

**ANTROPOLOGIA TRINITARIA
NELLA *CARITAS IN VERITATE***

ENRIQUE CAMBÓN

Un uomo di cultura commentava che Benedetto XVI propone ai cristiani e al mondo una spiritualità che sia allo stesso tempo *agapica* e *aletheica*.

Quest'ultima (da *aletheia*, in greco: verità) vuole andare incontro a un mondo dove crollano certezze tradizionali e, per un numero sempre maggiore di persone, si smarriscono tanti riferimenti valoriali¹.

¹ Significative a questo riguardo certe descrizioni che fa la sociologia di ciò che avvertono tanti contemporanei. Ad esempio A. Touraine: «Abbiamo l'impressione che il vecchio mondo stia andando in frantumi e niente possa sostituirlo», per cui si sente la necessità di sottrarsi «alla sensazione angosciante della totale perdita di significato» (*Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris 2004; trad. it. *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 13-14). Un altro dei più conosciuti referenti della sociologia attuale, sintetizzando concetti che sviluppa nelle sue numerose opere, così si esprime: «Dalle caratteristiche tipiche della condizione postmoderna emerge una definizione che a me sembra particolarmente puntuale, quella di *modernità liquida*. Questa immagine ci suggerisce che, così come accade a tutti i liquidi, la nostra condizione esistenziale non mantiene la medesima forma per periodi prolungati [...]. Come tutto ciò che è trascinato dal flusso di questo mondo liquido, ogni tipo di conoscenza e di competenza non può che consumarsi, sempre più in fretta, invalidandosi di continuo. In questo senso, ci si rifiuta di accettare una forma di conoscenza prestabilita [...]. All'*Uomo senza qualità* di Robert Musil si è sostituito l'*Uomo senza legami*» (Z. Bauman, *La sociologia di fronte ad una nuova condizione umana*, intervista a cura di M. Magatti, in «Studi di sociologia» XL/4 [2002], pp. 348, 357, 364).

Insieme a ciò e inseparabilmente, una “spiritualità agapica”. Una frase per tutte della *Caritas in veritate* (CV) che sintetizza il nesso necessario tra le due dimensioni: «Il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore. [...] Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco d'intelligenza e l'intelligenza piena di amore*» (n. 30).

Il nucleo dell'enciclica si trova quindi in una tematica particolarmente cara a Benedetto XVI: l'articolazione tra *Logos* e *Agape*. Per il primo dei due aspetti, cioè il *Logos*, chi ha letto precedenti pubblicazioni e interventi del teologo Ratzinger sarà d'accordo nel riconoscere l'importanza che ad esso attribuisce nel suo pensiero e la profondità con cui l'affronta².

Riguardo alla dimensione *agapica*, appena si comincia a leggere il documento si rileva la continuità con la sua prima enciclica, *Deus caritas est*. Già dalle prime righe parla infatti di questo tipo di amore come «una forza straordinaria» per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità (n. 1).

«La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa», aggiunge conseguentemente al n. 2. Essa è fondamentale – afferma – non soltanto a livello “micro-sociale”, cioè nei rapporti tra le persone, in ogni famiglia, in ogni piccola comunità... ma anche a livello “macro-sociale”, per le grandi problematiche della vita dell'umanità.

L'enciclica, nell'unire carità e verità come riflette il titolo medesimo, ha l'intenzione di sottolineare non soltanto l'importanza antropologica del cristianesimo, ma la sua radice teologale come fondamento della sua rilevanza sociale e culturale. Con ciò vuole, tra l'altro, contribuire ad evitare di ridurre il cristianesimo ad un'agenzia di solidarietà, di “buon cuore”, di aiuto a coloro che soffrono: «Un Cristianesimo di carità senza verità può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali. In questo modo non ci sarebbe più un vero e proprio posto per Dio» (n. 4). Mentre l'amore «ha la sua origine in Dio», per cui nel tradurre questo amore anche nel

² Per constatarlo basterebbe leggere, ad esempio, i suoi dialoghi con J. Habermas (*Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005; *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2008²), e con P. Flores D'Arcais (*Dio esiste?*, supplemento a “MicroMega” 2 [2005]).

sociale, non si fa che aderire «al progetto che Dio ha» sul mondo (n. 1)³.

UN UMANESIMO DELL'AMORE

È quindi coerente che si presenti l'amore *agapico* come possibile e desiderabile "motore" della storia⁴. Prendiamo a riguardo – anche questo aspetto inclusivo risulta eloquente – una frase che apre l'enciclica e un'altra della conclusione:

– la carità nella verità può essere «forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (n. 1);

– «la consapevolezza dell'Amore indistruttibile di Dio ci sostiene nel faticoso ed esaltante impegno per la giustizia... Dio ci dà la forza di lottare e di soffrire per amore» (n. 78).

Accanto a tale genere di affermazioni, qualche altra espressione dell'enciclica può apparire eccessivamente pessimista nei riguardi del mondo segnato dalla secolarizzazione. Com'è stato segnalato da più parti, fanno difficoltà frasi del tipo: «La persona ha bisogno di Dio: senza di Lui lo sviluppo o viene negato o viene affidato unicamente alle mani dell'uomo, che cade nella presunzione dell'auto-salvezza e finisce per promuovere uno sviluppo disumanizzato» (n. 11). «Senza Dio l'uomo non sa

³ Perciò il cristianesimo non può esimersi dallo sviluppare la ricerca di una dottrina sociale, dal momento che la dimensione sociale ha attinenza con il centro stesso del messaggio evangelico: Cf. I. Giordani, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2001⁹; Id., *La società cristiana*, Città Nuova-Centro Igino Giordani, Roma 2010.

⁴ «Dinanzi alle sfide attuali che il mondo e l'Europa devono gestire, nella mia ultima Enciclica, *Caritas in veritate*, ho voluto attirare l'attenzione sulla Dottrina sociale della Chiesa e sul suo apporto positivo alla costruzione della persona umana e della società. La Chiesa, sull'esempio di Gesù, vede l'amore per Dio e per il prossimo come un motore potente capace di offrire un'autentica energia che potrà irrigare l'ambito sociale, giuridico, culturale, politico ed economico» (Benedetto XVI nel discorso alla 45ª riunione comune della Banca di Sviluppo del Consiglio d'Europa svoltasi a Roma, in «L'Osservatore Romano», 13 giugno 2010).

dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia» (n. 78).

In questo modo, credenti e non, potrebbero temere che l'enciclica pretenda di non riconoscere quante volte nella storia sono state persone e movimenti storici senza riferimenti religiosi a far andare avanti il progetto di Dio sull'umanità, mentre tanti cristiani, magari contrari in un primo momento, spesso arrivavano solo in seguito a cogliere la validità e l'importanza di tali posizioni.

Evidentemente una persona di altissima cultura come papa Ratzinger non potrebbe non conoscere questo genere di realtà che costellano la storia umana e delle religioni. Ciò che lo preoccupa e a cui reiteratamente va incontro con il suo insegnamento, è lo sradicamento di Dio dalla vita delle persone e delle società con le conseguenze deleterie e le tragedie che ciò può comportare. Perciò si avverte al centro del suo pontificato un obiettivo nettamente teologico: dire e dare Dio all'umanità⁵.

È innegabile che la concezione che si ha di Dio e la propria convinzione nei riguardi della sua esistenza o meno (anche la negazione dell'esistenza di Dio implica un'immagine di lui⁶) può avere un influsso determinante sulla nostra visione del mondo e quindi sulla gerarchia di valori e preferenze che orienta la vita personale e sociale⁷.

⁵ Un tale obiettivo è affermato espressamente dal papa stesso (i corsivi sono suoi): «Nel nostro tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio. [...] Condurre gli uomini verso Dio, verso il Dio che parla nella Bibbia: *questa è la priorità suprema* e fondamentale della Chiesa e del Successore di Pietro in questo tempo» (Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica, 10.03.2009).

⁶ *Atei: di quale Dio?*, è l'argomento della rivista «Concilium» 4 (2010).

⁷ Particolarmente lucide le precisazioni a riguardo di L. Gera, *Evangelización de la cultura*, in «Sedoi/Documentación» 40 (1979), analizzando le dichiarazioni della III Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano a Puebla. Le affermazioni dei vescovi latinoamericani in certo senso esplicitano e portano ancora più avanti le riflessioni sul rapporto tra religione e cultura del Concilio Vaticano II (cf. *Gaudium et spes* 53-62). Sul rapporto stretto e decisivo esistente tra la concezione di Dio e le culture dei popoli in senso sociologico ed etnologico, mi permetto di rimandare a due miei contributi: la voce "Cultura", in E. Ancilli (dir.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma 1995³, coll. 679-686; *Un'assenza che inquieta e provoca*, in G. Cicchese, P. Coda, L. Žak (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città

Da qui si capisce che il tema del relativismo culturale ed etico abbia occupato precedentemente in modo così consistente Benedetto XVI come teologo e continui ad avere un posto sostanzioso nel suo magistero. Leggiamo ad esempio: «In diverse occasioni ho evidenziato i rischi associati al relativismo nel campo dei valori, dei diritti e dei doveri. Se questi fossero privi di un fondamento razionale oggettivo, comune a tutti i popoli, e si basassero esclusivamente su culture, decisioni legislative o sentenze di tribunali particolari, come potrebbero offrire un terreno solido e duraturo per le istituzioni sopranazionali [...]? Come potrebbe esserci un dialogo fecondo tra le culture senza valori comuni, diritti e principi stabili, universali, intesi allo stesso modo da tutti [...]? Questi valori, diritti e doveri sono radicati nella dignità naturale di ogni persona, qualcosa che è accessibile alla ragione umana. La fede cristiana non ostacola, bensì favorisce questa ricerca, ed è un invito a cercare una base soprannaturale per questa dignità»⁸.

A questo riguardo appaiono stimolanti i concetti più volte reiterati da un noto politico e uomo di pensiero italiano che si dichiara “non credente”:

È o non è la religione uno straordinario moltiplicatore dell'etica, nel senso che concorre a rinsaldare i principi e a farli rispettare? Quando lo dico e aggiungo, per di più, che la sua capacità di far presa sulle masse è di gran lunga superiore

Nuova, Roma 2003, pp. 388-421. Vedi anche gli importanti spunti, per certi versi originali, offerti dal numero monografico di «Sophia» II (2010/1), che raccoglie gli Atti di un seminario svolto nell'Istituto Universitario Sophia su *L'innovazione culturale*.

⁸ Dal saluto rivolto al bureau dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa, 08.09.2010. È un tema che ha ripreso fortemente nel viaggio nel Regno Unito, ad esempio in quello che è stato considerato uno dei discorsi più importanti del suo pontificato: «Se i principi morali che sostengono il processo democratico non si fondano su nient'altro di più solido che sul consenso sociale, allora la fragilità del processo si mostra in tutta la sua evidenza» e «qui si trova la reale sfida per la democrazia» (nella Westminster Hall di Londra, davanti a esponenti della società civile, leader religiosi e rappresentanti del mondo accademico, culturale e imprenditoriale, 17.09.2010). Anche nella veglia di preghiera all'Hyde Park di Londra ha reiterato: «un relativismo intellettuale e morale minaccia di fiaccare i fondamenti stessi della nostra società», aggiungendo: «siamo stati creati per conoscere la verità, per trovare in essa la nostra definitiva libertà e l'adempimento delle più profonde aspirazioni umane» (18.09.2010).

a quella dell'etica laica, sollevo immancabilmente un vespaio di polemiche. Io sono da sempre un laico convinto, ma non ho dubbi sul fatto che la capacità diffusiva e conformativa dei comportamenti su larga scala di cui è capace l'etica fondata sulla religione sia molto più incisiva e forte di quella che può esprimere l'etica dei non credenti. Questo, naturalmente, non significa affatto stabilire una graduatoria tra morale laica e morale religiosa. Né tantomeno che una persona ispirata da un'etica non sorretta da principi religiosi non possa vivere una vita conforme alle regole morali più esigenti, né, inversamente, che la fede religiosa immunizzi di per sé chi la professa da comportamenti contrari all'etica⁹.

In un tale contesto, il dibattito che si svolge da anni sulle caratteristiche e sui fondamenti di un'etica laica e sulla possibilità di un'etica condivisa tra credenti e non è affascinante e di primaria importanza per il futuro umano. La bibliografia a riguardo diventa abbondante e particolarmente significativa¹⁰.

⁹ G. Amato (con L. Pozzi), *Un altro mondo è possibile? Parole per capire e per cambiare*, Mondadori, Milano 2006, p. 129; cf. nello stesso senso l'intervista rilasciata dall'autore ad A. Satta, in «Il Mondo» 35 (6 settembre 1997), pp. 42-45, e il suo dialogo con mons. Vincenzo Paglia, *Dialoghi post-secolari*, Marsilio, Venezia 2006, dove alle pp. 79-81 si legge: «Vincenzo Paglia: (...) L'amore è la via che anche il laico può, anzi deve percorrere. Giuliano Amato: Lungi da me negare che anche il laico sia capace di ciò. Ed è capace anche di sacrificare la vita in nome dei suoi principi. In questo senso sa essere martire. Ma resta il mio punto di partenza, e cioè il fatto che un'etica con una motivazione soltanto laica e non trascendente non ha la forza mobilitante e coinvolgente che, sui grandi numeri, ha un'etica religiosa».

¹⁰ Alcune indicazioni a titolo solo orientativo: 1) Sulla ricerca dei fondamenti di un'etica "laica": P. Flores D'Arcais, *Etica senza fede*, Einaudi, Torino 1992; H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993; A. Alberoni, *Valori*, Garzanti, Milano 1993; E. Scalfari, *Alla ricerca della morale perduta*, Rizzoli, Milano 1995; P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996; F. Pardi, *L'indifferenza dell'Etica. Studio di sociologia della Morale*, Franco Angeli, Milano 1996; Z. Bauman, *Quale moralità per un tempo d'incertezza?*, in C. Leccardi (a cura di), *Limiti della modernità*, Carocci, Roma 1999; F. Savater, *Etica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 2000; G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino 2000; S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 2005; U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2005⁴; G. Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano 2005; C. A. Viano,

QUESTIONE SOCIALE: QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Per entrare ormai in pieno nell'argomento centrale dell'articolo, vorrei accennare ad una percezione di fondo che ho avuto già dal mio approccio iniziale all'enciclica. Quando fu pubblicata ero in Argentina e lì ho fatto una prima lettura. Tornando in Europa l'ho letta ancora e mi ha suscitato delle risonanze diverse: nell'America Latina mi veniva nettamente in rilievo l'importanza

Laici in ginocchio, Laterza, Roma-Bari 2006; F. Crespi, *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma 2006; G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano 2007; G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto* (a cura di G. Preterossi), Laterza, Roma-Bari 2007; R. Rorty, *Un'etica per i laici*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; S. Rodotà, *Perché laico*, Laterza, Roma-Bari 2009; G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2009; D. Antiseri, *Laicità. Le sue radici, le sue ragioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; R. De Monticelli, *La questione morale*, Cortina, Milano 2010; L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2010; Z. Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 2010. 2) Sul dialogo alla ricerca di valori condivisi fra credenti e persone di convinzioni non religiose e proposte di un "etica mondiale": AA.VV., *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005; *Atti del corso di approfondimento per "amici del dialogo" tra persone di convinzioni diverse* (ad uso interno del Movimento dei fedeli), Roma 2006; H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Rizzoli, Milano 1991; H. Küng – K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Rizzoli, Milano 1995; P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1995; L. Boff, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Ed. Gruppo Abele, Torino 2000; AA.VV., *Alla ricerca di valori universali*, «Concilium» 4 (2001); AA.VV., *Il dibattito sulla dignità umana*, «Concilium» 2 (2003); J. Carrera i Carrera, *Mundo global, Etica global*, in «Cristianisme i Justícia» 118 (2003); P. Coda, *Universalismo etico versus particolarismo religioso?*, in «Annuario di Etica» (3/2006); F. Botturi - F. Totano (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 81-94; E. Bianchi, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009; J. Carrera i Carrera, *Una relación difícil. Cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética*, Cristianisme i Justicia, Barcelona 2010; G. Gebhardt, "Weltethos", in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, il Mulino, Bologna 2010. 3) Sulle caratteristiche positive e i limiti del "relativismo" etico e culturale esistono molteplici interventi; due esempi: D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; G. Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Bari 2005. Riguardo ancora all'attenzione che questo tema ha meritato da parte del teologo Ratzinger, si veda, uno per tutti ma significativo, il cap. *La dittatura del relativismo*, in *Elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009.

sociale dell'enciclica, mentre in Europa coglievo maggiormente i suoi risvolti culturali. È stata un'ennesima constatazione di quanto può cambiare la comprensione di un testo, secondo il contesto culturale e sociale nel quale lo si legge.

Tuttavia, nell'uno e nell'altro caso, una domanda di fondo mi ritornava: «Quanto sarà capito questo documento?». L'interrogativo riguardava quello che mi appariva un suo asse portante, la sua chiave ermeneutica fondamentale: il *peculiare* approccio antropologico che attraversa tutta l'enciclica.

Essa è stata ricevuta positivamente dai più svariati ambienti, spesso apprezzando o mettendo in rilievo l'uno o l'altro dei temi trattati secondo la competenza o il punto di vista di chi la recepiva. Ma c'è un aspetto sul quale concordano i commentatori (anche tra quelli che hanno formulato delle critiche): l'importanza dell'antropologia teologica che la sottende¹¹.

Infatti l'enciclica riconosce in modo inequivocabile che «oggi la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica» (n. 75). Perciò risulta decisivo capire a quale visione antropologica si fa riferimento nel trattare le molteplici tematiche che il documento affronta. «Nella concorrenza tra le varie visioni dell'uomo, che vengono proposte nella società di oggi [...], la visione cristiana ha la peculiarità di affermare e giustificare il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita. La vocazione cristiana allo sviluppo aiuta a perseguire la promozione di tutti gli uomini e di tutto l'uomo» (n. 18).

¹¹ Cf. J. Morán, *Riflessioni sulla Caritas in veritate. I fondamenti antropologici*, in «Nuova Umanità» XXXI (2009/6) 186, pp. 727-736; V. Araújo, *Caritas in veritate: lo sviluppo è radicalmente "questione antropologica"*, *ibid.*, pp. 715-726; FORUM: la Caritas in veritate di Benedetto XVI, in «Sophia» I (2009/2), pp. 194-245; P. Coda, *Nel solco fecondo della Populorum progressio*, in «Dialoghi» IX (2009/3), pp. 18-23; R. Gibellini, «Caritas in veritate». *L'Enciclica della fraternità universale*, in «L'Osservatore Romano», 1 novembre 2009, p. 1; AA.VV., *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Caritas in veritate*, Paoline, Milano 2009; G. Campanini (a cura di), *Linee guida per la lettura della Caritas in Veritate*, Dehoniane, Bologna 2009; M. Toso, *La speranza dei popoli. Lo sviluppo nella carità e nella verità. L'enciclica sociale di Benedetto XVI letta e commentata*, LAS, Roma 2009; A. M. Baggio, *La Caritas in veritate e l'interpretazione della complessità*, in «Nuova Umanità» XXXII (2010/4-5) 190-191, pp. 477-492.

UN'ANTROPOLOGIA... «TRINITARIA»

Tuttavia il documento non si ferma a quest'ordine di asserzioni sull'importanza e la centralità della persona umana, classiche d'altronde perché molto presenti e reiterate nella dottrina sociale cristiana. La vera originalità (che rasenta la novità, nei documenti del magistero cattolico e non solo) dell'enciclica, si trova nella sua prospettiva di fondo, cioè nel suo riferimento ad un'antropologia chiaramente "trinitaria".

Si tratta di un aspetto che, pur essendo centrale per cogliere la portata dell'enciclica, da quel che conosco non è stato sufficientemente rilevato nei commenti che essa ha suscitato.

L'enciclica fa delle affermazioni chiare a questo riguardo: «Il tema dello sviluppo coincide con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana [...]. Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità» (n. 54).

Perciò non esita ad indicare la Trinità come "modello" della vita sociale: «le relazioni tra gli uomini lungo la storia non hanno che da trarre vantaggio dal riferimento a questo divino Modello» (*ibid.*).

Ciò implica delle conseguenze determinanti per la storia umana, dato che «Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione: "perché siano come noi una cosa sola" (Gv 17, 22)» (*ibid.*).

Se questo può avere degli esiti ecclesilogici di fondo, dal momento che «di questa unità la Chiesa è segno e strumento (LG 1)» (*ibid.*), ha di certo ricadute che possono diventare capovolgenti, "sovversive"¹², a livello antropologico e sociale: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (n. 55). «Un simile pensiero obbliga

¹² Cf M. Toso, *A servizio di un umanesimo degno dell'amore: la rivoluzione della Trinità nella storia*, in: Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, LAS, Roma 2005, pp. 23-36. Il papa stesso, in un discorso dove ribadisce concetti fondamentali della CV, ha concluso: «È necessaria una vera "rivoluzione dell'amore"» (*Discorso ai partecipanti all'Assemblea generale del Pontificio Consiglio per i laici*, 21/05/2010).

ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. [...] La creatura umana [...] si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale» (n. 53).

Da questo genere di affermazioni si avverte che l'impostazione trinitaria è presente non soltanto nei passaggi dove la si nomina esplicitamente (ad esempio lì dove dice che la scaturigine della carità «è l'amore sorgivo del Padre per il Figlio, nello Spirito Santo», n. 5), ma si tratta piuttosto di una logica e di una dinamica che in qualche misura sottostanno a tutte le risposte che il documento cerca di offrire alle grandi sfide che affronta l'umanità.

COSA IMPLICA UNA RELAZIONALITÀ «UNITRINITARIA»?

Per cogliere questa chiave ermeneutica dell'enciclica, bisognerebbe descrivere il più ampiamente possibile che cosa significa *comunione trinitaria*, quali caratteristiche cioè fanno sì che una dinamica di rapporti possa dirsi «secondo il modello trinitario». Qui siamo costretti a farlo attraverso pochi cenni¹³, e tuttavia basilari per capire quanto sia determinante una tale prospettiva.

Il concetto cardine, la “parola magica” per nominare la dinamica che costituisce la vita endotrinitaria di Dio, è: *pericoresi*. Com'è noto, si tratta del termine greco che ha usato già nei primi secoli del cristianesimo s. Giovanni Damasceno, e significa che due o più realtà abitano, esistono, l'una nell'altra, «senza confusione e senza divisione», essendo cioè una sola realtà pur conservando – anzi suscitando e promovendo – le rispettive identità.

La vita divina, proprio perché “Dio è Amore” (1 Gv 4, 8.16), “si apre” in unitrinitarietà, deve cioè contenere in sé, nella più assoluta unicità e unità, contemporaneamente pluralità, relazioni reciproche, donazione totale, accoglienza nella piena “restituzione”,

¹³ Rimando ad altri testi dove ho avuto occasione di descrivere con maggiore ampiezza le caratteristiche tipiche di una dinamica interpersonale e sociale impostata secondo una comunione “trinitaria”; cf. soprattutto *Valore sociologico dei racconti di vita*, in «Nuova Umanità» XXVII (2005/5-6)162, specialmente pp. 877-880; *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 2009³, specialmente pp. 39-74.

la più effettiva uguaglianza nella più radicale diversità. Perciò il monoteismo cristiano afferma un Uno che può dire “siamo” (*Gv* 10, 30; 17, 21.23), nel quale cioè si trovano “tre Reali” (l’Amante, l’Amato e l’Amore) ognuno dei quali è pienamente e “totalmente” Dio...

Questo apparente paradosso, questa fede in un Dio allo stesso tempo Uno e Trino, costituisce «il mistero centrale della fede e della vita cristiana»¹⁴. Si trova qui il cuore della novità che Gesù ha portato¹⁵, quindi il nucleo dell’originalità e dello specifico cristiano. Soltanto cogliendo questa realtà, con tutto ciò che ne consegue teoreticamente e nella pratica, si riesce a presentare non solo un Dio “più divino”, ma anche maggiormente adeguato alle esigenze umane, razionali, civili, dell’umanità.

Di fronte a ciò, bisogna riconoscere due cose. La prima è che, contrariamente a quello che sovente si crede, conoscere un tale Dio non può essere qualcosa di complicatissimo, sviluppato attraverso acrobazie speculative adatte solo a intelligenze superiori, eccezionali; se Dio è per tutti, una tale comprensione ed esperienza dev’essere in qualche modo alla portata di tutti. Si comincia a trovare “il bandolo della matassa” nella comprensione dell’unitrità di Dio solo quando s’intuisce che questa dottrina è semplicemente il modo con cui formuliamo e sperimentiamo più esplicitamente l’Amore di Dio¹⁶. Nella misura in cui si penetra in questa realtà, dispiegando in modo esperienziale e intellettuale le sue conseguenze, il mistero diventa

¹⁴ *Catechismo della Chiesa cattolica*, 234, 261.

¹⁵ «...il Nome di Dio è detto al singolare, perché Dio è Uno, ma al tempo stesso... Egli dispiega distintamente il suo Essere che è Amore come Padre, Figlio e Spirito Santo. È questa la novità della rivelazione che si è compiuta in Gesù» (P. Coda, *Dio che dice Amore. Lezioni di teologia*, Città Nuova, Roma 2007², p. 96). «La rivelazione cristiana dischiude l’orizzonte dell’essere come *Agàpe*, e cioè come libero e gratuito dono di sé. È questo il *novum* della rivelazione ebraica, che giunge a inaspettato compimento in Cristo» (Id., voce “Trinità. C. Prospettive”, in J.-Y. Lacoste, *Dizionario critico di teologia* [ed. it. a cura di P. Coda], Borla-Città Nuova, Roma 2005, p. 1414); cf. Id., *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Paoline, Cinisello Balsamo 2009⁶; Id., *Della Trinità. L’avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

¹⁶ Cf E. Jünger, *Che cosa significa dire: Dio è amore?*, in «Protestantesimo» 56 (2001).

«non soltanto esperibile, ma anche interamente comprensibile senza tuttavia cessare di essere un mistero»¹⁷.

Un secondo aspetto da rilevare è che oggi sempre più correntemente, con accentuazioni diverse, si parla della Trinità come archetipo, prototipo, paradigma, metafora, “modello”, dei rapporti umani e della vita sociale in tutte le sue espressioni¹⁸. Si afferma con coeren-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹⁸ Alcuni passi sono già cominciati verso lo studio di questi concetti, mutuati dal campo scientifico, nell'ambito della teologia e delle scienze sociali. Cf. S. Morandini, *Scienza e teologia in dialogo: il concetto di modello*, in «Vivens homo» 2 (1991), pp. 69-95; C. Molari, *Paradigmi e modelli teologici*, nel suo *Per una spiritualità adulta*, Cittadella, Assisi 2008², pp. 35ss.; si veda anche G. Lorizio (a cura di), *Teologia fondamentale/1. Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, dove A. Sabetta ed L. Žak non solo descrivono diversi modelli di teologia elaborati attraverso la storia, ma risulta particolarmente utile l'analisi di L. Žak sui concetti di modello, paradigma, “tipi”, in teologia e non solo, nelle pp. 56-73 (con bibliografia); nello stesso senso si possono vedere delle opere “classiche” sempre valide, come R.E. Brown, *The Churches the Apostles left behind*, Paulist Press, Mahway (New Jersey), 1984, o quelle di A. Dulles, *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005, e *Modelli della rivelazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010; cf. sui diversi “modelli” ecclesiologici di unità su cui si gioca il futuro dell'ecumenismo, E. Cambón, “Modelli” di unità in campo ecumenico per la Chiesa del futuro. *Status quaestionis*, in «Nuova Umanità» XII (1990/6) 72, pp. 95-107; sui modelli di unità politica che guidano, in modo esplicito o implicito, gli sforzi per l'unità dell'Europa: T. Padoa Schioppa, *Europa una pazienza attiva. Malinconia e riscatto del Vecchio Continente*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 89-106; in una direzione analoga la descrizione del sociologo A. Giddens, *Il modello sociale*, primo capitolo della sua opera *L'Europa nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2007; su diversi modelli che orientano le politiche e il servizio sociale: L. Gui, *Le sfide teoriche del servizio sociale. I fondamenti scientifici di una disciplina*, Carocci, Roma 2004, specialmente il cap. 4 *Dalle teorie ai modelli teorico-operativi*; sul concetto scientifico di “paradigma”, vedi l'eccellente sintesi di S. Rondinara, *Novità scientifica e innovazione culturale*, in «Sophia» II (2010/1), pp. 41-53; sugli stimoli e sui chiarimenti che può offrire in tutto questo contesto il concetto di “metafora”, vedi le pagine sulla funzione della metafora nel linguaggio biblico e sulla “verità metaforica”, in P. Ricoeur - E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005⁴; P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2010⁵, specialmente il cap. *Modello e metafora*, pp. 315ss., oltre la relazione di P. Coda, *Sacra scriptura dum narrat textum, prodiit mysterium. Scrittura e teologia in Tommaso d'Aquino*, al XXI Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, 2009 (Atti in corso di pubblicazione).

L'analisi di questi termini risulta estremamente chiarificatrice e sicuramente darà luogo a ulteriori approfondimenti. Tuttavia quel che importa sottolineare,

za logica che la vita trinitaria è la realtà più gravida di conseguenze per l'esistenza umana; si riconosce che in essa si trovano risposte ad una serie di problematiche che altrimenti non avrebbero soluzione. Ma difficilmente si spiega cosa ciò significhi *concretamente*, quale sia la novità di una tale impostazione, quali possano essere le caratteristiche tipiche di un tale stile di vita. Una simile lacuna nella letteratura specializzata fa ancora più prezioso e apprezzabile il fatto che la CV scenda al concreto, nei più svariati aspetti sociali, cercando di muoversi in questa direzione.

POCHI CENNI PER "SPIEGARE" L'INEFFABILE

La dinamica che costituisce la vita di Dio la si può esprimere ovviamente in infiniti modi. Uno è quello usato da A. Manaranche:

visto che si tratta di un termine che come abbiamo visto utilizza la stessa enciclica CV, è che quando si parla di *modello*, per interpretarlo e viverlo correttamente è necessario evitare la "trappola" più o meno inavvertita di pensarlo come una realtà che è "al di fuori" e "al di sopra" di noi, a cui dobbiamo guardare per dedurre la nostra visione delle cose e i nostri comportamenti. Ciò, per quanto ben intenzionato, sarebbe insufficiente e insoddisfacente. Per dirla teologicamente con una frase pregnante ma molto ricca di significato e conseguenze, è fondamentale tener conto che «il rapporto tra la dinamica trinitaria della vita delle Persone divine e il rapporto, in Cristo, delle e tra le persone create non è più soltanto di analogia, ma di *mutua interiorità*» (P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia» I [2009/2], p. 155). Dunque, se da una parte riconosciamo ovviamente che nei rapporti fra gli esseri umani «non si tratta di una "pericorei" come quella che sussiste tra le divine Persone nel seno della Trinità, ma di una libera e gratuita estensione di essa alla creazione» (Id., *Trinità e Chiesa. Una prospettiva teologico-pastorale*, in «Nuova Umanità» XXI (1999/3-4) 123-124, pp. 405-427, qui 405 e 406), allo stesso tempo, per lo stesso motivo e con la stessa chiarezza, dobbiamo affermare che non si tratta di limitarci a "copiare", a imitare, a "riflettere" nella storia umana la vita della Trinità, ma siamo fatti per essere innestati nella vita divina, per partecipare della stessa qualità di relazioni che costituiscono la vita intima di Dio, per rivivere/attualizzare – per quanto possibile – in tutti gli ambiti dell'esistenza umana la stessa dinamica di vita dell'Amore divino Unitrinitario. Siamo quindi chiamati a prendere coscienza di ciò che siamo, per esplicitare, per "entrare" sempre di più – non solo con l'intelligenza ma con una vita evangelica, *agapica* – nella realtà nella quale «viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17, 28).

essa consiste nel «*dono di sé, quale unica modalità di Essere-sé*»¹⁹. Dio, nel suo eterno Amore fontale, si dona completamente (non esiste infatti amore senza donazione) e con ciò genera «all'interno» di se stesso, senza addizione né moltiplicazione (perciò non si parla di triade, ma di trinità, di triunità), «un Altro se stesso»; quella sorgente eterna dell'Amore è quello che da Gesù è stato vissuto e presentato come Abbà, Padre. A sua volta, colui che nella vita intima di Dio è generato ridonandosi pienamente nel più totale ritorno e reciprocità è la realtà che nella rivelazione cristiana è stato chiamato Figlio/Verbo. Il rapporto fra di essi come Amore straripante è la realtà che conosciamo come Spirito Santo. Ognuno dei tre non esiste senza gli altri due, ognuno dei tre è l'unico Dio secondo il suo modo proprio. Il monoteismo cristiano è unitrinitario: in questo fulcro è riconosciuta oggi la frontiera più arditata ma più feconda, non solo per la teologia, ma per la vitalità del cristianesimo e l'avvenire del mondo.

C'è quindi vita unitrinitaria quando ciascuno è se stesso facendo essere l'altro, quando ciascuno ama l'altro come sé nella reciprocità: «ciascuno è sé nell'altro *tanto in quanto l'altro ritorna a lui nell'amore*»²⁰.

Per dirla ancora con K. Hemmerle, «Dio è questo e null'altro: è Padre, Figlio e Spirito che si relazionano reciprocamente, si donano reciprocamente e giocano l'uno con l'altro. Ed essi *sono* la

¹⁹ *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, p. 210. Nello stesso senso si trova una miniera di formulazioni, suggerimenti, evocazioni, nella seconda edizione corretta e ampliata di K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996; prendiamo una sola espressione fra le tante possibili: proprio perché l'intenzione della Trinità nei riguardi della storia umana è quella del «dono della partecipazione e l'accoglienza in ciò che v'è di più intimo in Dio, allora l'analogia dell'essere diventa analogia della Trinità. Tutto si compie e realizza la sua essenza più propria, conquistando la propria relazionalità, il proprio trascendimento di sé, il proprio posseder-si nell'ambito del donarsi, la capacità di rivolgersi all'altro e di essere-per l'altro» (pp. 66-67).

²⁰ G.M. Zanghì, «*Vivere in Cristo la vita trinitaria per trasformare la storia*»: *Per un nuovo paradigma culturale* (NMI 29), in «Path» 1 (2005), p. 136; cf. dello stesso autore: *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004³; *Notte della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007³; *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008; *Occidente, la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, Città Nuova, Roma 2008.

realtà della reciprocità del darsi: nient'altro oltre, prima, al di fuori o dopo il loro reciproco darsi»²¹.

Si tratta di un rapportarsi e di un "darsi" in quell'amore *agapico* che non solo costituisce la vita di Dio, ma, come conseguenza, il cuore del Vangelo, con tutto il suo spessore teologico e antropologico. È questo tipo di "darsi" che permetteva a Chiara Lubich di ripetere instancabilmente ai giovani e a tutti: «solo ciò che si dona si ha, solo quando ci doniamo siamo», e di proporre, come programma spirituale e sociale: dobbiamo «realizzare l'unità a mo' della S.S. Trinità, ossia instaurare un rapporto tra le persone in cui la diversità è ricchezza, e l'individualità di ciascuno fiorisce nell'apertura e nel dono all'altro»²².

Questa comunione trinitaria, in cui è innestata la creazione, imprime quindi un suo stile tipico e inconfondibile a tutto ciò in cui si esprime. A questa dinamica, con delle qualità e particolarità precise ma di una ricchezza inesauribile, tutto l'universo e la storia umana sono chiamati a partecipare. È su questa convinzione che la CV può fare, come vedremo, delle affermazioni *pericoretiche* chiare e audaci riguardanti i più svariati ambiti sociali: dai rapporti intersoggettivi o fra le varie discipline scientifiche a quelli con la natura, dal rapporto fra popoli e culture a quelli economici e politici, e via dicendo.

Dobbiamo premettere brevemente un chiarimento per rispondere a una certa perplessità o incomprensione che può suscitare l'elenco che offriremo a continuazione. Scorrendo le varie affermazioni dell'enciclica che riporteremo, ci si potrebbe domandare: in che senso si tratta di espressioni di "unitrinitarietà"? L'interrogativo può essere provocato dal fatto che, come vedremo, in quei testi si parla semplicemente di carità, di fraternità, di relazione fra culture rispettando l'identità dei vari soggetti, di rapporti economici solidari che facciano diventare anche la parte più debole vera protagonista senza paternalismi, d'interdisciplinarietà tra le

²¹ *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, p. 142; cf. Id., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998.

²² *Una cultura nuova per una nuova società*, Città Nuova, Roma 2002, p. 92. Si tratta di un tema e una realtà fondamentali nella spiritualità di questa grande carismatica: vedi tra l'altro M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2010⁶.

varie scienze per affrontare in modo più adeguato e integrale le varie problematiche dello sviluppo, e così via.

Ebbene, una conquista che cresce nel cristianesimo e (pur con involuzioni, arresti, inconsapevolezza) anche in buona parte dell'umanità, è la riscoperta con nuova coscienza che, quando si parla di ognuna di queste tematiche, ci si riferisce a una relazione di fraternità, reciprocità, solidarietà, sussidiarietà, interdisciplinarietà, rapporto interculturale o commerciale o fra partiti politici... basata su *un amore che "si esplicita" in unitrinità*. Fondata cioè su quell'amore *agapico* che soltanto attualizza le sue potenzialità, arriva alla sua manifestazione più intelligente, creativa e risolutiva, quando si esprime in modo *pericoretico*.

TUTTO VA DECLINATO IN UNA TALE PROSPETTIVA

Ecco allora un elenco di tali affermazioni dell'enciclica, che solo lette da un'ottica, appunto, *pericoretica* è possibile comprendere in tutta la loro importanza e consequenzialità, sia interpersonale che sociale. Ovviamente si tratta di una direzione di tendenza, giacché nelle analisi puntuali e nelle mediazioni istituzionali e progettuali tutto può essere perfettibile.

Come mostrano i numeri corrispondenti abbiamo preso queste citazioni da tutto il testo, per rilevare che si tratta di un messaggio che lo percorre praticamente per intero (i corsivi sono della stessa enciclica):

– «La carità nella verità, [...] è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (n. 1).

– «Il rischio del nostro tempo è che all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, dalla quale possa emergere come risultato uno sviluppo veramente umano. [...] La condivisione dei beni e delle risorse, da cui proviene l'autentico sviluppo, non è assicurata dal solo progresso tecnico e da mere relazioni di convenienza, ma dal potenziale di amore che vince il male con il bene (cf. *Rm* 12, 21) e apre alla reciprocità delle coscienze e delle libertà» (n. 9).

– «L'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità» (n. 13).

– «La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli» (n. 19).

– «Oggi le possibilità di *interazione tra le culture* sono notevolmente aumentate dando spazio a nuove prospettive di dialogo interculturale, un dialogo che, per essere efficace, deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori» (n. 26).

– «Ci si impegni per *far interagire i diversi livelli del sapere umano* in vista della promozione di un vero sviluppo dei popoli. [...] Considerata la complessità dei problemi, è ovvio che le varie discipline debbano collaborare mediante una interdisciplinarietà ordinata. La carità non esclude il sapere, anzi lo richiede, lo promuove e lo anima dall'interno. Il sapere non è mai solo opera dell'intelligenza. Può certamente essere ridotto a calcolo e ad esperimento, ma se vuole essere sapienza capace di orientare l'uomo alla luce dei principi primi e dei suoi fini ultimi, deve essere "condito" con il "sale" della carità. Il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore. Infatti, "colui che è animato da una vera carità è ingegnoso nello scoprire le cause della miseria, nel trovare i mezzi per combatterla, nel vincerla risolutamente" (PP 75). [...] Ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore*. [...] La carità deve animarle in un tutto armonico interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione» (nn. 30-31).

– «La novità principale è stata *l'esplosione dell'interdipendenza planetaria*, ormai comunemente nota come globalizzazione. [...] Si tratta di *dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche*, animandole nella prospettiva di quella "civiltà dell'amore" il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura» (n. 33).

– «La *carità nella verità* pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. L'essere umano è fatto per il dono» (n. 34).

– «La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica» (n. 36).

– «Un'economia della gratuità e della fraternità [...]. Oggi possiamo dire che la vita economica deve essere compresa come una realtà a più dimensioni: in tutte, in diversa misura e con modalità specifiche, deve essere presente l'aspetto della reciprocità fraterna» (n. 38).

– «L'umanità che diviene sempre più interconnessa [...]. La verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall'unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria» (n. 42).

– «Vivere ed orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione» (n. 42).

– «Il potenziamento delle diverse tipologie di imprese e, in particolare, di quelle capaci di concepire il profitto come uno strumento per raggiungere finalità di umanizzazione del mercato e delle società, deve essere perseguito anche nei Paesi che soffrono di esclusione o di emarginazione dai circuiti dell'economia globale, dove è molto importante procedere con progetti di sussidiarietà opportunamente concepita e gestita che tendano a potenziare i diritti, prevedendo però sempre anche l'assunzione di corrispettive responsabilità. Negli *interventi per lo sviluppo* va fatto salvo il principio della *centralità della persona umana*, la quale è il soggetto che deve assumersi primariamente il dovere dello sviluppo. [...] I programmi di sviluppo, per poter essere adattati alle singole situazioni, devono avere caratteristiche di flessibilità; e le persone beneficiarie dovrebbero essere coinvolte direttamente nella loro progettazione e rese protagoniste della loro attuazione. [...] «Artefici del loro proprio sviluppo, i popoli ne sono i primi responsabili. Ma non potranno realizzarlo nell'isolamento» (PP 77). [...] Le soluzioni vanno calibrate sulla vita dei popoli e delle persone concrete, sulla base di una valutazione prudentiale di ogni

situazione. Accanto ai macroprogetti servono i microprogetti e, soprattutto, serve la mobilitazione fattiva di tutti i soggetti della società civile, tanto delle persone giuridiche quanto delle persone fisiche. La *cooperazione internazionale* ha bisogno di persone che condividano il processo di sviluppo economico e umano, mediante la solidarietà della presenza, dell'accompagnamento, della formazione e del rispetto» (n. 47).

– «*Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e viceversa. [...] Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali*» (n. 51).

– «Una delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine» (n. 53).

– «La ragione trova ispirazione e orientamento nella rivelazione cristiana, secondo la quale la comunità degli uomini non assorbe in sé la persona annientandone l'autonomia, [...] ma la valorizza ulteriormente perché il rapporto tra persona e comunità è di un tutto verso un altro tutto» (n. 53).

– «L'unità della famiglia umana non annulla in sé le persone, i popoli e le culture, ma li rende più trasparenti l'uno verso l'altro, maggiormente uniti nelle loro legittime diversità» (n. 53).

– «Riconoscendo nella reciprocità l'intima costituzione dell'essere umano, la sussidiarietà è l'antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista» (n. 57).

– «*La cooperazione allo sviluppo* non deve riguardare la sola dimensione economica; essa deve diventare una grande *occasione di incontro culturale e umano*» (n. 59).

– «Esiste non solo "interconnessione mondiale" (n. 66), ma "interdipendenza mondiale"» (n. 67).

– «Il tema dello sviluppo dei popoli è legato intimamente a quello dello sviluppo di ogni singolo uomo» (n. 68).

– «*Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa*» (n. 68).

– «Promuovere l'incontro tra i popoli e [...] favorire lo sviluppo partendo dall'amore e dalla comprensione reciproca» (n. 72).

– «I *media* possono costituire un valido aiuto per far crescere la comunione della famiglia umana» (n. 73).

ASERZIONI IDEALISTICHE?

Un tale tipo di affermazioni può apparire a qualcuno “spiritualistico”, pieno di buone intenzioni ma senza aggancio con la realtà e soprattutto senza quella efficacia necessaria per risolvere la vastità e la complessità dei problemi del mondo. Una tale obiezione è comprensibile. Solo la concreta esperienza a tutti i livelli, culturale, ambientale, tecnico, scientifico, politico, economico, può dimostrarne la pertinenza (o almeno la plausibilità) e l'immensa rilevanza.

È questo il motivo di fondo per cui il documento è stato considerato da diversi commentari all'enciclica non solo dono ma anche compito per la Chiesa. Perché da una parte la dottrina sociale cristiana può diventare sempre più ardita, sapiente e profetica nelle sue proposte, se è stimolata da un'esperienza che la precede e sostiene²³. Ma allo stesso tempo è nella pratica, a cominciare dalle stesse comunità cristiane, dove si vedrà la fattibilità e importanza di tali proposte per l'avvenire umano.

Perciò l'enciclica non poteva nascondersi che «l'amore nella verità – *caritas in veritate* – è una grande sfida per la Chiesa» (n. 9). Prima di tutto al suo interno, perché non potrebbe proporre all'umanità ciò che non cercasse di vivere in se stessa.

IN CONTINUITÀ CON INTUZIONI PRECEDENTI

Si conoscono i nomi dei principali collaboratori nell'estensione dell'enciclica²⁴. Eppure non si tratta di una semplice “assunzione”

²³ Cf. P. Foresi, *Colloqui. Domande e risposte sulla spiritualità dell'unità*, Città Nuova, Roma 2009, p. 116.

²⁴ Cf. l'elenco riportato nella nota 1 all'Editoriale di «Il Regno - Attualità», LIV/14 (2009), p. 434.

da parte di Benedetto XVI, ma di una notevole continuità nel suo pensiero.

Basterebbe rileggere le pagine dedicate dal teologo Ratzinger alla fede trinitaria nella sua *Introduzione al cristianesimo*²⁵, dove oltre ad affermare che la relazionalità trinitaria contiene una «rivoluzione dell'immagine cristiana del mondo e di Dio»²⁶, così conclude il capitolo dedicato alla *Fede nel Dio Uno e Trino*: «La dottrina sulla Trinità non arriva a capire il mistero, possiamo però constatare come, grazie a essa, affiori una nuova comprensione della realtà, un nuovo modo di comprendere chi sia l'uomo e chi sia Dio. Proprio quando sembra si navighi nel campo della più estrema teoria, affiora invece ciò che è più concreto; parlando di Dio si intravede chi sia l'uomo; ciò che è più paradossale è al contempo ciò che è più chiaro e più di aiuto»²⁷.

Tale visione è stata reiteratamente confermata nel suo pontificato. È rimasto storico il suo “grido” nella Giornata mondiale della gioventù in Germania: «Solo da Dio viene la vera rivoluzione, il cambiamento decisivo del mondo»²⁸. Ma proprio perché si tratta di un Dio che è Amore, più volte il papa ritorna, concretamente, non solo sulle conseguenze ecclesiali²⁹, ma anche sociali del volto unitrinitario di Dio: «Come cambierebbe il mondo se [...] i rapporti fossero vissuti seguendo sempre l'esempio delle tre Persone divine, in cui ognuna vive non solo con l'altra, ma per l'altra e nell'altra!»³⁰.

Tutta l'enciclica può essere letta come un'estensione, un'applicazione di questa convinzione, alla ricerca di risposte sempre

²⁵ Da alcuni considerato il suo capolavoro, l'originale tedesco è del 1969, tradotto in 17 lingue, arrivato in italiano ormai alla 16 edizione: Queriniana, Brescia 2008.

²⁶ *Ibid.*, p. 296

²⁷ *Ibid.*, pp. 152ss. (per il nostro tema, particolarmente indicativa l'analisi del pensiero giovanneo, pp. 174ss., dove si mostra quanto «la dottrina sulla Trinità si tramuti in affermazione sull'esistenza»).

²⁸ Benedetto XVI, *La rivoluzione di Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano-San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, p. 65.

²⁹ Cf. p. e. la magnifica catechesi di mercoledì 29 marzo 2006, sulla Chiesa «come mistero di comunione, nel quale si rispecchia in qualche misura la stessa comunione trinitaria».

³⁰ Sulla Trinità come modello dei rapporti umani, nella catechesi di mercoledì 25 novembre 2009.

più adeguate sia ai drammi che alle più profonde e legittime esigenze della nostra e di ogni epoca.

SUMMARY

In a Trinitarian anthropology, the article identifies the fundamental axis which constitutes the essential interpretation of Caritas in veritate. It's a relational anthropology whose qualities reflect and are modelled on the uni-Trinitarian characteristics of God's Love; these qualities permit us to say that the relationship between the Trinitarian dimension of the life of the divine Persons and the relationship in Christ, of and among the created persons, is no longer an analogy, but mutual inner life. The Author finds this dynamic present in different ways throughout the document; it permits one to perceive the importance of the social proposals, in certain ways innovative, with which the encyclical tries to respond to some of the greatest challenges of today's humanity.