria prossimità tra popolazioni, culture e religioni diverse, portò alla maturazione dei *Colloqui Mediterranei*, nati dalla convin-

zione lapiriana circa la centralità del "grande Mare di Tiberiade", com'egli amava definire il Mediterraneo. Nell'impegno politico del sindaco durante il decennio '50-'60 non erano mancate le spinte verso una revisione dei rapporti tra l'Italia e le maggiori potenze, in vista di quello che è stato chiamato il "neoatlantismo"[5], atteggiamento politico che in Italia vide operare politici del calibro di Gronchi e Fanfani, che si basava sulla richiesta di un disarmo quanto più ampio possibile, sulla riforma della NATO e sulla significativa apertura nei confronti delle nuove realtà dei paesi in via di sviluppo, che andavano agevolati nella loro crescita autonoma per sottrarli all'egemonia comunista e per instaurare con essi rapporti politici ed economici su basi democratiche e paritarie. Una tale impostazione creava parecchi malumori all'interno della DC, come ricorda Giovagnoli:

> «le aperture fanfaniane verso l'Egitto e altri paesi arabi apparvero come cedimenti all'espansione sovietica che indebolivano il blocco occidentale. I tentativi di La Pira per promuovere una mediazione fra FLN algerino e governo francese apparvero addirittura a qualcuno un tradimento degli interessi europei»[6].

L'attenzione allo spazio mediterraneo, lo sviluppo di un atteggiamento più dialogante verso il mondo arabo, stimolò in La Pira una certa convergenza con le prospettive aperte dalla presidenza di Enrico Mattei nel colosso ENI, impegnato in progetti di sviluppo energetico tra Italia e Medio Oriente, come ricordato anche da Vigezzi quando riporta che i due fossero

> «uniti fra loro dall'ambizione di accrescere l'influenza dell'Italia nella vita internazionale: facendo perno sull'alleanza atlantica, ma favorendo anche la distensione, e rivendicando a un tempo una maggiore indipendenza dell'Italia, un legame più efficace con gli Stati Uniti, rapporti più intensi con vari paesi del Terzo mondo»[7].

A riprova di ciò si riporta una lettera di La Pira indirizzata a Mattei, in cui si faceva esplicito riferimento a una sorta di "patto di sviluppo" da firmare tra loro in favore di Africa, Asia, Sud America:

> «caro Mattei, allora, d'accordo: – mercoledì a Massa: recherò con me i due vice Sindaci. E poi: stringeremo un "patto atlantico" nuovo: Firenze e Agip-Eni: per lo sviluppo dei paesi sottosviluppati d'Africa e Asia

5) A. Varsori nel saggio *Scelta atlantica e scelta europea nella politica estera italiana*, in A. Giovagnoli - L. Tosi, *Un ponte sull'Atlantico: l'alleanza occidentale (1949-1999)*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 258, scrive: «per ciò che concerne la politica estera personalità Dc quali Giovanni Gronchi, Amintore Fanfani, Giorgio La Pira e altri, per quanto in modi diversi, si facevano portavoce di una corrente di opinione definita "neoatlantismo"».

6) A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Bari 1996, p. 93.

7) B. Vigezzi, *L'Italia unita e le sfide della politica estera. Dal Risorgimento alla Repubblica*, Unicopli, Milano 1997, p. 340.

> (e America Latina). […] Scienza, tecnica, industria sviluppati da Mattei a Firenze (Agip Eni) in vista dei Paesi di Africa, Asia, America Latina e della loro elevazione economica, sociale e politica. Va bene? Questo "patto atlantico" sarà firmato in Palazzo Vecchio, solennemente, nella sala delle Carte Geografiche. Anche questo sogno sarà realizzato: Harriman e Kennedy saranno preceduti – per così dire – nell'audace azione di penetrazione umana e sociale nel mondo nuovo (il terzo mondo) di Asia e Africa!»[8].

La motivazione politica dell'azione di La Pira era animata da una convinzione: la modifica della carta geopolitica impressa al Mediterraneo dal passato coloniale e da un processo di decolonizzazione appena agli inizi, così come le trasformazioni decise a tavolino dopo la seconda guerra mondiale a proposito dello Stato di Israele, rendeva incandescenti i rapporti tra i paesi invitati a radunarsi presso Palazzo Vecchio, i quali spesso avevano contenziosi ancora aperti: Francia ed Algeria, oppure Israele e membri dell'Autorità palestinese, o ancora paesi dell'Africa nera e paesi europei ex-colonizzatori. Anche Tosi ricorda come

> «si distingueva la figura, profetica e politica, di Giorgio La Pira, che tra il 1958 e il 1964 organizzò a Firenze i noti Colloqui Mediterranei […], che rappresentarono una forte presa di coscienza dei più spinosi problemi dello sfruttamento coloniale e, in particolare, del dramma mediorientale»[9].

Quegli incontri avevano lo scopo di richiamare ogni entità statuale a un nuovo impegno in favore della pace, della comprensione e compartecipazione riguardo alle problematiche dei paesi vicini. Gli esiti spesso si fermarono ad auspici, all'invito ad assumersi responsabilità adeguate alla gravità dei problemi sul campo. Tuttavia, possono negarsi passi di una certa rilevanza? È sufficientemente riconosciuto come i primi incontri che favorirono il disgelo tra Francia e Algeria, gli accordi di Evian del 1962, avvennero a Firenze; un nuovo *focus* sulla questione israelo-palestinese fu rilanciato lì; al tempo stesso anche il processo di decolonizzazione poté giovarsi di spazi in cui si ebbe l'occasione di riflettere sulla necessità di processi di cooperazione tra gli Stati, con seminari importanti sul continente africano. Quanto siano stati rilevanti quegli anni di dialogo e di lavoro è colto bene da Ernesto Balducci, quando riporta che

> «l'individuazione dello spazio mediterraneo come punto nevralgico della pace mondiale è una delle intuizioni più ricche di La Pira […]. Ma La Pira aveva intuito qualcosa di più. Nei popoli emergenti al di là del fossato, l'impulso rivoluzionario aveva una matrice religiosa. Ecco perché le ideologie occidentali, generate dall'illuminismo, si andava-

8) G. La Pira, *Lettera a Mattei, Presidente ENI*, in *Archivio Fondazione La Pira, busta 21, cartella 1, documento 36*, 10.03.1961 (inedito).
9) L. Tosi, *Il Terzo mondo*, in *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 ad oggi*, a cura di M. Impagliazzo, Guerini e Associati, Milano 2004, p. 493.

> no rivelando del tutto inadatte a guidare e a interpretare le lotte di liberazione»[10].

La *spes* lapiriana, intessuta di dialogo e ottimismo, rese instancabile l'impegno del sindaco di Firenze anche nella ricerca di soluzioni alle controversie su dimensione planetaria. Tale atteggiamento, che lo porterà a formulare proposte per la conclusione della guerra del Vietnam nell'incontro con Ho Chi Min del maggio 1965, otto anni prima, e molti milioni di morti prima dell'armistizio degli anni '70, poggiava sull'idea di interdipendenza tra città, stati e popoli. La convinzione di una profonda radice etica nell'impegno politico, che apriva ad una dimensione teleologica, per certi versi metastorica, è confermata da quanto La Pira disse una volta all'amico Facibeni:

> «esiste una teologia dei popoli. I loro movimenti sono finalizzati […]. Ecco dunque una civiltà di segno nuovo che si prospetta, aperta a tutti i problemi del nostro tempo: la pace, il lavoro, l'assistenza, la strutturazione dello Stato, la cultura; e mirante all'unità del genere umano: il cammino dei popoli inevitabilmente avviato alla pace e all'unità»[11].

In fondo la scelta di veicolare una visione unitaria dei destini del mondo continuerà fino alla fine della sua attività, perché era insita nell'interpretazione cristiana che egli dava del progresso storico. In quella radice vi era un concetto di universalità e di fraternità che La Pira aveva scelto quale approccio fondamentale per le azioni politiche e per il progredire sociale dell'umanità.

La ricerca storica in corso, nel prendere visione della bibliografia esistente sul tema e cercando di spaziare dentro i diversi ambiti interessati, rafforza una convinzione metodologica: la figura di La Pira, a quasi quarant'anni dalla sua morte, è stata raccontata in varie forme; restano tuttavia ampie possibilità di studiarlo in modo nuovo, inedito, a tratti più esaustivo e centrato, per evidenziarne successi e limiti nell'agire politico, potenzialità e possibili ingenuità nello sviluppo di una visione strategica. Quanto dell'impegno espresso da La Pira è replicabile? Il mestiere del politico risponde a una vocazione civile o si tratta solo di coltivare interessi non tangibili da beni relazionali, dalla reale costruzione di spazi partecipativi, soprattutto nella *peace building*? Quesiti fondamentali attendono una risposta, che travalica ampiamente gli orizzonti fiorentini, facendo di La Pira un caso di studio interessante e una sottile provocazione verso quanti oggi intraprendono con evidente superficialità lo sforzo di costruire gli spazi della convivenza pubblica e della ricerca del bene comune.

MARCO LUPPI
Assistente di Storia contemporanea e ricercatore postdottorale presso l'Istituto Universitario Sophia
luppimarco.77@gmail.com

10) E. Balducci, *Giorgio La Pira*, ECP, San Domenico di Fiesole (FI) 1988, p. 86.
11) Da un colloquio tra La Pira e don Giulio Facibeni del 17.12.1965; cf. R. Doni, *Giorgio La Pira. Profeta di dialogo e di pace*, Edizioni Paoline, Milano 2004, p. 191.



BENI RELAZIONALI E SVILUPPO. UN CONTRIBUTO PER L'ANALISI DEGLI EFFETTI RELAZIONALI DEGLI AIUTI ALLO SVILUPPO NEL FENOMENO DELL'ECONOMIA DI COMUNIONE

di
MARIA LICIA PAGLIONE

The article presents a research project, related to the scientific and interdisciplinary debate on the issue of development and its "complication", focusing especially on the importance of the relational dimension. The research was aimed at building a methodology for assessing the ability of development aid to generate "relational goods". It has resulted in the definition of an analysis tool – based on the convergence of two different, but consistent approaches, Paradigm of the gift *and* Social Network Analysis *– which has been tested in field work (carried out in Brazil) which focused on the "relational effects" of development aid delivered in the context of the Economy of Communion.*

«Il problema non è […] opporsi
alla crescita ma qualificarla,
cercando di recuperare dimensioni
che […] rischiano di perdersi»[1].

Nel dibattito contemporaneo riguardante il concetto di "sviluppo" sempre più emerge l'importanza di considerare la complessità del fenomeno che definisce e, in particolare, il fatto che esso non sia riducibile alla sola dimensione economica o materiale, come l'impostazione economica *mainstream* tenderebbe a far credere, ma piuttosto si sfumi in varie dimensioni.

Analizzando le "rappresentazioni sociali"[2], ovvero le "idee condivise" di sviluppo presenti nel pensiero socio-economico, se ne potrebbero, semplificando in modo idealtipico, individuare due principali:

> «la prima, meccanicistica e cumulativa, concepisce lo sviluppo essenzialmente come evoluzione del sistema sociale attraverso l'accumulazione e il progresso delle tecnologie […] le cui finalità sono di ordine materiale e quantitativo, così da poterle riferire *ipso facto* allo sviluppo economico o, più correttamente […], alla crescita economica *tout court*. La seconda concezione, organica, interpreta lo sviluppo come un complesso di elementi derivanti dalla promozione della popolazione interessata (in termini di salute, di cultura, di convivenza civile, di diritti sociali, ecc.), le cui finalità sono di ordine prevalentemente qualitati-

1) M. Magatti, *La grande contrazione. Fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 234.

2) Il concetto di rappresentazione sociale o collettiva deriva dal sociologo Èmile Durkheim che le ritiene l'oggetto di studio specifico e principale della sociologia. Esse sono collettive almeno in 3 sensi: 1. per le origini (sociali); 2. per l'oggetto (la società); 3. per essere comuni a tutti i membri di una società o gruppo. Esse sono prodotti della mente che riguardano il modo specifico di esprimere conoscenze in una società o nei gruppi che la compongono. Moscovici, altro autore che ha sviluppato questo concetto attraverso una personale rilettura di Durkheim, ritiene che la rappresentazione «designa, prioritariamente, una classe di forme mentali (scienze, religioni, miti, spazi, tempi), di opinioni e di saperi senza distinzione. La nozione è equivalente di idea […]; attraverso di essa Durkheim rivela l'elemento simbolico della vita sociale. […] È l'idea che alcuni uomini condividono a proposito di un oggetto, indipendente dall'oggetto stesso» (S. Moscovici, *Dalle rappresentazioni collettive alle rappresentazioni sociali*, in *Rappresentazioni sociali*, a cura di J. Jodelet, Liguori, Napoli 1992, pp. 80-85). Esse hanno due funzioni principali: stabilire un ordine che consenta agli individui di orientarsi e padroneggiare il proprio mondo materiale e facilitare la comunicazione tra i membri di una comunità, fornendo loro un codice per denominare e classificare i vari aspetti del loro mondo e della loro storia individuale e di gruppo. Cf. S. Moscovici, *Social Influence and social changes*, Academic Press, 1976 (tr. it. *Psicologia delle minoranze attive*, Bollati Boringhieri, Milano 1981, p. XIII). Secondo Moscovici le rappresentazioni possono essere espresse attraverso opinioni, atteggiamenti e stereotipi.

vo ed a carattere umanistico così da poter essere riferite allo sviluppo umano»[3].

Ripercorrendo l'evoluzione di tale concetto, dagli anni '60 del '900 ad oggi, si coglie come esso sia stato oggetto di un processo di "complicazione", per usare un termine caro all'economista Hirschman[4], che aggiunge ad indicatori quantitativi, materiali, oggettivi, come il reddito o il PIL, tradizionalmente considerati e assolutizzati, l'attenzione ad una serie di altre dimensioni: qualitative, soggettive, relazionali.

Tale evoluzione permette di definire oggi lo sviluppo come un fenomeno "integrale"[5], comprensivo, contemporaneamente, di aspetti quantitativi e qualitativi, materiali e non, oggettivi e soggettivi[6], nel quale spicca l'importanza della libertà[7], dell'inclusione nella vita sociale e delle relazioni, come beni in sé, e la sua natura comune e interdipendente[8].

Tra le diverse dimensioni, quella relazionale, si sta stagliando, negli ultimi anni, come una delle più rilevanti per la "fioritura umana"[9]: una sempre più consistente mole di studi empirici e analisi teoriche suffragano, infatti, l'intuizione che i "beni relazionali"[10], la possibilità, cioè, di vivere e costruire relazioni significative, personalizzate e non strumentali con gli altri, ne sia una componente essenziale[11]. Un corollario di ciò è che strategie di aiuto allo sviluppo attente a tale dimensione riescano ad evitare alcuni "rischi relazionali" frequenti nelle dinamiche di aiuto, come la creazione di circoli viziosi di dipendenza, che intrappolano chi riceve nella povertà[12]. In tal modo nel dibattito sul concetto di sviluppo emerge il riconosci-

3) G. Scidà, *Avventure e disavventure della sociologia dello sviluppo*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 30.
4) A.O. Hirschman, *Come complicare l'economia*, Il Mulino, Bologna 1998.
5) L.-J. Lebret, *Dynamic concréte du développement*, Ed. Ouvrières, Paris 1962.
6) E. Allardt, *Experiences from Comparative Scandiniavian Study, with a Bibliography of the Project*, in «European Journal of Political Reaserch», 9/81, pp. 101-111; J.E. Stiglitz - A. Sen - J.-P. Fitoussi, *La misura sbagliata delle nostre vite. Perchè il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Etas-RCS, Milano 2010.
7) A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000.
8) M. Nussbaum, *Aristotelian social democracy*, in *Liberalism and the good*, a cura di R.B. Douglass - G.R. Mara - H.S. Richardson, Routledge, New York and London 1990.
9) Id., *Mill between Aristotle and Bentham*, in «Daedalus», 4/03, pp. 60-68.
10) Concetto elaborato quasi contemporaneamente per la prima volta da B. Gui, C. Ulhaner, P. Donati e M. C. Nussbaum nella seconda metà degli anni '80. Si veda: B. Gui, *Elements pour une definition d'economie communautaire*, in «Notes et documents», 19-20/87, pp. 32-42; C. Ulhaner, *Relational goods and participation. Incorporating sociality into the theory of rational action*, in «Public choice», 62/89, pp. 253-285; P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1986; M.C. Nussabaum, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996 [1986].
11) Si veda in proposito L. Bruni, *L'economia, la felicità e gli altri*, Città Nuova, Roma 2004.
12) Su questo aspetto, di grande interesse è l'analisi compiuta dall'economista D. Moyo contenuta nel volume, dal titolo molto esplicativo nella sua versione italiana, *La carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano 2010.

mento dell'importanza di una dimensione che permette di qualificarlo come un fenomeno anche "relazionale".

Nonostante tale riconoscimento e nonostante vari tentativi orientati ad elaborare metodologie di misurazione empirica della dimensione relazionale dello sviluppo, sintetizzati in particolare nel concetto di "capitale sociale"[13], di per sé non facilmente rilevabile, ancora pochi finora sono stati i lavori di ricerca focalizzati specificamente sulla misurazione dei "beni relazionali" e pochi gli strumenti e le metodologie elaborate in tal senso[14].

Per l'esigenza di "recuperare" questa dimensione relazionale dello sviluppo, che, come suggerisce il sociologo M. Magatti, altrimenti «rischierebbe di perdersi»[15], diventa necessario arricchire tale strumentazione.

Da qui muove il lavoro di ricerca in corso, che si colloca all'interno di questo più ampio dibattito sul tema dello sviluppo, focalizzando l'attenzione sulla sua dimensione relazionale e sulle metodologie per misurarla, con l'obiettivo di elaborare uno strumento di analisi che permetta di "vedere" e valutare, attraverso indicatori quali-quantitativi, la capacità degli aiuti allo sviluppo di generare "beni relazionali", ovvero, nei termini propri della prospettiva adottata, di osservare gli "effetti relazionali" degli aiuti su coloro che li ricevono.

La prospettiva, entro cui il lavoro di ricerca si muove, nasce da una doppia convergenza: disciplinare e teorico-metodologica. Da un punto di vista disciplinare, la prospettiva adottata è esito del convergere di due discipline: sociologia ed economia, in un'ottica che ribalta la tradizionale rivalità che storicamente ha caratterizzato il rapporto tra esse, attraverso l'adozione di un approccio interdisciplinare, fondato sulla logica del "dono"[16].

Se la sociologia da sempre si pone in critica all'economia, dando persino vita ad una branca specifica, la sociologia economica, esplicitamente nata per superare alcuni riduzionismi su cui la scienza economica si fonda, la prospettiva qui adottata segue un'impostazione "complementarista"[17], tentando di ri-orientare la prospettiva sociologica in un senso che non vuol negare alcune acquisizioni scientifiche della sapere economico, ma integrarle, offrendo a livello euristico e analitico strumenti concettuali e tecnici che possano rendere possibile l'osservazione di

13) Per una sintesi sul concetto si può far riferimento a M. Pendenza, *Teorie del capitale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
14) P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali: cosa sono, come si misurano e dove si producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
15) M. Magatti, *La grande contrazione*, cit., p. 234.
16) Con tale termine nel presente lavoro si intende riferirsi ad una tradizione di pensiero originata dai lavori dell'antropologo M. Mauss e in seguito sviluppata dal gruppo MAUSS (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*), nella cui visione il dono è da intendersi come una forma di scambio "paradossale" in quanto mosso contemporaneamente da obbligo e libertà, interesse e gratuità, la cui funzione sociologica è rappresentata dal creare legami sociali di particolare qualità, essenziali per la definizione dell'essere umano come "persona", essere intrinsecamente relazionale, e definiti "propriamente sociali", diversi da quelli "economici" e "di potere".
17) N.J. Smelser - R. Swedberg, *Introducing Economic Sociology*, in *The handbook of economic sociology,* a cura di N.J. Smelser - R. Swedberg, Princeton University Press, N.J. 2005, pp. 3-25.

un fenomeno riconosciuto come rilevante e problematico dalla scienza economica stessa, ma la cui analisi empirica richiederebbe strumenti di cui il suo apparato non dispone e invece la sociologia potrebbe fornire. In tal senso la prospettiva adottata si potrebbe dire assecondi una costruzione interdisciplinare del sapere che, come suggerirebbe l'epistemologo D. Antiseri, si effettua «allorquando nella soluzione di un problema – sorto dentro ad una disciplina e, quindi, tipico di quella disciplina – ci si serve di mezzi teorici e pratici presi – se disponibili – da altre discipline»[18]. Nel lavoro di ricerca condotto questo si realizza nel tentativo di porre la sociologia e la sua strumentazione teorica e tecnica al servizio della disciplina economica, di un "problema scoppiato" dentro di essa, che ha evidenziato l'importanza per lo sviluppo umano dei "beni relazionali", trasponendo sul piano dei rapporti tra discipline la logica tipica delle dinamiche relazionali di reciprocità presenti nel fenomeno del dono.

Su di esso e sul paradigma scientifico che ne deriva, conosciuto come *Paradigma del dono*[19], e dal loro convergere con un differente, ma coerente approccio, quello della *Social Network Analysis*, deriva l'approccio teorico-metodologico su cui il lavoro di ricerca si sviluppa.

Il *Paradigma del dono* offre un quadro teorico-concettuale euristico e interpretativo utile all'analisi delle dinamiche di genesi e rafforzamento di legami sociali di particolare qualità, «i legami propriamente sociali»[20], assunti in questo lavoro come concettualmente equivalenti ai "beni relazionali", nonché delle particolari «configurazioni relazionali»[21] che costituiscono il «clima specifico»[22] entro cui tali tipi di legame possono emergere. A partire dall'osservazione congiunta dell'agire degli attori sociali e dei suoi risultati[23], in concomitanza con la circolazione dei beni, tale Paradigma sembra costituire «una validissima sponda teorica per la *Social Network Analysis*»[24], o "Analisi delle reti sociali", quel filone di studi teorico-metodologici concentrati sullo studio della struttura sociale, intesa come rete di relazioni, e degli effetti circolari di reciproca co-determinazione che riguardano le relazioni di interdipendenza tra gli attori sociali e la configurazione complessiva.

18) D. Antiseri, *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 12, nota 2.
19) Il riferimento qui è al "Paradigma del dono", sviluppato dal MAUSS, gruppo nato in Francia dagli inizi degli anni '80 nell'intento di proporre un Terzo Paradigma per le scienze sociali, alternativo ai due principali, l'olismo e l'individualismo metodologico e ispirato agli studi antropologici sul dono di M. Mauss, ci sono Gerard Berthoud, Alain Caillè, Jacques T. Godbout, Jean-Luis Laville, Serge Latouche, Guy Nicholas. In questo lavoro i riferimenti principali sono i sociologi A. Caillè e J.T. Godbout.
20) J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 22.
21) I. Colozzi, *Cosa sono I beni relazionali. Un confronto tra approccio economico e approccio sociologico*, in «Sociologia», XXXIX (2/2005), pp. 13-20, qui p. 16.
22) A. Caillé, *Il Terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 124.
23) Si vedano: G. Gasparini, *Il dono: tra economia e società*, in «Aggiornamenti sociali», 55 (3/04), pp. 205-213; J.T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 144.
24) P. Di Nicola, *La rete: metafora dell'appartenenza. Analisi strutturale e paradigma di rete*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 88.

Essa viene adottata come «uno specifico complemento metodologico»[25] al *Paradigma del dono*, offrendo strumenti tecnici per osservare, da un punto di vista quali-quantitativo e da un punto di vista morfologico e contenutistico, ovvero nella loro dimensione strutturale e nella loro dimensione legata al senso dell'agire e dell'interagire, i legami e le configurazioni relazionali in cui gli attori sociali sono *immersi*[26], in concomitanza con il variare di altri fattori, come, ad esempio, la circolazione degli aiuti materiali o di altri indicatori di sviluppo.

La SNA è, nel lavoro di ricerca, adottata nella sua variante "egocentrata"[27], che permette di focalizzare l'attenzione sulle "reti personali" dei singoli "nodi", rappresentati da alcuni destinatari di aiuti allo sviluppo, scelti all'interno di un particolare "caso" di aiuto allo sviluppo rappresentato dall'*Economia di Comunione nella libertà* (EdC), fenomeno che dando ampio valore alla dimensione relazionale, pare prestarsi ad essere particolarmente pertinente con l'obiettivo conoscitivo della ricerca.

L'EdC, sorta dal Movimento dei Focolari (MdF) in Brasile nel 1991 e oggi diffusa in tutto il mondo, coinvolge in primo luogo aziende che scelgono di mettere in comune i loro utili secondo tre scopi. Come la stessa fondatrice del MdF e ideatrice della proposta spiega:

> «queste aziende, di vario tipo, dovrebbero essere sostenute da persone di tutto il Brasile, dando vita a delle società dove ognuno abbia una propria partecipazione: magari piccole partecipazioni, e molto diffuse. La gestione dovrebbe essere affidata ovviamente a elementi competenti e capaci, in grado di far funzionare tali aziende con la massima efficienza, ricavandone utili. E qui sta la novità: questi utili non dovranno essere ripartiti tra quanti partecipano al capitale, ma dovranno "essere messi in comune" […] "liberamente" […] e usati per gli stessi scopi della prima comunità cristiana: una parte per aiutare i poveri e per dar loro da vivere, finché non avessero un posto di lavoro; un'altra parte per sviluppare strutture di formazione per "uomini nuovi" […], cioè persone formate e animate dall'amore, atte a quella che chiamiamo "cultura del dare"; un'ultima parte, certo, per incrementare l'azienda»[28].

Questi tre scopi sono tutti orientati ad una *finalità prima*, quella di realizzare una società senza poveri, in vista di un obiettivo più generale, di naturale relazionale: "creare un mondo più unito", nelle parole degli attori dell'EdC, ovvero intessuto di legami fraterni, definiti attraverso la parola "comunione".

25) Id., *Gli approcci teorici per lo studio dei personal network*, in «Sociologia e Politiche sociali», a cura di L. Tronca, 15 (2/12), p. 10.
26) K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino1974 [1944].
27) Per un approfondimento cf. «Sociologia e Politiche sociali», a cura di L. Tronca, 15 (2/12), cit.
28) C. Lubich, *L'economia di comunione. Storia e profezia*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 12-13, qui p. 24.

Per la priorità assegnata, contemporaneamente, alla risoluzione della povertà materiale e alla costruzione di legami fraterni, l'EdC può anche essere osservata come un fenomeno di lotta contro la miseria e di promozione dello sviluppo[29], una "via di sviluppo" particolarmente interessante rispetto al dibattitto contemporaneo sul concetto di sviluppo per la rilevanza data alla dimensione relazionale, frutto dell'*immersione*[30] in una specifica prospettiva culturale (quella del Movimento dei Focolari), che alimenta una "rappresentazione" e una strategia di sviluppo molto più complessa di quella economicistica concentrata unicamente sulla crescita materiale e sul reddito, in quanto multidimensionale, integrale e relazionale, cioè centrata su quello che i teorici del dono direbbero il "valore di legame"[31] dei beni, ovvero sulla loro capacità di creare e rafforzare, circolando sotto forma di aiuti, "beni relazionali".

Al fine di valutare l'efficacia di tale fenomeno rispetto all'obiettivo di promuovere la dimensione relazionale dello sviluppo, si è scelto di focalizzare l'attenzione su uno solo dei tre scopi a cui vengono indirizzati gli utili delle imprese EdC, quello più direttamente finalizzato alla risoluzione della povertà, per analizzare gli "effetti relazionali" che generano in chi li riceve, sotto forma di aiuti.

Alla luce della doppia convergenza teorico-metodologica su espressa e delle risultanze di una precedente analisi esplorativa, condotta sullo stesso fenomeno, utilizzando interviste semi-strutturate rivolte a destinatari degli aiuti e a persone che curano la distribuzione di tali aiuti, nonché materiale documentale relativo a dati ufficiali forniti dalla commissione centrale dell'EdC; materiale epistolare (lettere di ringraziamento dei destinatari degli aiuti) da cui si sono potute desumere informazioni sugli effetti degli aiuti ricevuti; materiale biografico (frammenti di storie di vita) dei destinatari degli aiuti, sono emersi alcuni criteri di definizione dei contenuti delle reti egocentrate o personali da osservare e le modalità di alcune variabili scelte come indicatori delle qualità dei legami che si intendevano rilevare.

Da qui è stato possibile elaborare uno strumento di raccolta dati, costituito da un questionario relazionale, volto ad osservare reti personali di supporto, definite in base a due criteri, ovvero:

- le tipologie di aiuto circolante, pensate in base alle tre dimensioni di cui si costituisce lo "sviluppo umano integrale" (materiale, spirituale, relazionale);
- la direzione dell'aiuto (in entrata e in uscita).

La raccolta e l'analisi dei dati ha permesso di evidenziare l'utilità euristica di lavori valutativi fondati sulla prospettiva adottata e di perfezionare il risultato della ricerca: lo strumento di rilevazione. Esso è stato testato su un piccolo gruppo di destinatari di aiuti EdC, scelti seguendo la strategia dello "studio di caso", ovvero individuandoli tra quelli inseriti in alcune delle più efficaci "esperienze pilota"

29) Cf. M. Golinelli, *L'Economia di Comunione: esperienza di sviluppo umano*, in *Economia come impegno civile. Relazionalità, ben-essere ed Economia di Comunione*, a cura di L. Bruni - V. Pelligra, Città Nuova, Roma 2002; L. Bruni, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006.
30) S. Zukin - P. Di Maggio, *Introduction*, in *Structures of Capital*, a cura di S. Zukin - P. Di Maggio, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
31) J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit.; Id., *Quello che circola tra noi*, cit.

riguardo alle modalità con cui si attua la distribuzione degli aiuti nell'EdC e ai risultati che con essa si raggiungono.

Esso potrà essere adottato, in lavori futuri, a più ampio raggio per misurare gli effetti relazionali degli aiuti allo sviluppo in altre aree del mondo, longitudinalmente e in esperienze di aiuto diverse dall'EdC, accomunate dall'intento di alimentare uno sviluppo umano integrale e relazionale.

MARIA LICIA PAGLIONE
Assistente di Fondamenti di Scienze Sociali e ricercatrice postdottorale presso l'Istituto Universitario Sophia
liciapaglione@yahoo.it



RECENSIONE

«PATH», 11 (2012/2): «PISTEUOMEN EIS HENA THEON». RIPENSARE L'UNITÀ DI DIO ALLA LUCE DELLA RIVELAZIONE TRINITARIA

What does it mean, in the light of christian faith, to say that God is One and Three? How has this been understood and expressed in history by great witnesses to the intelligence of the faith? What importance does this truth have in today's postmodern and multireligious cultural context? These are the questions that the authors of the articles contained in the current issue of «PATH» (the journal of the Pontifical Academy of Theology) aim at answering. The present three-authored review offers a synthetic overview and deepens some of the more important aspects that emerge from these contributions.

In der schule der Trinität
di *Marcus Scheiermann**

"Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν. Credo in unum Deum". Mit diesen ersten Worten des Nicäno-Konstantinopolitanums, des wichtigsten christlichen Glaubensbekenntnisses, wird automatisch die monotheistische Prägung unseres Glaubens zum Ausdruck gebracht. „Wir glauben an den einen Gott". Doch Gott hat uns durch die Offenbarung Seiner Selbst in Jesus Christus zugleich den Blick auf die noch tiefere Wirklichkeit seines Wesens eröffnet: Gott ist Einer, aber er ist der Eine als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist.

Während lange Zeit, dies gilt in besonderer Weise für die Kirchenväter und die herausragenden Köpfe der Scholastik, die theologische Reflexion ihren Ausgangspunkt im Bekenntnis der Einheit Gottes und in der vertieften Beschäftigung mit der Person des Vaters nahm, als logische Konsequenz der Einsichten der klassischen Metaphysik, liegt der Fokus der aktuellen theologischen Forschung, bedingt durch das stärker gewordene Bewusstsein für die zentrale Heilsbedeutung des Ostereignisses, vermehrt auf der *Distinktion der drei göttlichen Personen*, um auf diesem Wege neuere Kategorien zu finden, mit denen sich die göttliche Einheit der Trinität ausdrücken lässt.

Die hier zu besprechende Ausgabe der theologischen Zeitschrift «PATH» widmet sich in besonderer Weise der für die trinitarischen Studien zentralen Frage, wie es, nach der verstärkten Akzentuierung der in der Heilsökonomie erkannten Distinktion von Vater, Sohn und Heiliger Geist, heute möglich sei, unseren Glauben an den einen Gott neu zu denken und zu überdenken. Oder drängen die aktuellen Erkenntnisse der spekulativen Theologie womöglich zu einer Neuformulierung der bisher zur Erläuterung der Einheit Gottes verwendeten Kategorien?

Die verschiedenen Autoren dieser Ausgabe gehen diesen von höchster theologischer Aktualität geprägten Anfragen in drei Etappen nach. In einem Schritt legt Piero Coda das epistemologische Fundament dieser Fragestellung in seinem Beitrag dar, der weit mehr als nur einen methodologischen Einblick in das Thema gewährt. Konkrete Modelle, konkrete Ansätze der Theologiegeschichte werden in einem zweiten Schritt vorgestellt. Der Reichtum der unterschiedlichen theologischen Denkmuster im Bereich dieser Fragestellung muss der hier vorgenommen Auswahl natürlich einen fragmentarischen Charakter verleihen, und doch werden durch die vier Beiträge durchaus entscheidende Etappen der Entwicklungsgeschichte des trinitarischen Offenbarungsverständnisses aufgezeigt. Schliesslich werden in einem dritten und letzten Schritt diverse aktuelle Perspektiven beleuchtet, welche zugleich auch eine Annäherung an den ernst gemeinten Versuch erlauben, die göttliche Einheit im Licht der trinitarischen Offenbarung neu zu denken. Gerade die Beiträge dieses dritten Schrittes eröffnen den Blick auf weiterführende Vertiefungen. So zeigt sich, dass ein Neubedenken der Einheit Gottes im

* Dottorando in Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
marcus.scheiermann@itlbasel.ch

Licht der trinitarischen Offenbarung durchaus auch Konsequenzen für den Bereich der Anthropologie, der Soziologie oder der Ethik nach sich ziehen kann.

Da der erste Teil der Zeitschrift, der Beitrag von Piero Coda zur epistemologischen Grundlegung, in eigenem Artikel besprochen wird, wenden wir uns direkt dem zweiten Teil zu, in welchem vier Modelle des trinitarischen Denkens vorgestellt werden. Genauer gesagt werden vier herausragende Gestalten der Theologie- und Philosophiegeschichte auf ihren Beitrag zum Bedenken der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes hin befragt: Gregor von Nyssa[1], Augustinus von Hippo[2], Thomas von Aquin[3] und G.W.F. Hegel[4].

Giulio Maspero beschäftigt sich in seinem Beitrag wesentlich mit dem Begriff *schesis* und dessen Bedeutungsformen in den trinitarischen Schriften des Gregor von Nyssa. Dabei nimmt er einen grundlegenden Aspekt der zeitgenössischen Theologie auf, die sich verstärkt darum bemüht, die *ontologische Dimension* der Trinitätslehre noch tiefer und in neuer Weise zu erfassen. Um das aktuelle Interesse an dieser Perspektive deutlich zu machen, sei bereits jetzt darauf verwiesen, dass Lubomir Žák die ontologische Fragestellung in ihrer drängenden Aktualität in seinem Beitrag in dieser Zeitschrift nochmals ausgiebig darlegen wird[5]. Ausgehend von den Gedanken des Kappadokiers zeigt Maspero in seinem Beitrag auf, wie die dogmatische Reflexion zu einem theologischen Neuverständnis der Relation geführt hat, in welchem die Kategorie der Relation *in divinis* nicht mehr einfach nur als akzidentiell betrachtet wird, sondern vielmehr als konstitutiv für die Immanenz der einzigen Substanz Gottes eingeführt wird[6]. Ein besonderer Verdienst des Beitrags von Maspero liegt gewiss in dem konsequenten Herausarbeiten des Faktums, dass es in der von den Vätern entwickelten trinitarischen Ontologie gerade der Relation zukommt, die Einheit und die Göttlichkeit in Gott miteinander zu verbinden. Mit diesem Hinweis hebt er sich von etlichen zeitgenössischen Theologen ab, welche die Theologie der Kappadozier dahingehend interpretieren, einen Gegensatz zwischen dem Prinzip der Person und der Substanz zu konstatieren. Wenn man diesen von Maspero herausgearbeiteten Zugang der kappadozischen Väter übernimmt, dann zeigt sich, dass die Perspektive der Relation als solche eben kein anderes Prinzip als die Substanz darstellt, sondern dass es sich hierbei vielmehr um eine immanente Dimension handelt. Dieser neue Zugang zur Metaphysik der Kappadozier könnte einen Weg zur Weiterentwicklung einer Ontolo-

1) G. Maspero, *Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 301-326.
2) P. Sguazzardo, *Unità e Trinità in Dio secondo Agostino d'Ippona*, in *ibid*., pp. 327-346.
3) G. Emery, *Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin*, in *ibid*., pp. 347-366.
4) V. Holzer, *Theologia crucis et doctrine trinitaire. Lecture critique de la "vollendete Religion" de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix*, in *ibid*., pp. 367-396.
5) L. Žák, *Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in *ibid*., pp. 439-464.
6) G. Maspero, *Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa*, cit., p. 321: «la *schesis* viene introdotta nella sostanza divina, in quella dimensione che ne costituisce l'immanenza, e non sta solo tra le sostanze, in quell'ambito che costituisce l'economia».

gie aufzeigen, die nicht sprachlos vor den aktuellen Fragen des zeitgenössischen Menschen kapitulieren muss.

Pierluigi Sguazzardo widmet sich in seinem Artikel dem Thema der Einheit und der Trinität bei Augustinus, wobei er sich in besonderer Weise auf die ersten sieben Bücher von *De Trinitate* bezieht. In zwei grossen Schritten legt er die Kerngedanken Augustinus dar. Ausgehend von den ersten vier Büchern von *De Trinitate* geht es zunächst um die Einheit und die Gleichheit des dreieinen Gottes, ehe dann im Blick auf die Bücher fünf bis sieben die Trinität der göttlichen Personen, also die Lehre der trinitarischen Relationen, in den Fokus rückt. Ein bemerkenswerter Punkt bei der Darstellung der augustinianischen Doktrin der trinitarischen Relationen ist der Hinweis auf eine gewisse Differenz zwischen dem griechischen und dem lateinischen Schema der Illustration des trinitarischen Geheimnisses[7]. Zudem gelingt es Sguazzardo, die bleibende Aktualität der Trinitätslehre des Augustinus hervorzuheben: die intensive Auseinandersetzung mit den in *De Trinitate* dargelegten Realitäten der göttlichen Dreifaltigkeit lassen die Notwendigkeit erkennen, auch in der heutigen theologischen Verkündigung den uns gegebenen Quellen der Heiligen Schrift und der *regula fidei* treu zu bleiben. Ergänzend zu diesen Früchten der Untersuchung liesse sich noch die weiterführende Frage anschliessen, wie denn wohl *Impulse für ein Neudenken* der Dreifaltigkeit Gottes aus den Schriften des Augustinus zu gewinnen wären.

Es folgen zwei französischsprachige Artikel von Gilles Emery und Vincent Holzer[8]. Beide haben in den vergangenen Jahren verschiedene Beiträge im Bereich der trinitarischen Theologie veröffentlicht[9]. Neben einer allgemein gehaltenen Einführung in das trinitarische Denken des Aquinaten gelingt es Gilles Emery, mit klaren Argumentationsschritten die bei Thomas propagierte Bedeutung der Beziehungen innerhalb der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes zu artikulieren. Diese Beziehungen artikulieren sich vorwiegend in dem Begriff der *Relation* und in seiner Anwendung auf die göttlichen Personen im Sinne einer substantiellen Relation, auf der Grundlage der Lehre vom immanenten Hervortreten des Wortes und der Liebe. Eben diese Beziehungen, so unterstreicht Emery, implizieren eine klare epistemologische Unterscheidung innerhalb der wesentlichen Attribute und in un-

7) In diesem Zusammenhang beruft sich Sguazzardo auf einen Gewährsmann: L.F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, p. 96: «è evidente che in Agostino, seguendo la linea di Gregorio e a differenza di altri testi di questo autore e soprattutto di Basilio, le relazioni, più che assicurare l'unità di sostanza delle persone, garantiscono che la distinzione non attenti l'unità di sostanza. [...] È pero evidente che l'insistenza iniziale sull'unità dell'essenza divina è più intensa in Agostino e che in tal senso il concetto di relazione è usato anzitutto perché permette di affermare in Dio una distinzione che non attenta a quest'unità della sostanza».

8) G. Emery, *Unité et trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin*, in «PATH», cit.; V. Holzer, *Theologia crucis et doctrine trinitaire. Lecture critique de la "vollendete Religion" de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix*, cit.

9) G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004; Id., *La Trinité: Introduction theologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Cerf, Paris 2009; *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siecle*, a cura di E. Durand - V. Holzer, Cerf, Paris 2008; Id., *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siecle*, Cerf, Paris 2010.

serer Erkenntnis von Gott als dem Dreieinen: Thomas selbst schliesst kategorisch alle Möglichkeiten aus, die trinitarische Vielfalt als eine Ableitung des göttlichen Wesen zu verstehen. Die wesentliche Einheit und die Vielzahl der göttlichen Personen werden dargestellt in den Begriffen der Einheit und der transzendentalen Vielfalt. Dem Leser erschliesst sich unmittelbar die profunde Kenntnis des Autors über die Lehre des Aquinaten. Freilich stellt sich die Frage, ob es nicht auch aus heutiger Sicht kritische Rückfragen an das Werk des Aquinaten geben müsste; Rückfragen, die es erlauben würden, weitergehende Impulse für die Neuformulierung der Trinitätslehre zu erhalten.

Vincent Holzer widmet sich in seinem Artikel der Trinitätslehre von Hegel, indem er die in der *vollendeten Religion* dargelegten Erkenntnisse Hegels mit der zeitgenössischen *Theologia crucis* in Verbindung setzt. Ohne ein vollständiges Exposee des philosophischen Denken Hegels vornehmen zu wollen, zeigt Holzer in seinem Beitrag den direkten Einfluss des hegelschen Denkens auf das Werk des lutheranischen Theologen Eberhard Jüngel auf, dessen Oeuvre man mühelos dem Entwurf einer *Theologia crucis* von Hans Urs von Balthasar gegenüberstellen kann. Die Perspektive der beiden theologischen Werke, von denen eines tief von Hegel geprägt ist, erlaubt eine kritische Würdigung des hegelschen Einflusses - und seiner fundamentalen Grenzen! – auf den Diskurs des Glaubens. Das theologische Werk von Balthasars, so hebt es Holzer hervor, manifestiert daher eine Abkehr vom hegelschen Einfluss. Holzer gelingt es in seinem Beitrag auf vortreffliche Weise, das Denken Hegels in den Kontext einer aktuellen *Theologia crucis* zu stellen. Natürlich können aufgrund des gewählten Blickwinkels und aufgrund der vorwiegenden Beschränkung zur Auseinandersetzung mit den Werken von Balthasars und Jüngels verschiedene Anfragen nach dem allgemeinen Einfluss der Philosophie Hegels auf die Weiterentwicklung des aktuellen trinitätstheologischen Denken nicht beantwortet werden.

Im dritten Teil der Zeitschrift folgen diverse Beiträge zu aktuellen Perspektiven der trinitätstheologischen Forschung, wobei auch die weitreichenden Konsequenzen des wieder entdeckten Reichtums und des Neudenkens der Trinitätslehre herausgearbeitet werden.

Giuseppe Marco Salvati beschäftigt sich in seinem Artikel[10] mit der Reaktion auf den Ansatz der "manualistischen" Trinitätstheologie und mit dem "antimonotheistischen Verdacht". Letztgenanntes Phänomen zeigt sich auf dem Feld der Politik[11] ebenso wie im Bereich der Philosophie. Innerhalb der Philosophie wird dem Monotheismus immer wieder mal mit Verdacht begegnet, da man darin die Matrix für unakzeptable Konsequenzen sieht, wie beispielsweise «la negazione del valore dell'alterità e della libertà come declinazioni e insiemi presupposti della pluralità»[12]. Diese kulturellen und wissenschaftlichen Phänomene haben bei den christlichen Theologen ein gewisses Unbehagen ausgelöst, nicht zuletzt auch

10) G.M. Salvati, *Il "De Deo uno" e il "De Deo trino" oggi*, in «PATH», cit., pp. 397-416.
11) Vgl. hierzu beispielsweise J. Mannemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002; A. Schindler, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978.
12) P. Coda, Dalla Trinità. *L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 37.

bedingt durch eine fehlende tiefere Aufmerksamkeit für das Thema der Einheit des dreifaltigen Gottes. In unseren Tagen hingegen, so zeigt es Salvati auf, wird, durch die Wiederentdeckung und durch eine angemessenere Bewertung der trinitarischen Dimension des göttlichen Wesens, die Notwendigkeit zum kohärenten *Neu-Denken* des Einsseins Gottes propagiert, in Treue zum geoffenbarten Glauben Jesu Christi. Auf diese Weise gelingt es Salvati, in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, dass eine "kopernikanische Wende" in der theologischen Reflexion des 20. Jahrhunderts stattgefunden hat: als Reaktion auf die bereits beschriebenen Phänomene wurde eine *trinitarische Konzentration*[13] innerhalb der Theologie erzielt, die das Geheimnis der Trinität wieder neu ins Zentrum des theologischen Arbeitens gestellt hat. So ist es dem Beitrag von Salvati zu verdanken, dass ein wesentlicher Akzent der Gotteslehre hervorgehoben wird: die Aufmerksamkeit sollte nicht in erster Linie darin liegen, den biblischen Gott dem modernen Verstand annehmbar erscheinen zu lassen, sondern vielmehr den Reichtum und die Fülle des in Jesus Christus geoffenbarten Geheimnisses der Dreifaltigkeit Gottes zu illustrieren. In diesem Sinne erweist sich die Überwindung einer rein manualistischen Trinitätstheologie eben nicht nur als ein Segen für eine Auseinandersetzung mit dem "antimonotheistischen Verdacht", sondern auch als ein Gewinn für jedes innertheologische *Neu-Denken*.

Jean Paul Lieggi verfolgt mit seinem Beitrag[14] das Ziel, das Paradigma der "Syntax", welches er ausgehend vom theologischen Beitrag von Basilius dem Grossen und in der Konfrontation mit dem Denken von Alexandre Ganoczy, besonders mit seinem Paradigma der "Synergie", gewinnt, als Schlüssel-Konzept der trinitarischen Theologie zu präsentieren. Laut Lieggi gibt es vor allem zwei Beweggründe, die dieses vorgeschlagene Paradigma favorisieren. Der erste Grund liegt in der Möglichkeit, zwei unausweichliche Momente des Zugangs zum trinitarischen Geheimnis neu miteinander verbinden zu können: die Konsubstanzialität der drei göttlichen Personen einerseits und die trinitarische "taxis" andererseits. Der zweite Grund liegt in der Fähigkeit, die dieses von Lieggi propagierte Paradigma mit sich trägt: nämlich die Aufwertung der asymmetrischen Konstanten innerhalb der paradoxen Polaritäten des Glaubens im Licht des Geheimnisses vom dreieinen Gott, so dass auf diese Weise zugleich auch deutlich wird, wie das trinitarische Geheimnis Gottes tatsächlich das architektonische Prinzip des gesamtem christlichen Lebens ist. Lieggi gelingt es mit seinem Artikel, eine Spur zum besseren Erkennen der Relevanz des innergöttlichen Geheimnisses für die christliche Existenz zu legen. Als Ergänzung zu seinem hier vorgestellten Paradigma würde ich gerne noch die Dimension der "trinitarischen Reziprozität"[15] ins Feld führen, um ein noch tieferes Verständnis der von Lieggi genannten asymmetrischen Konstanten des Glaubens zu erlangen.

13) Vgl. hierzu A. Staglianò, *Teologia trinitaria*, in *La Teologia del XX secolo. Un bilancio, 2, Prospettive sistematiche*, a cura di G. Canobbio - P. Coda, Città Nuova, Roma 2003, pp. 89-174.
14) J.P. Lieggi, *Il paradigma della "syn-taxis". La riscoperta di un concetto chiave per la teologia trinitaria*, in «PATH», cit., pp. 417-438.
15) Vgl. hierzu: P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 563-567.

Ausgehend von der Affirmation der Einheit Gottes widmet sich Lubomir Žák in seinem Beitrag[16] der *trinitarischen Ontologie*. Am Beginn seiner Ausführungen steht der Verweis auf die Notwendigkeit einer terminologischen Präzisierung. Der Terminus *trinitarische Ontologie* zeigt sich in den letzten Jahrzehnten der philosophisch-theologischen Forschung ebenso weit verbreitet wie tendenziell diffus[17]. Eine besondere Schwierigkeit liegt gewiss darin, dass der Terminus als solcher nicht einheitlich verwendet wird, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, die diversen Vorschläge zu einer trinitarischen Ontologie gesondert voneinander zu betrachten. Genau diesen Weg schlägt Žák in seinem Beitrag ein, wobei er sich darauf beschränkt, die Interpretation der Einheit Gottes anhand dreier Modelle zu präsentieren: jenes vom verstorbenen deutschen Bischof und Theologen Klaus Hemmerle entwickelte Modell, ferner das Modell einiger russischer Philosophen und Theologen (Florenskij, Bulgakov und Karsavin) und schliesslich noch das "genetische" Modell des spanischen Philosophen und Dichters Pardal. In seiner Konklusion betont Žák, dass alle drei illustrierten Modelle trotz ihrer Unterschiedlichkeiten einen wesentlichen Beitrag zur Fortsetzung des Dialogs zwischen Philosophie und Theologie und zur Einbeziehung beider Disziplinen bei der Errichtung einer wesentlich geschwisterlich geprägten Gesellschaft leisten können. Mit den drei vorgestellten Modellen kann Žák zum einen den Reichtum der ontologisch-trinitarischen Perspektive in ihren unterschiedlichen Entwicklungen und in ihren diversen Konkretisierungen aufzeigen, zum anderen hebt er eindrücklich die bleibende Aporie einer fehlenden terminologischen Präzisierung hervor. Die bereits von Papst Benedikt eingeforderte «kritische und wertschätzende Vertiefung der Kategorie der Relation» (*Caritas in veritate*, n. 53) könnte sich somit als «l'inizio di una nuova primavera dell'ontologia trinitaria»[18] erweisen.

Riccardo Ferri geht in seinem Artikel der Frage nach, welche Bedeutung die Kategorie der *Communio*, so wie sie der deutsche Theologe Gisbert Greshake erarbeitet hat, für die Darlegung der Einheit und der Dreifaltigkeit Gottes besitze. In wenigen Strichen skizziert Ferri den Weg, auf dem Greshake zur Behauptung des Seins Gottes als *Communio* gelangt. Abschliessend werden auch noch kritische Beobachtungen zum Entwurf Greshake präsentiert, wobei sich Ferri vor allem auf das Problem der Identifikation der *Communio* mit dem göttlichen Wesen konzentriert. In der hier geführten Auseinandersetzung beruft sich Ferri wiederholt auf die Lehre des Heiligen Thomas, wonach jede Aussage über das Wesen Gottes gemäss der *via negationis* vorangetrieben werden müsse, um die Transzendenz Gottes in keiner Weise zu limitieren[19]. Der von Ferri gewährte Einblick in das Den-

16) L. Žák, *Unità di Dio: "quaestio princeps" dell'ontologia trinitaria*, in «PATH», cit., 439-464.

17) Bisher fehlt es immer noch an einer wissenschaftlichen Arbeit, die sich genauer mit der historischen Entwicklung der Idee einer "trinitarischen Ontologie" auseinandersetzt. Der Verfasser dieses Artikels selber hat in dieser Hinsicht die wohl immer noch profundeste, wenn auch bleibend provisorische Arbeit vorgelegt: L. Žák, *Verso un'ontologia trinitaria*, in P. Coda - L. Žák, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-18.

18) L. Žák, *Unità di Dio: "quaestio princeps" dell'ontologia trinitaria*, cit., p. 464.

19) Für eine intensivere kritische Auseinandersetzung mit den Gedanken Greshakes vgl. auch L. F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione,* cit., pp. 208-215.

ken Greshakes erlaubt eine Auseinandersetzung mit einem wesentlichen Beitrag zur Belebung der trinitätstheologischen Forschung. Die kritischen Rückfragen an die von Greshake erarbeitete Kategorie der *Communio* möchte ich gerne noch ergänzen mit dem Hinweis auf die darin liegende Gefahr, die Einheit Gottes als blosse Summierung von drei, schon in sich als unterschieden gegebene Wirklichkeiten misszuverstehen. Vielleicht liessen sich sogar anhand einiger gezielter Rückfragen zur Kategorie der *Communio* weiterführende Pisten zum *Neu-Denken* der Trinität zu entwickeln?

Der Einwurf von Basilio Petrà[20] untersucht die Trinitätslehre von Ioannis Zizioulas, des Metropoliten von Pergamo, der als einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesehen wird. Im Zentrum seiner theologischen Forschung, so legt es Petrà dar, steht der Begriff des Personseins (*personhood*[21]). Im Zuge dessen entwickelt Zizioulas die Lehre von der Monarchie der Person des Vaters, des einzigen Ursprungs der göttlichen Einheit. Mit dieser Doktrin bewahrt Zizioulas die Kontinuität der griechischen Vision von der Ursprungshaftigkeit der Person des Vaters gegenüber jedem Primat der Substanz, auch gegenüber der Form vom Primat der *Communio*-Struktur, womit die Derivation der Personen vom Sohn und vom Geist aus der Person des Vaters bewahrt bleibt. In seinem Beitrag verweist Petrà auf eine dem Ansatz von Zizioulas inhärierende Doppeldeutigkeit, die diesem Versuch der Bewahrung der griechischen Vision zugrunde liegt: das *Personsein* der göttlichen Personen wird im Denken Zizioulas verursacht von einem "ekstatischen Prozess", der wiederum mit einer *nicht-individuellen* und unbewussten Freiheit zusammenfällt. So bleibt es letztendlich, wie es Petrà folgerichtig konstatiert, unverständlich, warum Zizioulas diesen originären ekstatischen Prozess als personal charakterisiert. Dem Beitrag von Petrà ist es zu verdanken, einen gewissen Einblick in den Reichtum des orientalischen Denkens innerhalb der trinitätstheologischen Arbeit zu erhaschen, auch wenn es im Rahmen des hier zur Verfügung stehenden Rahmens bei einem eher fragmentarischen Blickwinkel bleibt.

Giacomo Canobbio obliegt es, mit seinem Artikel[22] das weite Spektrum der Beiträge dieser Ausgabe zu beschliessen, indem er sich zum Ziel nimmt, die Beziehung zwischen der Einheit der Trinität und der Einheit der Kirche zu beleuchten. Ausgehend von einem Zitat *Cyprians* (*«Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»*[23]), das von den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanischen Konzils in die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* aufgenommen wurde, zeigt Canobbio auf, wie in der nachkonziliaren ekklesiologischen Reflexion das vorkonziliare rigide christologische Paradigma aufgebrochen wurde: die Trinität wurde nicht mehr nur als Quelle, sondern

20) B. Petrà, *La libera monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas*, in «PATH», cit., pp. 475-498.
21) Vgl. hierzu auch A. Papanikolaou, *Personhood and ist exponents in twentieth-century Orthodox theology, in The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, a cura di M.B. Cunningham, New York 2008, pp. 232-245.
22) G. Canobbio, *Unità e Trintà nei suoi riflessi ecclesiologici*, in «PATH», cit., pp. 521-537.
23) S. Cyprianus, *De Oratione Dominica 23*; PL 4,553.

auch als Modell der Kirche betrachtet. In Folge dessen wurde von einigen Autoren ein "soziales Konzept" der Trinität entworfen, nicht selten, so merkt es Canobbio an, mit einem ideologischen Ziel, um so eine neue Organisation vom Leben der Kirche zu legitimieren. Vor dem Hintergrund dieser Vision bemüht sich Canobbio darum, den ursprünglichen Sinn und den Kontext der Worte von *Cyprian* in Erinnerung zu rufen. Letztendlich geht es ihm nicht darum, die Verbindung zwischen der ekklesialen und der trinitarischen Gemeinschaft zu negieren, sondern vielmehr deren Grenzen aufzuzeigen: auch hier handelt es sich, im Sinne des Vierten Laterankonzils, um eine Analogie, in der jegliche Ähnlichkeit im Bewusstsein der viel grösseren Unähnlichkeit ausgesprochen wird. Der Artikel von Canobbio skizziert nicht nur den historischen Kontext der vor- und nachkonziliaren ekklesiologischen Reflexion, sondern hier wird auch neues Licht für die trinitätstheologische Diskussion geschenkt. Ausgehend von den Worten Cyprians verweist Canobbio eindringlich auf die Gefahr einer ekklesiologischen Engführung, in welcher die Einheit Gottes als Resultat anstatt als Ursprung präsentiert wird. Die von ihm mit gewichtigen Worten herausgearbeitete "Prinzipialität des Vaters" bezüglich der Perichorese verträgt vielleicht noch einen weiteren Schritt: von der subsistierenden Relation zur trinitarischen Reziprozität.

Der grosse Verdienst dieser Ausgabe der «PATH», die am Beginn des von Papst Benedikt XVI ausgerufenen "Jahr des Glaubens" initiiert wurde, liegt meines Erachtens darin, dass es den diversen Autoren gelingt, sowohl den wieder entdeckten Reichtum der trinitätstheologischen Reflexionen als auch die sich daraus ergebenden Konsequenzen für weiterführende Anregungen innerhalb der theologischen (aber durchaus auch der philosophischen und sozialwissenschaftlichen) Forschung zu präsentieren. So wie es Riccardo Ferri bereits in seinen einleitenden Worten zu dieser Ausgabe formuliert hat, bleibt zu hoffen, dass mit diesen Beiträgen ein Fundament und vielleicht auch ein neuer Impuls für zukünftige Untersuchungen im Bereich der Trinitätstheologie gegeben werden möge[24]. Eine eher persönlich motivierte Anregung möchte ich ergänzen: der Leser dieser Ausgabe sucht leider vergeblich nach einem Beitrag aus dem deutschsprachigen oder dem spanisch sprechenden Raum. So möchte ich meiner Hoffnung Ausdruck verleihen, dass die in dieser Ausgabe deutlich gewordene neue Anregung für die theologische Forschung auch an den entsprechenden Fakultäten dieser Länder, reichlich Anklang finden möge (in der Fortführung der Arbeit von Klaus Hemmerle, Gisbert Greshake oder auch Gonzalo J. Zarazaga) – und darüber hinaus, dass es uns Theologen immer mehr gelingen möge, die Trinität als den eigentlichen "*Ort*" allen theologischen Denkens zu erfassen: «infine, dimorando in questo *luogo*, diventa possibile ricevere il pensiero di Cristo[25], una nuova *intelligentia fidei*, e conoscere in modo nuovo, da e in Dio Trinità, Dio stesso e la creazione. Ma qui, il discorso più che finire potrebbe cominciare»[26].

24) R. Ferri, *Editorialis*, in «PATH», cit., p. 277.
25) cf. *1Cor* 2,16.
26) P. Coda, *Dio che dice Amore. Lezioni di Teologia*, Città Nuova, Roma 2007, p. 160.

Pensare l'unità di Dio: "prima" e "dopo" la rivelazione trinitaria

di *Christian Luis Diaz Yepes**

Benedetto XVI, all'inizio della Lettera Apostolica con cui ha indetto nel 2012 l'anno della fede, ha affermato che «professare la fede nella Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo – equivale a credere in un solo Dio che è amore (*1Gv* 4,8)». Entro questo orizzonte, la Pontificia Accademia di Teologia ha dedicato un fascicolo della rivista «PATH» alla riflessione sul primo articolo della professione di fede niceno-costantinopolitana, allo scopo di comprendere, attraverso una rinnovata considerazione e uno studio approfondito delle categorie utilizzate per esprimere l'unità e la trinità divina a partire dalla rivelazione, come sia oggi pertinente e apprezzabile pensare e comunicare la fede nel Dio Uno[27].

L'articolo di Piero Coda[28], che apre il fascicolo, offre la base epistemologica per l'approfondimento e illustra il percorso metodologico su cui fondare tale riflessione.

Coda muove dall'affermazione secondo cui per la rivelazione «l'unità di Dio, del Dio unico e vero, è per sé attraversata dalla Trinità» (p. 280). La sua riflessione scava nello specifico di questo dato, per discernerne le implicazioni e applicarle alla vita e al pensiero cristiano. La fede nell'unità di Dio «attraversata dalla Trinità», in effetti, offre all'intelligenza credente due direzioni o intenzionalità di approfondimento: la prima pensa la Trinità a partire dalla sua unità, la seconda pensa l'unità dopo aver affermato la Trinità. Non si tratta di una contrapposizione, ma di una circolarità interpretativa che l'autore sviluppa «*in via inventionis*» per pensare «la verità dell'unità di Dio in intrinseca correlazione col dato della sua Trinità» (p. 281), ravvisando in questo tema «la frontiera più significativa – a livello speculativo, ma insieme pratico – della teologia trinitaria» (p. 282). A tal fine, Coda imposta l'obiettivo dell'indagine, fin dall'inizio, in chiave antropologica: non sviluppa una riflessione isolata su Dio, ma il suo scopo è presentare l'avvento del Dio trinitario come il senso e il destino ultimo dell'uomo creato da Dio a sua immagine.

Di fatto, pensare l'essere uno di Dio implica tematizzare l'intenzionalità del desiderio umano di verità e felicità: «l'essere-uno di Dio, del Dio che è *agápe* (cf. *1Gv* 4,8-16) è l'origine, la forma e la meta agognata della vocazione dell'essere umano» (p. 280). Ciò si rende evidente nel percorso in tre tappe col quale l'autore interpreta il cammino dell'intelligenza umana dell'unità di Dio: la prima corrisponde all'universale esperienza del divino, che identifica l'unità di Dio come l'Altro risolutivo della molteplicità del contingente, un'unità sovrapersonale e inafferrabile di cui la filosofia greca – dai presocratici a Plotino – cerca di mostrare l'intelligibilità. Anche se questo slancio di pensiero sfocia nell'esito apofatico che l'autore

* Dottorando in Teologia presso l'Universidad San Dámaso di Madrid e studente presso l'Istituto Universitario Sophia
diazyepes@gmail.com

27) Cf. R. Ferri, *Editorialis*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 275-277, qui p. 276.
28) P. Coda, *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in *ibid.*, pp. 279-299.

identifica non solo in Plotino, ma già nella concezione del "motore immobile" come *noésis noéseos* di Aristotele e che trova il suo esito più abissale nella mistica buddhista del *nirvana*. In tale esito, l'esser-uno «s'annuncia, maestoso e misterioso, dal segreto nascosto del divino e, in esso, del mondano» (p. 284). Tale Mistero comincia a svelarsi – ecco la seconda tappa – attraverso la gratuita esperienza di rivelazione attestata da Israele. L'autore si sofferma, al riguardo, su tre dati: 1) l'unicità di *YHWH* come garanzia dell'alleanza e dell'impegno reciproco tra Dio e il suo popolo, 2) l'identità personale e dialogante del Dio che si rivela come «Io sono» rendendo possibile il dialogo con un «tu» e, per ciò, 3) la sua progressiva rivelazione in tensione verso la definitiva manifestazione. Secondo questa logica, la rivelazione cristologica – terza tappa del percorso – è l'evento risolutivo della manifestazione dell'unità di Dio. Attraverso una lettura fenomenologica del quarto vangelo, Coda identifica in due profili il significato ontologico che ne deriva: l'"Io sono" del Primo Testamento si dischiude nel "Noi siamo" (cf. *Gv* 10,30) del Nuovo, la cui rivelazione va accolta in quell'ordine (*táxis*) che rinviene nell'*agápe* la chiave risolutiva della sua dinamica personologica. Nella libera dedizione di sè «fino alla fine» (*Gv* 13,1), Gesù rivela infatti il più intimo mistero di Dio: l'offerta totale (*paradosis*) di sé, in un movimento che unisce nella distinzione e distingue nell'unità. L'unicità di Dio – quale Dio stesso la rivela – non può essere compresa se non alla luce dell'*agápe*, e cioè nella libera offerta e nell'incontro dei distinti che sono, per ciò stesso, l'unico Dio. La realtà ontologica del Dio rivelato da Gesù Cristo è il suo essere *agápe*, in cui s'incontrano la sua unità e la sua trinità, così come possiamo pensarle «in desiderante e paziente attesa della *visio facies ad faciem*, rigorosamente e nella loro inesausta fecondità l'una insieme con l'altra» (p. 281).

La partecipazione alla rivelazione dell'unità agapica di Dio comporta quella particolare disposizione esistenziale che è la fede, giacché coinvolge l'uomo con tutto se stesso: «questa partecipazione è senz'altro un fatto ontologico e come tale chiede di essere assunto nella libertà, esplicato nell'esistenza, illuminato nell'intelligenza, per quanto questo è possibile sin d'ora». Il *luogo* in cui si realizza tale partecipazione non può che essere la dinamica dell'*agápe* che viene da Dio vissuta tra gli uomini: "l'unità *di* Dio (che è Trinità) è attinta in virtù dell'unità in Dio (tra i fratelli in Cristo)"» (p. 291).

Giungiamo così al punto cruciale della proposta di Coda a proposito dell'intelligenza del Dio-Uno: le due complementari intenzionalità della storia del dogma trinitario che sono, per così dire, l'unità di Dio *prima* della sua Trinità, ma anche – ecco la proposta – *dopo* di essa (cf. p. 292). L'autore rimarca l'importanza del primo movimento dell'intelligenza credente, che va dall'unità dell'essenza alla Trinità delle persone, e alla quale dobbiamo le formulazioni dogmatiche dei primi cinque secoli. Tale movimento ha raggiunto il suo insuperabile vertice nella formulazione di san Tommaso: «*in Deo abstracta relatione nihil manet*» (*In Sent*. I, 26, 2) e nella definizione delle persone divine come «*relationes subsistentes*» (*S.Th.* I, 29, 4). Dal che si conclude che «metafisicamente, Dio sussiste in quanto relazione, e per questo sussiste nelle tre persone attestate dalla rivelazione in cui, appunto, egli è se stesso: relazione di sé (il Padre) a sé (nel Verbo) in e per sé (nello Spirito Santo)» (cf. p. 293). È questa un'acquisizione definitiva dell'intelligenza credente, tanto che «risulta assai difficile, e forse persino impossibile, spingere più in là questo movimento dell'*intelligentia fidei*» (*ibid*.).

Ma dopo Tommaso la trattazione su questo tema centrale ha rischiato, purtroppo, d'irrigidirsi nei limiti di una manualistica ripetitiva, allontanandosi persino dal senso autentico delle sue fonti[29]. In ogni caso, la tormentata parabola culturale della modernità urge di un nuovo esercizio dell'intelligenza credente, in cui il tema del Dio Uno chiede di essere riformulato a partire da una prospettiva complementare alla prima. È in questo orizzonte che Coda identifica la necessità di pensare l'unità di Dio a partire anche dalla Trinità delle persone.

L'autore individua una spia della pertinenza e della fecondità di questo approccio nella teologia dello stesso Tommaso. L'Aquinate, infatti, menziona varie volte, in riferimento alla rivelazione in Cristo, in primo luogo il dato secondo il quale Dio è trino e poi quello secondo cui egli è uno, «sembrando con ciò prudentemente e discretamente invitarci a riflettere sul fatto che l'unità di Dio può e va compresa, nella luce della rivelazione, solo a partire dalla contemplazione delle processioni/relazioni trinitarie» (p. 294). Ciò si conferma nell'impianto stesso della *Summa Theologiae*, che in realtà non premette un *De Deo Uno* seguito da un *De Deo Trino*,

> «ma semplicemente attesta con estremo vigore l'esito apofatico di un'intelligenza rigorosa e pura dell'*esse* divino nella sua immacolata semplicità che per grazia si rivela, appunto, nella missione del Figlio e dello Spirito coinvolgendo la creatura, di qui, nella grazia, alla partecipazione alla vita del Dio trino... e uno!» (*ibid*.).

Il Novecento, di fatto, ripensa la suggestione di Tommaso. Ma Coda avverte che l'articolazione di questa nuova prospettiva è accompagnata da un rischio: la sensibilità al pensiero personalistico, l'entusiastico ritorno al Nuovo Testamento e la critica indiscriminata al pensiero metafisico possono infatti spingere a trascurare la necessaria attenzione alla mediazione della *traditio* e la sua giusta ermeneutica. Tanto che nella teologia contemporanea ha finito col prevalere un filone che «riduce il pensiero dell'unità di Dio alla *koinonia* o *pericoresi* dinamica delle tre divine persone: archiviando cosi troppo facilmente la lezione metafisica della grande tradizione» (p. 295). Si è con ciò trascurato anche il principio dell'unicità/unità di Dio, attestato dalla rivelazione biblica, e perciò non si è riusciti a ripensare l'unità di Dio a partire dalla sua Trinità[30].

L'icastica definizione di Tommaso delle persone divine come *relationes subsistentes*, per Coda, ha un duplice significato che bisogna ripensare:

29) Coda sviluppa dettagliatamente questo tema in altri scritti. Cf. ad es., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 80ss.

30) L'autore avverte, nei tentativi della linea teologica che va da K. Barth a K. Rahner, il pericolo di cadere in un moderno modalismo, che afferma il primato del Soggetto divino senza esprimere in forma adeguata l'alterità e la diversità delle Persone così come attestate dalla rivelazione. Circa l'approccio di von Balthasar, l'autore avverte che il teologo svizzero riesce a fondare l'essenza di Dio come *agápe*, ma fermandosi alla descrizione fenomenologica dell'evento delle processioni, senza approfondirne il significato ontologico (cf. pp. 292-295).

> «dice, da un lato, che Dio in quanto Dio sussiste sempre e solo nel modo della relazione, e cioè nella paradossale coincidenza di *esse-in* ed *esse-ad*, e con ciò, correlativamente, dice che ciascuna delle persone divine sussiste come relazione (alle altre). In questo modo la *relatio qua talis* dice l'essenza di Dio» (p. 296).

A suo giudizio, bisogna riprendere la riflessione da questo punto, tenendo conto delle suggestioni del pensiero personalistico e dialogico contemporaneo e collocandole radicalmente nella luce della rivelazione. L'autore punta lo sguardo, in particolare, verso il culmine pasquale della missione di Cristo, considerato come «evento della dedizione di sé reciproca e trinitaria delle tre divine persone» (*ibid*.) in un movimento che implica il coinvolgimento delle creature.

Coda giunge così a due conclusioni che restano significativamente aperte per il pensiero sull'unità di Dio. La prima è che «la relazione in Dio, essendo Dio per sé relazione e dunque Trinità, dice l'esser-uno di Dio, quando essa sia intesa, in conformità con la Rivelazione neotestamentaria, come relazione esprimentesi al tempo stesso nella reciprocità (Padre/Figlio) e nella terzietà (Spirito Santo)» (p. 297). Così che la *taxis* intradivina permette di identificare che l'essere uno di Dio *si esprime* (il "prima") e anche *è espresso* (il "dopo") nella/dalla Trinità delle persone. È questo un modello risolutivo per l'interpretazione di ogni relazione nel cammino verso l'incontro dei distinti, che tanto può dire al contesto culturale attuale. La seconda conclusione di Coda è che «una tale relazione è propriamente quella che il Nuovo Testamento esprime nella semantica dell'*agápe*» (*ibid*.). Alla luce dell'evento di Cristo, l'*agápe* parla «del dono di sé, della reciprocità e della terzietà e cioè del ritmo trinitario dell'amare, dell'essere amati e dell'essere così uno (essendo distinti e sempre aperti all'altro e al nuovo) nell'amore» (*ibid*.). La chiave di comprensione di questa gratuità è la *misura* della dedizione del Cristo *eis télos* (cf. *Gv* 13,1), la sua *kenosi* fino all'abbandono in croce: «espropriazione esaustiva di sé sino all'annichilamento nell'amore, da parte di ciascuno dei tre, perché l'altro sia» (p. 298). È questo il "roveto ardente" in cui brucia senza consumarsi l'esser uno di Dio in ciascuno: «così che, contemplando l'essere-Uno di Dio in ciascuno, si è con ciò stesso e al tempo stesso rinviati a contemplare l'essere-Uno di Dio negli altri. Senza che mai si possa del tutto e definitivamente afferrare il Mistero inesauribile così rivelato» (*ibid*.).

La conclusione di Coda è al tempo stesso ontologica e antropologica: l'unità di Dio si esprime nell'*agápe*, e quindi è apertura coinvolgente di sé, da parte di Dio, alla creazione. Per questo l'uomo trova nel mistero di Dio Trinità la luce definitiva della sua esistenza: «Dio è uno essendo *agápe*. Così che anche noi, sue creature, possiamo – secondo la preghiera di Gesù e nella partecipazione di questa stessa *agápe* – esser fatti, per grazia, uno nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, diventando così ciascuno pienamente se stesso secondo Dio» (*ibid*.).

Unità e Trinità di Dio nel dialogo interreligioso

di *Cherrylanne Menezes**

Il saggio *Unità e Trinità nel Dialogo Interreligioso* di Alberto Cozzi[31] – autore ben noto, in ambito teologico, per il suo *Manuale di dottrina trinitaria* (Queriniana, Brescia 2009) –, nel fascicolo della rivista «PATH» 2012/2, è senz'altro ben articolato e di grande attualità. Nel contesto contemporaneo, segnato dal pluralismo religioso e culturale, l'intelligenza cristiana – sottolinea Cozzi – è spinta a una rivisitazione dell'unità e trinità di Dio. Due aspetti si mostrano decisamente rilevanti. Il primo è la sfiducia dell'uomo postmoderno verso tutto ciò che pretenda di afferrare l'unità ed esibisca uno sguardo unificante o uniformante: accreditandosi oggi come più attraente l'idea di un Dio ricco di forme che rispecchi la molteplicità dei volti del reale. L'altro aspetto è il confronto costruttivo con le diverse tradizioni religiose dove si avverte l'esigenza di una riconsiderazione dell'originalità cristiana, in quanto essa custodisce in sé delle qualità che propiziano il dialogo proponendone proprio così la singolarità. In relazione con le altre religioni monoteiste (il giudaismo e l'islam), il cristianesimo contempla certo un Dio che è uno, ma che al tempo stesso è comunione, il che lo avvicina, in qualche modo, alle religioni orientali pluraliste, dalle quali però si differenzia per la visione di un Dio vicino e personale. Ciò sottolinea che l'originalità cristiana del Dio uno e trino, intesa come comunione d'amore nel dono reciproco, può diventare spazio di dialogo nella prospettiva di una rinnovata intelligenza di ciò che nelle altre religioni è per sé già indirizzato a incontrarsi con la pienezza della rivelazione di Dio Trinità.

È ovvio che non si tratta semplicemente della sostituzione di un modello d'interpretazione con un altro, ma di "tutt'altro" come appunto scrive Cozzi riferendosi a R. Schaeffler[32]: «proprio perché nel dialogo tra religioni c'è in gioco il "fare esperienza" riuscita e autentica della realtà sacra e divina» (p. 501). Ritengo d'importanza capitale questo fatto: il punto di partenza del confronto ha da essere l'esperienza religiosa del vero Dio. Si tratta di una realtà legata all'invenzione del senso del tutto e all'impegno interiore a corrispondere all'appello che ne emerge: è questa, in fondo, la questione ontologica dell'unità/unicità dell'essere che dà senso e continuità al soggetto, alla sua vita e alla storia. Nonostante l'interpretazione multiforme dell'esperienza religiosa nelle diverse religioni, lo sguardo dell'uomo è infatti orientato verso l'unica sorgente da cui scaturisce l'unità di senso dell'esperienza della realtà. L'unità/unicità di Dio è dunque condizione e verifica di un'autentica esperienza religiosa del divino. Ora, il dialogo interreligioso si fonda precisamente su questa esperienza originaria a partire da come essa viene

* Laureata in Economia e Commercio (Mumbai, India)
Laureanda nella Specializzazione di Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
cherylanne.menezes@gmail.com

31) A. Cozzi, *Unità e Trinità nel Dialogo Interreligioso*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 499-519.

32) Cf. R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2004, pp. 33-162.

vissuta nel cristianesimo in quanto interprete delle possibilità esprimentisi nelle altre esperienze.

La teologia contemporanea si sta muovendo in questa direzione. L'Autore propone tre modelli di ripensamento dell'unità divina: la prima nel confronto con la cultura postmoderna e pluralista; la seconda in dialogo con le religioni orientali, principalmente l'induismo e il buddhismo; la terza in rapporto con le religioni di rivelazione.

1. *L'unità di Dio in una comprensione comunionale e pericoretica*. In questa prospettiva, la novità del Dio cristiano è compresa come invito all'unità nella comunione: un'unità, dunque, in cui le differenze interpersonali sono dono reciproco e gratuito nell'amore. L'accogliere l'altro nella sua diversità - è vero - comporta anche sofferenza e fatica: ecco la croce, che nel cristianesimo è contemplata e vissuta come il luogo della piena manifestazione della logica trinitaria dell'amore nel dono-abbandono reciproco tra il Figlio e il Padre nello Spirito. La Trinità è l'evento che tiene insieme pluralità e unità. Cozzi fa riferimento a G. Greshake, secondo il quale «dire che Dio è unitrino significa affermare che Dio è quella comunione nella quale le tre persone divine realizzano, in un gioco trialogico di amore, l'unica vita divina come mutua auto-comunicazione» (p. 504)[33]. Rimane però una domanda: come "recuperare" in questo "gioco" l'identità personale delle tre persone divine? si può pensare che i loro ruoli siano semplicemente interscambiabili nel contesto della storia della salvezza?

In questa stessa linea, e seguendo le suggestioni del teologo A. Ganoczy e del filosofo H. Rombach, l'unità di Dio può essere vista alla luce di una comprensione della "struttura" relazionale dell'agire di Dio nella creazione:

> «una struttura, infatti, è sempre una compagine di singoli momenti che possono essere efficaci solo insieme e come tutto (e quindi *inabitando* gli uni negli altri) [...]. Pensare al rapporto tra Dio creatore e la creazione come struttura significa pensare alla co-originaria inabitazione reciproca dei termini»,

che ha «la sua ultima condizione di possibilità nel mistero trinitario» (p. 505)[34]. La "pericoresi" diventa così la metafora fondamentale della teologia trinitaria estesa al mistero di Cristo, alla creazione, alla grazia, alla Chiesa. Ma come riguadagnare, con ciò, il senso dell'unità di Dio e del suo progetto di salvezza, una volta che essa non va più compresa a monte dell'agire di Dio?

2. *L'unità divina nella concezione mistica.* Un altro contesto di ripensamento dell'unità divina è quello dell'incontro del cristianesimo con le tradizioni religiose dell'Oriente. Nell'induismo e nel buddismo, in particolare, secondo R. Pannikar, l'unità divina, più che essere un dato razionale e prima di essere un'affermazione

33) G. Greshake, *Il Dio unitrino*, tr. it., Queriniana, Brescia 2000, pp. 198-199.
34) A. Ganoczy, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 173-174.

di fede, è oggetto di quell'*intuizione mistica* che costituisce il vertice del cammino spirituale. È il soggetto dell'esperienza religiosa, in questo caso, che viene in rilievo con le sue proprie dinamiche. La connotazione mistica, infatti, in queste tradizioni, indica l'esperienza ineffabile dell'Assoluto come esperienza della "fusione" in cui ogni separazione e distinzione appartiene alla realtà provvisoria, mentre l'unità di Dio è essenzialmente non-dualità. L'intuizione mistica dell'unità va dunque letta in chiave ascetico-spirituale anziché dottrinale e filosofica.

Il dialogo con queste tradizioni invita a pensare che cosa significa il nuovo accesso a Dio in Gesù inteso come spazio storico-salvifico ed esistenziale: non come simbolo religioso ma come avvento di Dio che comunica se stesso nella storia. Nell'induismo, l'intuizione dell'Assoluto, *Brahman*, al di là di ogni dualità, *advaita*, si esprime nella triade del *Saccidananda* (*esistenza-coscienza-felicità*). Il linguaggio è in questa tradizione simbolico-mitologico e il referente è l'esperienza cosmologica della realtà, mentre nella tradizione cristiana il referente è la vita di una persona storica, Gesù di Nazaret. In ogni caso, per poter aprire un dialogo fecondo tra le due tradizioni, quella cristiana e quella indù, il primo punto di contatto è l'esperienza spirituale – come confermano J. Monchanin, H. Le Saux, B. Griffiths.

In rapporto al buddhismo un tema cardine, in linea con l'esperienza dell'*advaita* dell'induismo, è quello del *nirvana*. Cozzi si rifà al contributo di D. W. Mitchell:

> «il linguaggio migliore per dire Dio nel suo mistero inaccessibile è il silenzio, quel silenzio radicale di chi vive aperto al mistero senza mai cercare di afferralo nelle sue povere evidenze terrene [...], è una scuola di libertà che purifica anche il discorso teologico [...] nella tensione al nulla, corrisponde l'inderterminato "per eccesso" che è l'Assoluto, l'al di là di ogni limite e determinazione» (p. 512)[35].

La via al *nirvana*, alla liberazione, all'incontro con l'Assoluto, si esprime nell'idea del "vuoto" e del "nulla".

Da qui emerge un secondo tema che può mettere in dialogo il buddhismo con il cristianesimo: la prossimità dell'idea di vuoto a quella della *kenosis* di Gesù. Così ancora Mitchell:

> «quest'attenzione alla via negativa, a cui corrisponde una precisa esperienza di libertà, richiama ai cristiani la lezione dello scandalo della croce [...] La spiritualità della croce offre un luogo di incontro con le esigenze centrali della sapienza buddhista [...] cioè il mistero della *kenosis*, dello "svuotamento" di Dio, che per compassione si fa povero per poter accogliere e salvare la sua creatura. [...] Dio dall'eternità è puro dono di sé all'altro [...], l'unità di Dio è comunione dinamica, inabitazione reciproca attraverso il dono totale»[36].

35) D.W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993.
36) *Ibid*. (come sopra, non vi è indicazione di p.).

Nel tentativo di ripensamento dell'unità divina da parte del Cristianesimo in relazione con le tradizioni religiose orientali la pista da seguire è quella del senso dell'esperienza religiosa pensata come ascesi, distacco, superamento delle determinazioni rappresentative e concettuali e infine raggiungimento dell'unità di Dio e degli uomini in Dio. Tale esperienza è senz'altro ineffabile, ma andrebbe sottolineata in proposito una caratteristica specifica della dimensione mistica nell'esperienza cristiana: la sua inseparabilità dagli aspetti concettuali e dogmatici della fede in Cristo. Si tratta di quei "riflessi inargentati" di cui parla ad esempio San Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale*, riferendosi appunto alle formule concettuali della fede che custodiscono l'"oro" della presenza di Dio. Il compimento (sempre provvisorio, nel tempo) della mediazione dogmatica della fede, per la tradizione cristiana non elimina l'intelligenza di fede nell'unità mistica: ma è piuttosto lo spazio in cui cogliere ulteriori doni dello Spirito gratuitamente elargiti dall'iniziativa di Dio, che illuminano e sono verificati esistenzialmente.

3. *L'unità come unicità nelle religioni monoteiste.* Un terzo contesto per il ripensamento dell'unità di Dio rinvia alle religioni monoteiste fondata su una rivelazione: giudaismo, cristianesimo e islam. In questo dialogo, la domanda, per la tradizione cristiana, è quella circa il significato concreto dell'affermazione dell'unico Dio.

Il monoteismo islamico è puramente confessante, essendo affermazione dell'unico Dio nella fede e totale abbandono a Lui. Si tratta della forma più radicale di monoteismo, dove Dio permane nella sua trascendenza assoluta e non si fa vicino all'uomo né tantomeno s'impegna in una storia con un popolo. Dio, così, risulta come l'unica vera realtà che si afferma in tutte le cose. Non si parla di comunione con Lui, né di chiamata alla partecipazione della conoscenza che Egli ha di sé. Il rapporto dell'uomo con Dio è puro e pacifico riconoscimento dell'unico Dio/*Allah*. Il Corano, dunque, non è segno dell'intenzione, da parte di Dio, di stabilire un dialogo con la creatura: ma piuttosto la proposizione della legge universale autoaffermata da Dio cui l'uomo deve obbedire.

Il monoteismo monogamico di Israele, invece, è segno di un'alleanza e perciò di relazione viva con l'unico Signore. Questo rapporto è vissuto nel farsi prossimo di Dio attraverso la storia della salvezza in cammino verso la convergenza piena e definitiva di tutta creazione sotto l'unica signoria di Dio. Per il monoteismo ebraico la confessione dell'unico Dio va dunque compresa nella luce della sua fedeltà che elegge e salva e l'elezione d'Israele è segno dell'amore di Dio che manifesta il suo desiderio di unirsi a ogni uomo.

È in questa luce che va compresa la confessione cristiana di "Dio che è amore" (cf. *1Gv* 4,8.16). La tradizione cristiana, infatti, riconosce che l'unica signoria di Dio nella storia della salvezza si è compiuta in Gesù ed è stata affermata nella sua glorificazione del Padre/*Abbà*. Il monoteismo cristiano va dunque contemplato e compreso in Gesù, nel suo rapporto con il Padre nello Spirito. Si tratta di un rapporto drammatico, segnato dal peccato come fallimento del rapporto originario tra Dio e l'uomo a causa dell'uomo. La salvezza si esprime perciò nel cristianesimo come esperienza della libertà umana salvata e compiuta nella sequela di Gesù (cf. p. 518). È nella luce di questa corrispondenza umana di Gesù al Padre, nella

libertà, che va compresa l'unità e la trinità di Dio. Una dimensione che non è sottolineata da Cozzi è, in questa luce, quella della reciprocità interpersonale in cui si gioca questa corrispondenza della libertà. Tale reciprocità, in verità, è richiesta come grazia, nella preghiera di Gesù al Padre: «come tu Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv* 17,21). È questo, per la fede cristiana, il luogo privilegiato dell'esperienza dell'unita e trinità di Dio.

Per concludere, l'Autore coglie con pertinenza nel contesto pluralista e multireligioso odierno l'esigenza di una rivisitazione del senso dell'unità di Dio in una visione comunionale e pericoretica segnata dalla libertà e dal dono reciproco, tenendo presente il primato dell'esperienza religiosa. L'esperienza dell'unità di Dio in Gesù significa infatti essere resi partecipi per grazia del mistero trinitario ed acquisire una visione trinitaria della realtà. Scrive l'Autore, riferendosi allo Spirito Santo artefice della comunione:

> «è proprio lui lo spazio dell'incontro tra religioni in un dialogo che non ha la forma dell'imposizione all'altro della propria verità come esigenza a cui adattarsi, quanto piuttosto della forma di condivisione con l'altro dell'esigenza di verità che reclama il cristiano nella sua esperienza di Dio in Cristo. Un'esigenza che rimanda all'unità di un Amore senza fondo che fonda il posto dell'altro nel dono di sé senza riserve» (p. 519).


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute