

Giornata di studio

“TRADURRE IL CONCILIO IN ITALIANO”.
LA RECEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II NELLA TEOLOGIA ITALIANA

Assisi, Sala Romanica del Sacro Convento, 6 marzo 2015

3.

**Dal 2003 al 2011: l’ATI a servizio... “ante litteram”
di una “nuova tappa dell’evangelizzazione” (EG 1)**

(PIERO CODA)

1. Offro qualche riflessione sul tema che qui ci occupa, e che è indagato con competenza puntuale e documentata e con intelligente lucidità ermeneutica da Simona Segoloni¹, focalizzando, in particolare, quel segmento della storia dell’ATI in cui ho svolto il servizio della presidenza²: dal Congresso nazionale di Anagni del 2003: «*Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*» a quello di Alpignano del 2011: «*Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la Chiesa*». Lo faccio assumendo come filo conduttore i temi e i risultati principali dei congressi nazionali celebrati in questo periodo.

Pur essendo breve la distanza, è utile e interessante rileggere questa vicenda oggi: poiché, in certo modo, la Chiesa cattolica, grazie al ministero di Papa Francesco, sta ravvivando e intenzionando con determinazione la sua coscienza su quella “tappa nuova dell’evangelizzazione” (cfr. Eg 1 e 26, in riferimento a ES 10) che è stata propiziata dal Vaticano II, il cui significato e impatto – pur con alterne vicende – si sono fatti via via più lucidi e convinti nel conseguente processo di recezione e che oggi sembrano appellare a un deciso scatto di reni.

Al rileggere quanto accaduto nel lavoro dell’ATI grosso modo nel primo decennio del nuovo secolo – avendo presenti, come *terminus a quo*, il Concilio e come ideale (benché impreveduto) *terminus ad quem*, la stagione ecclesiale che oggi viviamo – risulta appropriata un’affermazione che Simona Segoloni registra nelle conclusioni della ricerca: «L’ATI ha

¹ S. Segoloni Ruta, *Tradurre il Concilio in italiano. L’Associazione Teologica Italiana soggetto di recezione del Vaticano II*, (Forum ATI, 12) Glossa, Milano 2013.

² Una nota biografica: appena acquisito il dottorato in teologia alla Lateranense di Roma (dopo quello in filosofia alla Statale di Torino), già impegnato nell’insegnamento, fu per me evidente iscrivermi all’ATI (era il 1986) per collocare il servizio teologico che iniziavo nel solco del Concilio. Fu Dianich, nel ’95, a propormi poi come membro del Consiglio di Presidenza, in cui collaborai per 8 anni con Canobbio sino ad assumere la presidenza nel 2003.

dimostrato di aver recepito (e, aggiungerei: con perseveranza trafficato) la questione centrale posta dal Concilio: l'annuncio del Vangelo nel mondo contemporaneo e la missione della Chiesa in rapporto ad esso» (p. 436).

I cinque Congressi nazionali di questo periodo, in ideale continuità coi precedenti, infatti, mi pare documentino questa valutazione attraverso un percorso facilmente individuabile, che – come nota Simona Segoloni – si articola in tre momenti:

- nel primo, che comprende i Congressi di Anagni: *Annuncio del Vangelo. Forma Ecclesiae* del 2003³ e quello di Camposampiero (Padova): *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi* del 2005⁴, il focus è quello dell'annuncio e della missione cui è intrinsecamente connessa la questione della "forma" a tal fine appropriata della Chiesa;

- nel secondo momento, che si esprime nel Congresso di Oristano: *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano* del 2007⁵, c'è un primo tentativo – come dirò appena abbozzato e per tanti versi acerbo – di proiezione della comunicazione del Vangelo nella direzione di una risignificazione dialogica della grammatica dell'umano nel contesto contemporaneo;

- per ripiegare infine – non pavidamente, ma per necessità intrinseca di approfondimento – nel terzo momento, rappresentato dai Congressi di Castel del Monte: *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni* del 2009⁶ e di Alpignano: *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la Teologia e la Chiesa* del 2011⁷, sui "fondamentali" del metodo teologico necessari a incarnare con pertinenza e incisività il servizio della teologia all'evangelizzazione nel *kairós* contemporaneo interpretato con apertura e discernimento evangelico.

2. Una parola, un po' più ampia, sul primo momento.

³ ATI, *Annuncio del Vangelo, "forma Ecclesiae"*, Atti del XVIII Congresso Nazionale (Anagni, 8-12 settembre 2003), a cura di D. Vitali, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

⁴ ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Atti del XIX Congresso Nazionale (Camposampiero, 5-9 settembre 2005), a cura di R. Battocchio e S. Noceti, (Forum ATI, 3) Glossa, Milano 2007.

⁵ ATI, *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*. Atti del XX Congresso Nazionale (Oristano 10-14 settembre 2007), a cura di L. Casula e G. Ancona (Forum ATI, 5) Glossa, Milano 2008.

⁶ ATI, *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*. Atti del XXI Congresso Nazionale (Castel del Monte, 7-11 settembre 2009), a cura di V. Di Pilato – M. Vergottini, (Forum ATI, 9) Glossa, Milano 2011

⁷ ATI, *Eucaristia e logos. Un legame propizio per la teologia e la Chiesa*, XXII Congresso Nazionale (Alpignano, 29 agosto - 2 settembre 2011), a cura R. Repole e F. Scanziani, (Forum ATI, 13) Glossa, Milano 2013.

Simona Segoloni, sinteticamente, lo incastona nel percorso dell'ATI con questa puntualizzazione: «La riflessione ecclesiologica sviluppata dall'ATI risulta maggiormente indirizzata al rapporto della Chiesa con il contesto culturale e storico che all'ecclesiologia *ad intra*» (p. 436). In ciò – nota la Segoloni – è risultato decisivo il tema della «coscienza della Chiesa circa la propria missione in cui la Chiesa è definita dal proprio rivolgersi verso l'altro» (p. 436), coscienza che, a partire dal Congresso a tema ecclesiologico del 1977, ha segnato «una vera e propria acquisizione teologica comunitaria, condividendo la proposta di Dianich circa il fatto che il dinamismo fondamentale della Chiesa è costituita dalla comunicazione del Vangelo» (p. 436).

Il Congresso di Anagni – a partire da una formulazione quasi provocatoria: per cui è l'annuncio del Vangelo a determinare la forma della Chiesa, e non viceversa – intendeva tematizzare questo snodo fondamentale della coscienza ecclesiale nell'oggi, al fine di propiziare la presa in conto della “conversione” anche pastorale che tale acquisizione implica. Nel linguaggio di Papa Francesco – in via di rapida acquisizione nel lessico ecclesiale – ciò significa due cose in uno: da un lato, che «*l'azione missionaria è il paradigma di ogni opera della Chiesa*» (Eg 15); dall'altro e insieme, che ciò implica una priorità: «*la riforma della Chiesa in uscita missionaria*» (Eg 17). Papa Francesco si richiama, in proposito, alla *Lumen gentium* e alla *Ecclesiam suam* di Paolo VI.

Il tema del Congresso di Anagni era molto vicino a questa ispirazione ecclesiologica: la Chiesa è fatta dal Vangelo nell'atto stesso in cui lo Spirito di Cristo la fa capace d'annunciare il Vangelo. Non si dà dunque metodo (pastorale) che sia autonomo e separato dalla forma del soggetto (ecclesiale) che lo esercita.

Così facendo, non solo si prende sul serio l'appello alla continua riforma che in ogni momento della storia è rivolto alla Chiesa, ma si riprende lo specifico slancio di rinnovamento incarnato dal Vaticano II. L'impressione, una decina d'anni fa, era che si fosse esaurita una prima fase della recezione del Concilio, che aveva visto consistenti riforme a vari livelli, senza dubbio, ma che ancora non aveva inciso fino in fondo e in concreto nella declinazione della forma della Chiesa. E ciò nel momento in cui l'annuncio del Vangelo, da parte della Chiesa, sembrava aver perso nel contesto della contemporaneità la sua nativa e provocante *forza d'attrito*.

«*Si richiede che l'aggiornamento conciliare* – scriveva Congar nella prefazione del '67 a “Vera e falsa riforma nella Chiesa”, con un'affermazione ripresa ad Anagni – *non s'arresti all'adattamento delle forme di vita ecclesiale ma si spinga fino a un totale radicalismo evangelico e all'invenzione, ad opera della Chiesa, d'un modo*

d'essere, di parlare e d'impegnarsi, che risponde alle esigenze d'un totale servizio evangelico del mondo. L'aggiornamento pastorale deve andare fino là»⁸.

Ciò che è dunque in questione – lo si è verificato senza enfasi retorica ma con pacata determinazione ad Anagni – è un *cambio epocale* di figura ecclesiale. Così che la trasformazione del paradigma teologico di cui è stato testimone il '900 e che è stata sanzionata, nella Chiesa cattolica, dal Vaticano II, urge a una conseguente trasformazione ecclesiale. Non a caso, ad Anagni, Giuseppe Ruggieri illustrava un caso serio e un problema decisivo di recezione ecclesiale nella messa tra parentesi a livello ufficiale e, di converso, nella ripresa spontanea, a partire dall'esperienza ecclesiale in America Latina, del tema giovanneo e conciliare della Chiesa “povera e dei poveri” (cfr. LG 8, 3): un tema oggi rimesso con forza al centro da Papa Francesco.

In definitiva, il Congresso di Anagni richiamava l'attenzione sull'ineludibile nesso tra Chiesa e avvento del Regno (cfr. LG 5). È qui che si gioca non tanto il futuro della Chiesa, quanto l'incondizionato e creativo “sì!” all'avvento del Regno di Dio nell'essere posta la Chiesa a suo esclusivo servizio. È significativo che Papa Francesco, rivolgendosi ai Vescovi italiani, abbia detto lo scorso anno:

«[La Chiesa] è continuamente convertita dal Regno che annuncia e di cui è anticipo e promessa: Regno che è e che viene, senza che alcuno possa presumere di definirlo in modo esauriente; Regno che rimane oltre, più grande dei nostri schemi e ragionamenti, o che – forse più semplicemente – è tanto piccolo, umile e nascosto nella pasta dell'umanità, perché dispiega la sua forza secondo i criteri di Dio, rivelati nella croce del Figlio»⁹.

Veniamo, assai più brevemente, al Congresso di Camposampiero di 10 anni fa. L'ipotesi da verificare – nota Simona Segoloni – era se e come la *forma Ecclesiae* propiziata da e adeguata all'annuncio del Vangelo sia quella sinodale. E la sinodalità il Congresso ha sondato – con pluralità di approcci disciplinari ed ecumenici – quale dinamica specifica del cammino della Chiesa nella storia in quanto espressione di quel soggetto comunitario escatologicamente istituito, in Cristo Gesù, come popolo di Dio votato alla testimonianza dell'avvento del Regno. Attenzione alla figura e alla dinamica della sinodalità, dunque, non soltanto per rinnovare l'attenzione a una forma canonicamente specificata di governo della Chiesa – anche questo, lo si è ribadito –, ma insieme come appello originario a uno spirito, a

⁸ Y. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Eglise*, Les Editions du Cerf, Paris 1968; tr. it., Jaca Book, Milano 1972, 12.

⁹ Papa Francesco, *Discorso alla 66a Assemblea generale della CEI*, Aula del Sinodo, 19 maggio 2014.

uno stile, a un metodo di vita e di testimonianza del Vangelo informato dal “camminare insieme”.

Il sottotitolo del Congresso enunciava tre diversi e convergenti profili esprimenti il qualificarsi e il prodursi della sinodalità quale esperienza e prassi del soggetto ecclesiale: *coscienza, forme, processi*. “Coscienza” intendeva richiamare il riferimento della sinodalità all’autocoscienza stessa dell’essere della Chiesa e alla struttura per sé “ec-centrica” e “con-centrica” della coscienza credente¹⁰; “forme”, la pluralità delle declinazioni storiche di tale coscienza; “processi”, le realistiche e opportune dinamiche pratiche del prodursi concreto della sinodalità.

La pertinenza del tema affrontato dall’ATI a Camposampiero e, direi anche, la pertinenza dell’approccio ivi istruito, hanno trovato conferma nel fatto che la questione della sinodalità è stata rimessa al centro dell’attenzione ecclesiale, e del processo in atto di riforma, da parte di Papa Francesco; mentre, nell’agenda del dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse, il rapporto tra “primato e sinodalità” – a tutti i livelli della vita della Chiesa: dal locale all’universale – costituisce al momento, a partire dal documento di Ravenna (2007) il tema (arduo) allo studio della Commissione Teologica Mista. Senza dire che la sinodalità è stata scelta dalla Commissione Teologica Internazionale come uno (il primo) dei temi oggetto di studio nel quinquennio appena iniziato (2014-2019).

Significativo a questo proposito, un episodio che mi pare dica qualcosa sulla recezione creativa del Vaticano II da parte della teologia in Italia, che le ha permesso d’essere presente con una propria voce, senz’altro incipiente ma degna comunque d’essere ascoltata, nel concerto più ampio della teologia in Europa. In occasione dei 50 anni del Concilio, la rivista teologica di Tübingen, *Theologische Quartalschrift*, ha dedicato un fascicolo alla sinodalità (2012/2). Peter Hünnerman, avendo probabilmente tra le mani gli *Atti* di Camposampiero, mi ha chiesto di svilupparvi sistematicamente la prospettiva ecclesiologica della sinodalità prendendo le mosse dal tema così come dissodato dall’ATI e dalle prospettive emerse dal nostro Congresso. Cosa che ho fatto con piacere¹¹.

3. Una parola soltanto sul Congresso di Oristano: *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano* del 2007.

¹⁰ Cfr. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, tr. it., EDB, Bologna 1971, 450; e, più in generale, la nozione della coscienza cristiana come coscienza per sé “comunionale”, propria della tradizione spirituale e teologica dell’Ortodossia russa a partire dalla seconda metà del XIX sec.

¹¹ Cfr. P. Coda, *Erneuerung des synodalen Bewusstseins im Volk Gottes*, in “Theologische Quartalschrift”, 192 (2012/2), pp. 103-120.

Il passaggio dal focus ecclesiologicalo a quello antropologico in questo caso non disloca, in verità, un cambio di prospettiva, ma tende ad articolare l'altro polo della questione dell'evangelizzazione: dalla Chiesa che annuncia all'uomo che è soggetto attivo e responsabile della trasformazione che tale annuncio propizia. L'impresa era generosa e financo necessaria, ma ha fatto toccare con mano i limiti della nostra teologia: l'acerbità della fenomenologia dei vissuti (il *Lebenswelt*) di cui essa al momento è timidamente capace, e l'incertezza di un discernimento che sappia cogliere le istanze emergenti dai "segni dei tempi" e individuare, dialogicamente, i percorsi adeguati da esplorare.

L'acquisizione di partenza resta tuttavia, a mio avviso, pertinente e urgente: la vera domanda dell'oggi è quella che verte intorno *all'identità dell'umano*. Il "*chi io sono?*" risulta seriamente intrecciato con il "*che cos'è l'umano?*". Spazzate via le ideologie moderne della storia e del soggetto, l'identità – che ormai si dispiega nella sua fragilità ferita nell'orizzonte invitante ma insidioso della globalizzazione – sembra addirittura tentata di sciogliersi nelle opposte direzioni della natura e della tecnica: come ritorno, la prima, a ciò che ancora non sarebbe "inficiato" dall'umano; come esito, la seconda, in ciò che non sarebbe più "impedito" dalla cura esclusiva di esso.

L'esperienza cristiana è senz'altro coinvolta, anzi radicalmente interpellata da tale processo, ancora imprevedibile al momento della celebrazione del Vaticano II (basti leggere, con quest'occhio, la *Gaudium et spes*), ma al contempo esibisce per sé una provocazione che chiama l'umano a misurare la verità della sua identità nel rapporto con l'A/altro. Lo fa, da sempre, istituendo quei luoghi in cui la pratica dell'umano si esercita e si costruisce, appunto, come coincidenza donata e accolta di relazione con sé e relazione con l'A/altro in Cristo: (1) *l'interiorità*, in cui si procede alla scoperta di sé nel dialogo con la "presenza" che l'abita; (2) la *reciprocità asimmetrica* del maschile e del femminile, che iscrive la relazione all'altro nel cuore stesso dell'identità; (3) il riconoscimento dell'essere tutti e ciascuno *figli*, nella chiamata alla cura della prossimità e alla fraternità; (4) il *fare* come custodia e amministrazione responsabile e solidale della casa comune; (5) *l'agire rituale* in cui l'intero dell'umano – persona e storia – si apre nel rendimento di grazie e al compimento da e in Dio.

Nel Congresso di Oristano, si trattava, da un lato, di tracciare le coordinate metodologiche entro cui ha da iscriversi una fenomenologia dell'identità dell'umano nella mediazione pratica di tali luoghi; e, dall'altro, di rivisitarli, tali luoghi, mostrando come in ciascuno d'essi l'esperienza cristiana propizi realisticamente il farsi dell'umano: nel mentre l'inedita novità dell'oggi invoca il riplasmarsi della coscienza che vi s'esercita e del linguaggio che li rende apprezzabili.

Il risultato – alla fine modesto – ha dichiarato l’imprescindibilità e l’arduità della domanda che re-interpella, a cinquant’anni dal Concilio, la teologia: come va con proprietà intesa e con pertinenza articolata l’intelligenza della Parola di Dio in relazione al tempo in cui essa ha da risuonare e incarnarsi? La visita ai “luoghi” del farsi dell’umano, cui si è atteso nel Congresso di Oristano, alla fine, ha rinviato alla sorgente e alla verità dell’atto e dell’esercizio teologico.

4. Veniamo così all’ultimo punto: il ritorno al “metodo” della teologia nei Congressi di Castel del Monte: *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni* del 2009, e di Alpignano: *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la Teologia e la Chiesa* del 2011. «È interessante che in questo processo di recezione del Concilio – nota Simona Segoloni –, dopo più di quarant’anni sia di nuovo il metodo teologico al centro della riflessione» (pp. 438-439).

«Credo – continua – che la riflessione torni inevitabilmente sul metodo perché tutti i teologi percepiscono la difficoltà di produrre una teologia scientifica e rilevante nel contesto culturale odierno, a causa non tanto del mutamento di tale contesto, ma della frammentazione e della specializzazione che le scienze teologiche hanno subito come tutti gli ambiti del sapere. (...) Il ritorno ai riferimenti fondamentali della vita ecclesiale, Scrittura ed eucaristia, dicono l’intenzione di fondare la speculazione teologica sull’evento rivelato e sulla concreta esperienza cristiana. Non è pensabile, d’altro canto, condurre un’opera teologica significativa in solitudine, non solo per la mole del lavoro oramai inadeguata a singoli ricercatori, ma per la rinnovata consapevolezza che il teologare sia un atto squisitamente ecclesiale» (pp. 439-440).

“Ritorno al metodo”, dunque. Ma nel senso originario del greco *méthodos*, descritto da W. Kasper:

«Già Aristotele sapeva che il metodo è qualcosa di più di una tecnica scientifica e di un modo di procedere ordinato e pianificato, per pervenire a cognizioni fondate e coerenti circa un determinato settore della realtà. La via alla verità (méth-odos) può infatti essere solo la stessa verità. (...) Il metodo è perciò il ricordo e la riflessione sulla via che la verità stessa percorre con noi, e la esplorazione anticipata resa così possibile, l’esperimento della via su cui essa ci fa procedere»¹².

¹² W. Kasper, *La prassi scientifica della teologia*, in *CDTF*, 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Seckler (a cura), tr. it., Queriniana, Brescia 1990, pp. 280-324 (qui pp. 291-292).

A partire di qui metterei in evidenza – per concludere – alcune istanze che interpellano il “linguaggio teologico” nel suo responsabile entrare oggi in conversazione con gli altri linguaggi, in cui s’esprime il discorso frammentato e plurale dell’umano¹³.

- L’istanza, in primo luogo, di una qualità *incarnata*: si tratta di riafferrare e far maturare il legame che stringe indissolubilmente il *logos* teologico alla “carne” di Cristo e in lui di ogni uomo e di tutto l’uomo: nel senso integrale e disambiguato che la sensibilità culturale odierna (pur tra mille derive) c’invita a riscoprire. Quello, per intenderci, che invita Edith Stein a rinvenire nella carne del Cristo il *medium* del reciproco empatizzare di Dio con l’uomo e dell’uomo con Dio e dell’uomo con l’uomo in Dio.

- L’istanza, in secondo luogo, di una qualità *relazionale*: si tratta di restituire al *logos* teologico la sua qualifica relazionale e pro-esistente al di là dell’intellettualismo di marca greca e del riduzionismo razionalistico della soggettività moderna: il *logos* teologico, dunque, come corrispondente alla Parola *da qualcuno* pronunciata (l’*Abbà*), esigendo così l’ascolto, e *a qualcuno* rivolta (il fratello), esigendo così il dialogo.

- L’istanza, infine, di una qualità *pneumatica*: si tratta di assecondare la radicale propensione del *logos* teologico a farsi abitare e attraversare dal soffio dello Spirito che il *L/logos* incarnato, crocifisso e risorto, è destinato a sprigionare da sé (cfr. Gv 19,30): così da generare, in reciprocità aperta e in libertà agapica, quei *logoi pneumatikoi*, quelle parole profetiche perché grondanti Spirito nella sua *dynamis* comunicativa, che l’apostolo Paolo attesta essere partecipati dal Cristo alla sua Chiesa (cfr. 1Cor 2,13).

Il *logos* teologico va concepito ed espresso, in definitiva, per comunicare la vita e, di ritorno, per crescere in essa nell’accoglienza e nella creativa risposta che dall’altro proviene. La frontiera è quella intravista al Congresso di Oristano. Il cammino per raggiungerla resta lungo e impegnativo. Ma non per questo meno appassionante e foriero di gioia. Perché si tratta di mettersi al servizio, insieme, (“sinodalmente”, come rimarca con efficace espressione Simona Segoloni), nell’indispensabile contributo che la teologia ha da offrire non solo alla missione della Chiesa e alla sua riforma, ma all’impegno, oggi ormai ineludibile – per dirla con Edgar Morin – di “ripensare il pensiero”¹⁴.

¹³ Cfr. il mio *L’esercizio del “Logos” e l’eredità di Gesù Cristo*, in P. Coda – V. Di Pilato (edd.), *Teologia “in” Gesù*, (Contributi di Teologia, 69) Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2012, pp. 43-56.

¹⁴ Cfr. E. Morin, *La tête bien faite*, Seuil 1999; tr. it., *La testa bene fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000. Cfr. il mio intervento alla Facoltà Teologica del Triveneto, *Per una teologia in uscita*, Padova, 30 gennaio 2015, in via di pubblicazione su “Studia Patavina”.

Per questo, tra le altre cose, occorre anche metter mano – ne sono convinto – all'*inventio* di un'adeguata ontologia. La necessaria attenzione ermeneutica e storica – che ha propiziato il rinnovamento della teologia in Italia dopo il Concilio – non è infatti alternativa al discorso ontologico. Chiama, piuttosto, a istituirne una figura cristicamente pertinente: quella che Luigi Sartori chiamava “ontologia della carità”¹⁵ e che a me piace chiamare “ontologia trinitaria” quell'ontologia – per dirla con Antonio Rosmini – che si sprigiona come sapienza “dalle viscere della rivelazione” nel senso dialogico di *Dei Verbum* 2. Ma questa è una mia sensibilità: una delle tante anime, raccolte in sinfonia, nel concerto dell'ATI.

¹⁵ Cfr. la mia intervista a L. Sartori, *Ontologia della carità*, in *Il Regno - attualità*, XLIX, n. 20 (2004), pp. 705-711; per l'“ontologia trinitaria” cfr. la presentazione: *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in “Sophia”, IV (2012/2), pp. 159-170.