

RECENSIONE

TUTTO IL VANGELO IN QUEL GRIDO

DI STEFAN TOBLER

DI
GÉRARD ROSSÉ

The book 'Tutto il vangelo in quel grido' (The Whole of the Gospel in that Cry)*, the Italian translation of the habilitation thesis written by Stefan Tobler, a Swiss Reformed pastor, at the Evangelical Faculty of Theology in Tübingen, is an essential academic tool for exploring the spirituality of Chiara Lubich from the point of view of systematic theology. The study focuses upon Jesus' cry of dereliction found in the gospels of Mark (15,34) and Matthew (27,46). While 'the inadequacy of language is the fuel of every hermeneutic' (p. 13), the centrality given by Chiara Lubich to the cry of Jesus is approached by Tobler from a typically evangelical perspective, one that is particularly attentive to the soteriological dimension of the paschal mystery. Jesus Forsaken was 'the key to understanding the whole of reality and giving it a new interpretation' (p.103) for Lubich and her first companions. Its effect was that both the normal manner of speaking and traditional Christian vocabulary were understood in a new way: suffering, evil, sin, God's will, love for God and neighbour, unity, revelation, divinization, all became categories that, on the basis of Jesus Forsaken, indicate a meeting with God in the very midst of being abandoned by God. In our recognizing and loving his face in every circumstance, salvation breaks into the present moment of human experience and, at the same time, the reality of the world is lifted into the reality of God. It is this that makes possible the fulfilment of Jesus' prayer to the Father, found in John's gospel, 'may they all be one' (Jn 17,21).*

È stata pubblicata, nel 2009, da Città Nuova editrice, la traduzione italiana di uno studio in lingua tedesca del pastore riformato svizzero Stefan Tobler[1]. Questo studio rappresenta il lavoro di abilitazione svolto presso la Facoltà Teologica Evangelica della prestigiosa università di Tübingen in Germania. Il titolo italiano del libro, anche se non corrisponde a quello tedesco piuttosto accademico, è tuttavia incisivo.
Il volume italiano (più di 300 pagine) è introdotto da una prefazione del noto teologo italiano Piero Coda, che situa il lavoro nel *Sitz-im-Leben* nel quale Stefan Tobler[2] - oggi docente di teologia sistematica presso il dipartimento di teologia protestante di Sibiu, in Romania - ha compiuto il suo dottorato. E questo ha la sua importanza: non solo per l'approccio del lettore al libro, ma per il valore dello studio stesso. Infatti, T è un teologo di tutto rispetto, come attesta l'accettazione della sua tesi presso l'università di Tübingen; è inoltre un pastore riformato di cultura tedesca e quindi, come egli stesso scrive nella premessa (p. 8): «La prospettiva di interpretazione è […] sempre quella di un teologo evangelico di lingua tedesca, con i suoi modi di interrogare i testi e di esprimere i risultati nella propria forma di pensare»; e infine egli appartiene a pieno titolo al Movimento fondato da Ch, di cui condivide la spiritualità profondamente cattolica. Insomma, il lavoro di T proviene da un punto di osservazione per il momento unico e indispensabile per chi vorrà ulteriormente approfondire la spiritualità di Ch. L'autore si trova in quella situazione del tutto privilegiata che permette un approccio e dall'interno (essendo membro del Movimento dei Focolari) e dall'esterno (essendo riformato e teologo) a testi spirituali di un valore inestimabile.
T inizia con un'ampia introduzione divisa in cinque paragrafi (pp. 9-42), presenta Ch e la sua opera letteraria alla quale si rifà come fonte del proprio lavoro (paragrafo 4). Prima, tuttavia, egli tocca il tema generale della salvezza: soggetto entro il quale pone e studia i testi di Ch su GA, sottolineando l'inadeguatezza del linguaggio quando questo si riferisce allo "scandalo e stoltezza" della croce. Questo limite del linguaggio non è tuttavia visto in modo solo negativo (come incapacità di attualizzare il messaggio della salvezza per l'uomo di oggi). Anzi, a priori la teologia non potrà mai addomesticare la Parola di Dio che si rivolge all'uomo in modo sempre nuovo. Inoltre, come l'autore condensa alla fine del primo paragrafo (p. 13): «L'inadeguatezza del linguaggio è il combustibile di ogni ermeneutica». La coscienza dei limiti del linguaggio è necessaria per non dogmatizzare una Parola divina che è essenzialmente "mistero" e che, lungo i secoli, vuole parlare in ogni nuova situazione. Dunque, dinanzi alla croce di Gesù, il teologo si trova sempre nella situazione di dover cercare un linguaggio adeguato che non sarà mai quello definitivo: non solo perché col tempo cultura e società cambiano, ma soprattutto perché il messaggio della croce rivela un agire divino che sarà sempre mistero e scandalo. Si percepisce in questa premessa la sensibilità del teologo protestante.
Sempre nell'introduzione, T prosegue con un'analisi dottrinale della spiritualità di

1) *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009. Titolo originale: *Jesu Gottverlassenheit in der Spiritualität Chiara Lubichs*, De Gruyter, Berlin/New York 2003.
2) D'ora innanzi Stefan Tobler è denominato con la sigla T; utilizzerò la sigla Ch per Chiara Lubich e GA per Gesù abbandonato.

Ch, presentando il profilarsi di quel suo momento centrale che è GA. Quale è il suo posto nella soteriologia? Di qui la domanda: «Quale comprensione del valore salvifico della morte di Gesù è presente nell'opera di Chiara Lubich che è alla base della spiritualità del Movimento dei Focolari? Sono riscontrabili in essa prospettive teologiche nuove che potrebbero essere intese come risposta attuale all'inadeguatezza del linguaggio accennata?» (p. 18). È questo l'oggetto della ricerca. Sulla base di questa domanda, l'autore traccia i binari, i momenti della salvezza (pp. 18-28), che seguirà in seguito nel capitolo secondo dell'opera (pp. 119-231): la questione della *necessità* della salvezza (il problema del male), della sua *realizzazione* (l'evento della morte di Gesù), dell'*attualizzazione* di essa (la partecipazione dell'uomo ad essa), e infine dell'*effetto* della salvezza (una salvezza effettiva o solo imputata?).
Importanti le considerazioni metodologiche che chiudono l'introduzione (pp. 35-42). Una prima riflessione guarda alla natura peculiare dei testi di Ch: sono testi di spiritualità, non di teologia; essendo inoltre origine l'oralità, essi sono condizionati dalla situazione storica determinata nella quale sono nati (vita di Ch e storia del Movimento). Quindi è essenziale prendere in considerazione tale situazione quando s'interpretano i testi di Ch. L'autore non teme di tirarne la conseguenza: un singolo testo può essere del tutto unilaterale o in apparente contraddizione con altri testi: una situazione affine a quella di un testo biblico; occorre quindi non assolutizzare uno scritto, ma porlo sempre in relazione con la totalità delle fonti e determinare poi la valenza nel suo contesto proprio. T vede questo criterio necessario anche per l'interpretazione di testi apparentemente indipendenti da una situazione specifica, e cioè nelle conferenze tematiche degli anni 1971-1981, caratterizzate da numerosi riferimenti a scritti dei Padri della Chiesa e di grandi teologi contemporanei: una peculiarità di quel decennio. L'autore ne deduce che in quel periodo la necessità del legame con la tradizione ecclesiale era particolarmente sentito: un bisogno di radicare la spiritualità appena approvata dalla Chiesa cattolica nel solido terreno della Tradizione?, si chiede (p. 36). Mi pare che la motivazione storica fosse diversa: si trattava della prima volta che Ch poteva confrontare temi della spiritualità dell'unità con studi biblici e teologici fatti da membri del Movimenti che per primi sono stati chiamati a specializzarsi in questi campi: la possibilità quindi, per Ch, di un approccio non più soltanto spirituale al Vangelo. Non dunque il bisogno di conferma, ma la gioiosa sorpresa delle sintonie è all'origine di questo prevalente ricorso alla Scrittura e al pensiero della Chiesa.
Altra difficoltà di ordine metodologico: l'inevitabile tensione tra la novità del carisma e l'educazione religiosa (preconciliare) di Ch. Non è sempre facile sapere dove e quando fare tale distinzione nei suoi testi.
Un'ulteriore difficoltà sta nel costante riferimento all'esperienza: ciò che Ch trasmette è stato prima vissuto e interpretato alla luce del Vangelo. Quindi, intimo legame tra il vissuto e la Parola della Scrittura, vissuto che a sua volta trasmesso stimola a esperienze simili da parte dell'ascoltatore; dall'esperienza verso l'esperienza: un continuo sgorgare di vita. Di conseguenza, il linguaggio di Ch non vuole primariamente offrire un contenuto dottrinale, ma esprimere e stimolare all'esperienza. «Se ciò porti a un guadagno nel linguaggio nella questione relativa alla valenza salvifica della morte di Gesù, e se tale guadagno conduca a un approfondimento della verità sulla croce, è l'argomento specifico di questo studio» (p. 40). Traspare di qui la preoccupazione dell'autore: come proporre all'uomo di oggi la

realtà della salvezza in un linguaggio attuale. Possono l'esperienza spirituale di Ch e la terminologia che ne deriva essere una risposta?
T prosegue esaminando altre difficoltà metodologiche: la necessità di tener conto del contesto culturale nel quale nascono i testi, in concreto quello dell'Italia (e, aggiungo, nei primi anni dell'esperienza di Ch, l'Italia del periodo fascista) e la lingua italiana, l'unica praticata dalla Lubich. Il passaggio da una cultura all'altra è sempre delicato.
Un'ultima difficoltà è dovuta all'uso dei concetti teologici fatto da Ch che non è teologa: quindi l'attenzione al significato che ella può dare a parole che non corrispondono sempre a quello tecnico. Termini teologici apparentemente conosciuti ricevono, nel loro uso in campo spirituale, un nuovo significato.
Per non diventare troppo pesante, riprendo la divisione in capitoli fatta dall'autore.

1. Una medaglia con due facce: l'Unità e Gesù Abbandonato

Il capitolo comprende due parti. La prima (pp. 43-95) porta il titolo *"Umanità realizzata"* dove la parola "umanità" traduce il tedesco *Menschsein* che tuttavia non si riferisce all'umanità in generale, ma all'"essere uomo" dell'uomo, e mette in chiaro che la spiritualità di Ch riguarda l'essere umano nella sua integralità personale e sociale.
La seconda parte (pp. 96-118) tocca direttamente il tema su GA.
In una pagina successiva (p. 119), l'autore riassume il primo capitolo: i punti della spiritualità di Ch ruotano attorno a due poli: l'unità (lettura dell'*ut omnes* di *Gv* 17) e Gesù abbandonato; il primo come espressione che riassume l'esperienza dell'umanità ("l'essere uomo") realizzata; il secondo come sua condizione e possibilità di realizzazione.
Nella prima parte T presenta i tratti fondamentali della spiritualità articolata in dodici punti, punti sintetizzati nell'edizione originale ma non in quella italiana. L'autore giustifica questa omissione nella premessa al libro (p. 7): «Riteniamo che questi siano conosciuti, o comunque facilmente reperibili per il pubblico italiano». Peccato! Sarebbe stato interessante conoscere questa sintesi fatta nell'edizione tedesca (alle pp. 96-129). Comunque, anche se T non esamina singolarmente i dodici punti, ne illustra la genesi e le caratteristiche fondamentali, a cominciare dalla centralità della Scrittura, vera sorgente di questi punti nella vita di Ch e delle sue prime compagne: un approccio concreto, vitale e originale al Vangelo nel contesto ecclesiale di allora e che, senza dubbio, trova molta affinità con la sensibilità dell'autore del libro.
Non è concretamente possibile esporre in dettaglio il contenuto di questa prima parte molto ricca, profonda, essenziale.
Viene chiarito ciò che rappresenta per Ch la Parola *vissuta*, un vissuto che permea l'intera esistenza[3], per cui il vero soggetto dell'azione è la Parola stessa che prende in mano l'esistenza del credente. T mostra l'intimo nesso tra il "vivere la Parola"

3) Alle pp. 55-58, T riassume i sette aspetti (o "colori"), nei quali Ch dispiega la vita concreta, quotidiana del focolarino.

e l'"amare", tra l'amore e l'essere (pp. 48-52), punti approfonditi ulteriormente alle pp. 67-71, spiegando l'espressione "vivere Gesù" e le sue implicazioni (la "divinizzazione" ecc.) fino a raggiungere il fondamentale principio della vita di fede: l'uomo giunge a Dio solo uscendo da sé (p. 71); dinamica costante che fa uscire dal finito verso l'infinito. T ha cura di chiarire ogni eventuale ambiguità che potrebbe suscitare il linguaggio "mistico" di Ch, che include, in realtà, un pensiero eminentemente teologico. Dallo studio di T emerge che una spiritualità così fortemente ancorata al Vangelo ritrova l'autenticità che caratterizza la Rivelazione: la logica della teologia dell'alleanza (il rapporto con Dio vissuto nella relazione fraterna), così come la dimensione pasquale dell'etica (vita nella morte). Ma aver saputo collegare tra loro punti così centrali della Rivelazione presuppone in Ch l'essere illuminata da una grazia speciale. Infatti la genialità di Ch, come mostra T, è di avere visto l'intima connessione tra l'amore nella sua dinamica di non-essere per essere, GA come rivelazione della relazione trinitaria, a sua volta rivelazione della misura e della dinamica dell'amore, l'unità già possibile nell'amore reciproco vissuto. L'autore ha saputo scriverlo in modo egregio.

L'ultimo paragrafo di questa prima parte, intitolato «La comprensione della salvezza in Chiara Lubich: sintesi, questioni e prospettive» (pp. 87-95) sintetizza il pensiero di Ch appena analizzato e prepara il seguito, in linea con la ricerca basilare del libro formulata in precedenza, e cioè se ci sia «un guadagno nel linguaggio nella questione relativa alla valenza salvifica della morte di Gesù, e se tale guadagno conduca ad un approfondimento della verità sulla croce» (p. 40).

Quattro elementi caratteristici del pensiero di Ch vengono sottoposti al giudizio dell'autore assieme alle relative questioni che suscitano:

- La stretta relazione tra Dio e l'uomo, ad esempio in espressioni come "essere Gesù" o nel concetto della divinizzazione dell'uomo. Inoltre - si chiede T - la tendenza a mettere Maria sullo stesso livello di Gesù non rischia di far scomparire la differenza tra redentore e redento?
- La connessione tra realizzazione escatologica definitiva e anticipazione terrena. T nota giustamente che Ch non distingue tanto tra presente e futuro di salvezza, quanto tra amore e non-amore, essere santi nel presente o no…. Certamente Ch non dimentica il non-ancora del tempo attuale, ma tende ad accentuare il presente della salvezza.
- L'insistenza su di una salvezza insieme personale e comunitaria. Ch non ignora la responsabilità personale del singolo davanti a Dio, ma la realizzazione di sé (la salvezza) va trovata soltanto nell'unità vissuta, quindi nella relazionalità: non c'è il rischio che un terzo si frapponga tra me e Dio, e cioè l'altro? Il rischio di una nuova mediazione, il rischio di perdere la distinzione tra fede e amore?
- Quale rapporto tra attività e passività dell'uomo? I discorsi di Ch sull'amore superano di gran lunga quelli sulla fede. Si tocca qui la questione della dottrina della giustificazione.

Gli ultimi due punti saranno ripresi nelle pp. 283ss.

T è cosciente che queste difficoltà e interrogativi sono dovuti in gran parte all'ambiguità del linguaggio utilizzato da Ch, e non a deviazioni dottrinali. Gioca molto, inoltre, la situazione storica concreta nella quale i discorsi di Ch sono sono stati pronunciati, situazione che provoca in lei accentuazioni che rischiano di essere comprese in modo unilaterale. La soluzione starà essenzialmente nel cercare di

sviscerare il ricco e originale contenuto di verità e di vita della croce e dell'amore espresso nel linguaggio di Ch. L'autore lo farà nei capitoli successivi.
Nella seconda parte di questo primo capitolo (pp. 96-118), T porta la sua attenzione sulla genesi di quel punto fondamentale della spiritualità che è GA, al suo *Sitz-im-Leben* nella storia di Ch.
Ora, Ch non si situa nella discussione di allora - piuttosto teorica - tra i teologi su quale poteva essere il più grande dolore del Crocifisso. Sentire dire che il più grande dolore di Gesù si trova espresso nel grido d'abbandono significa per Ch sceglierlo e seguirlo come unico tutto, e lasciarsi guidare da Lui: è l'inizio di un cammino di luce. T sottolinea cinque punti[4]:
- Diventa subito evidente per Ch che GA, culmine del dolore, è anche culmine dell'amore.
- GA vuole essere cercato in ogni uomo, in tutto ciò che è negativo. Egli diventa «la chiave a partire dalla quale tutta la realtà veniva colta e interpretata in modo nuovo» (p. 103).
- Lo stupore provocato dagli effetti che l'amore a GA produce, quando si compie quel passo che è riconoscerlo nel dolore incontrato per poi mettersi ad amare: uno scoprire la presenza di Dio dietro ogni negativo, il passare dalla croce alla risurrezione, dalla morte alla vita.
- L'esperienza del dolore spiegata alla luce del Crocifisso che, spirando, dona lo Spirito santo (cf. *Gv* 19,30). «La decisione di scegliere GA *come un solo grande amore vuol dire morire a noi stessi e risorgere in Lui* continuamente» (p. 107).
- GA come chiave dell'unità fra gli uomini, sperimentato come "vita di solitudine con Dio" e "vita di comunione perfetta coi fratelli".

T si basa costantemente su testi di Ch che commenta brevemente: viene subito in luce che il vocabolario di Ch - "amare o cercare GA", "GA lo sposo" ecc - non ha nulla di dolorismo o di sentimentalismo; siamo in presenza di una esperienza pasquale.
L'autore conclude questa seconda parte, e quindi l'intero capitolo, con un paragrafo dedicato a "Gesù Abbandonato come centro di vita e di pensiero" (pp. 109-118). Tale centralità, già emersa, viene ora illustrata da T sulla base di tre elementi significativi del linguaggio di Ch.
1) L'identificazione sostanziale tra Dio e GA: «Dio stesso va compreso solo come Dio con e attraverso l'Abbandonato da Dio», sintetizza T (p. 111).
2) L'equiparazione di GA con la Parola. Egli è «la Parola tutta spiegata, la Parola aperta completamente» come scrive Ch (citata a p. 113), ciò che corrisponde al titolo dello studio di T: *Tutto il Vangelo in quel grido*. Infatti, vivere la Parola è un morire per fare vivere Dio in sé. «In ogni singola Parola vi è dunque il passaggio dalla morte alla vita, vi è la partecipazione alla forza trasformatrice della croce», e dunque - come continua l'autore - «Vivere la Parola e vivere GA diventa identico, poiché importa sempre che *attimo per attimo mi stacco da tutto, anche da Dio per Iddio*» (p. 114).
3) Ch vede in GA, sin dall'inizio, una fonte inesauribile di luce anche per l'intelletto, il dischiudersi della verità stessa di Dio. È per Ch come un luogo nuovo dove

4) L'autore si riferisce in particolare al volume C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1983.

ella vuole stare per sempre, e che si trova *al di là della piaga*. Chi osa fare questo passaggio attraverso la piaga di GA scopre «l'immensità dell'amore di Dio che si versa sul mondo».
Dopo aver presentato la base della spiritualità e il linguaggio usato da Ch per esprimerla, T può affrontare il contenuto soteriologico che si cela in tale linguaggio, come qualcosa di attuale e definitivo da dire all'uomo di oggi.

2. La realizzazione della salvezza alla luce di Gesù Abbandonato

La finalità del secondo capitolo (pp. 119-231) è ben definita: si tratta di ordinare la comprensione del valore salvifico della morte di Gesù presente negli scritti di Ch, secondo i quattro temi soteriologici esposti nell'introduzione (a pp. 18-28).
Il primo di questi temi riguarda la necessità della salvezza, quindi il problema della miseria dell'uomo. Quale concezione ha Ch del male, del negativo nel mondo?
L'autore risponde subito a una eventuale obiezione che poteva già sorgere quando egli ha messo in luce, nel capitolo precedente, lo stretto legame, in Ch, tra salvezza futura e esperienza salvifica presente, viste come due modi di essere della stessa realtà. Ch prende sul serio il male presente nel mondo? Non cade nell'utopia di una teologia della gloria? Non c'è dubbio: lo sguardo di Ch è molto realistico, anche se, per la sua comprensione di GA, esiste uno stretto legame tra il male riconosciuto e il suo superamento.
T prende quindi in esame nozioni significative nei testi di Ch, in particolare quella del "dolore" nel suo significato globalizzante; poi, anche se meno frequenti, nozioni come la vanità, il vuoto, il nulla, l'io inteso nel senso dell'autoaffermazione che ripiega l'uomo su se stesso, il tema della morte, i concetti più tradizionali di male, demonio, inferno, peccato, quest'ultimo visto non tanto come offesa a Dio o violazione di comandamenti, ma compreso come non-amore e sostanziale divisione da Dio. Ed è proprio questa la caratteristica di Ch: il male è considerato essenzialmente come divisione da Dio e dagli uomini, e cioè individualità radicale che è solitudine, ripiegamento. Ch interpreta il negativo nel mondo, sotto ogni sua forma, alla luce di GA; quindi essenzialmente come separazione, non-unità. Ma, visto appunto alla luce di GA, esso è sempre un male già redento. Scrive l'autore: «Il nulla negativo, quella *vanità* nulla e distruttiva dell'uomo - il quale è staccato dalla fonte del suo essere -, invoca di essere trasformato in un non-essere positivo dell'amore» (p. 146).
Mi permetto una considerazione: è interessante notare l'uso del linguaggio da parte di Ch, con la predominanza del vocabolario esistenziale (dolore, vanità, nulla…) rispetto a quello tradizionale (peccato, inferno, demonio…), che lei non ignora anche se il suo concetto non si limita al solo contenuto tradizionale. Si potrebbe dedurre da questo fatto che il linguaggio di Ch non proviene principalmente dalla catechesi ricevuta, ma dall'esperienza di vita. A p. 140, T porta l'esempio di una telefonata di Ch nella quale lei fa riferimento al Curato d'Ars, «il quale interpretava determinate difficoltà come lotta con Satana, ma subito Ch interpreta le stesse difficoltà nella propria vita in modo completamente diverso, cioè come un essere crocifisso con Cristo». Sarebbe forse stato opportuno osservare che questo modo diverso di parlare, nell'esempio dato, non corrisponde neanche al linguaggio di Ch dei primi

tempi, ma riflette l'influenza del linguaggio paolino che Ch ha accolto a contatto con studiosi del Movimento. C'è dunque una certa evoluzione nel suo linguaggio.
Segue il paragrafo sulla *realizzazione* della salvezza che l'autore condensa nell'espressione: Dio si identifica con l'Abbandono *(Gottverlassenheit)* di Gesù (pp. 146-171). Come parla Ch del significato salvifico della morte di Gesù? Come risolve la questione: in che modo può un evento singolare avere valore universale per tutti i tempi?
L'autore si trova dinanzi a numerosi testi da mettere in un certo ordine concettuale; compito difficile, e inevitabilmente il suo discorso rischia di diventare qualche volta ripetitivo, ed egli ne ha coscienza.
- Una prima serie di testi sono esaminati sotto il titolo "la *kenosi* di Gesù come *communicatio idiomatum* tra Dio e l'uomo". Una *kenosi* che Ch prende molto sul serio, in quanto non esita a parlare di identificazione - in GA - di Dio con la miseria umana in tutte le sue forme, per colmarla della Sua presenza. Il negativo diventa dunque il luogo dove l'uomo viene raggiunto dall'amore divino. Ch vede questa *communicatio idiomatum* nella prospettiva a lei familiare: nella sua *kenosi* vissuta nell'abbandono, Gesù dona tutto quello che ha, e cioè il suo rapporto con il Padre; dona lo Spirito santo, vincolo con il Padre, e ne sperimenta l'assenza, per guarire l'uomo dalla sua vera miseria o dolore, cioè la divisione da Dio come individualità radicale.
- Un'altra serie di testi è posta sotto il titolo "la rivelazione dell'amore e la Trinità", testi che suppongono la base dottrinale tradizionale - il concetto di Dio trinitario, Gesù come seconda Persona della Trinità, le due nature in Cristo - con le difficoltà ad esse annesse: può Dio morire? Ch non teme affermazioni paradossali: Dio abbandonato da Dio. Tuttavia, conservando la distinzione tra Gesù uomo e Gesù Dio, sposta il paradosso dall'interno della Trinità all'interno di Cristo: un dolore essenzialmente spirituale, interiore: quello di chi è scisso in se stesso. Ma questa scissione viene assunta da Gesù nel non-essere positivo dell'amore. E così il nulla dell'uomo - la sua individualità radicale - è assunto nell'amore divino, senza perdere la sua dimensione creaturale. Ch sintetizza ciò nell'espressione: «Gesù è GA e GA è Gesù», espressione che T spiega: Chiara «vuole dire che Gesù - e in lui Dio stesso nella sua manifestazione al mondo - si è donato totalmente nell'abbandono, così da diventare del tutto manifesto in esso, e che d'altro canto in lui l'abbandono da parte di Dio - e quindi ogni dolore - è assunto definitivamente in Dio, nella Trinità» (p. 160).
Di nuovo è molto difficile sintetizzare in poche righe uno studio molto denso. Mi fermo su un punto interessante che T esamina a pp. 156-157: il frequente ricorso di Ch a *Lc* 23,46: la preghiera di fiducia emessa dal Crocifisso prima di morire, che Ch mette in relazione con il grido d'abbandono. T spiega che con tale relazione Ch presenta Gesù come modello che dimostra che una prova può sempre essere superata. Penso che è possibile anche un'altra spiegazione: fare capire all'ascoltatore che Gesù, anche nell'abbandono fino alla morte, è sempre rimasto unito al Padre.
- Una terza serie di testi è messa sotto il titolo "Il punto zero come punto di contatto tra Dio e il mondo", e riguarda l'uso di categorie spaziali come il punto zero, il piano inclinato, la finestra, per parlare del non-essere dell'amore divino rivelatosi in GA. Quest'ultimo è il punto zero dove Cielo e terra si toccano, dove l'essere di Dio e la realtà del mondo si congiungono. Rappresenta quindi il passaggio da Dio al mondo (l'azione salvifica di Dio), ma anche il passaggio dell'uomo a Dio (l'attualiz-

zazione della salvezza che T esaminerà in seguito, pp. 172ss.). Per Ch ciò significa trasformazione del dolore in amore, dell'elemento negativo in elemento positivo, senza per questo - ed è fondamentale - annullare il dolore.
È l'occasione per porre una domanda chiave ai testi di Ch (p. 165): nella realizzazione della salvezza il dolore è il *male* da superare, oppure era (per il Crocifisso) piuttosto il *mezzo* mediante il quale egli ha compiuto la redenzione? In altre parole, la redenzione si realizza nella sofferenza del Crocifisso o nell'atto divino della risurrezione? La domanda è importante e permette all'autore di approfondire il concetto di GA nel pensiero di Ch. Per quest'ultima, la sofferenza di Cristo era necessaria alla salvezza, ma non nel senso tradizionale (espresso con la terminologia cultuale di espiazione o con la teoria della soddisfazione). La sofferenza è la miseria umana in tutti i sensi, con la quale Dio, in GA, si è identificato. Questo dolore è vera negatività, non ha in sé qualche virtù positiva salvifica. Solo per quell'atto di donazione di Dio al mondo, il dolore è *diventato* via di salvezza. Anche ora ogni negativo può essere trasformato in un non-essere positivo dell'amore. T condensa il tutto nella bella formula: «La risposta di Dio al perché dell'uomo è la Sua presenza» (p. 167). Insomma, per la forte concezione che Ch ha di GA, ella prende Dio sul serio, e ciò la porta ad affermare la serietà del Suo amore, la serietà della Sua solidarietà con il dolore, la serietà della Sua presenza in tutti gli angoli della miseria umana. GA è il Dio del nostro tempo. Non a caso T dedica l'ultimo paragrafo del suo libro alla "passione per Dio" di Ch: tutto scorre da lì.
Certo, il linguaggio tradizionale non manca in Ch, e l'autore chiude il paragrafo sulla realizzazione della salvezza con un rapido esame dell'uso che ella ne fa: la terminologia di espiazione, di giudizio divino, di castigo per i nostri peccati, raramente presente nei testi di Ch, ad eccezione dell'espressione "GA ha pagato" e del "morire per" che T poi spiega.
Nel paragrafo sull'attualizzazione della salvezza (pp. 172-208) T ordina i testi dove Ch risponde alla domanda: come può la salvezza realizzata da Dio diventare forza efficace nell'esistenza dell'uomo? In altri termini, come può diventare positivo il "dolore" di per sé negativo? Risposta: in un atto di fede, aprendosi alla verità di Dio rivelata da GA; un atto di fede che scorge la presenza di Dio in ogni negatività. Ch ha il suo linguaggio per esprimerlo, usa le categorie personali del ricordo (il dolore ricorda GA), del volto (ogni dolore è un volto di GA), del nome (dare il nome GA a ogni dolore/il Crocifisso ha innumerevoli nomi). Il dolore riceve dunque un volto, può allora essere identificato con GA e essere interpellato, quindi vinto. Giustamente, T osserva che con questa terminologia Ch si pone nella prospettiva della rivelazione: «Dio, che incontra l'uomo nel dolore, e il dolore che disvela la sua verità più profonda come portatore di Dio in GA» (p. 176).
Un altro modo di esprimersi di Ch, nel congiungere dolore e GA, è il discorso diretto rivolto a Dio sotto forma di preghiera: "Sei tu!". È l'incontro con Dio identificato in un volto specifico del dolore, e questo in virtù dell'identificazione di Dio - in GA - con tutta la negatività del mondo. Come nota tuttavia l'autore, Ch parla di tale identificazione con prudenza, per non essere fraintesa.
Non basta però riconoscere la presenza di Dio in ogni dolore; ci vuole un passo in più: un contributo attivo da parte dell'uomo, e cioè il suo amore esclusivo a GA, come risposta all'amore esclusivo di Dio in GA. Ch usa spesso l'immagine dello sposo per indicare quest'amore esclusivo.

E anche in questo caso, Ch ha il suo linguaggio proprio, in particolare il verbo "abbracciare" che T analizza con cura e che, ovviamente non ha nulla a che fare col sentimentalismo (pp. 186-188).
Significativo anche il modo in cui Ch si pone di fronte al peccato (nel senso tradizionale di "peccato attuale"): è un dolore, quindi è GA. Per lei è scontato che il peccato è perdonato da Dio; quindi non si tratta di analizzare il dolore, ma abbracciarlo, che implica "dimenticarsi", uscire da sé, in concreto amare il fratello: una vera cura psichica, come osserva l'autore (p. 188).
T poi torna a GA come "punto zero" (pp. 193-208), il mediatore attraverso il quale Dio va verso il mondo e il mondo verso Dio, soffermandosi sui testi di Ch che riguardano la seconda parte dell'affermazione: il mondo va verso Dio. Ne parla ampiamente. GA è l'unico accesso a Dio; è quindi ineluttabile per passare dalla morte alla vita, non solo nell'esperienza del dolore, ma anche quando tutto va bene. Come scrive CH (in un testo citato a p. 194): «per avere una nuova vita è necessaria la morte». T si ferma di conseguenza su espressioni come "morire", "saper perdere", "distacco da sé", insomma sulla necessità dello sforzo virtuoso, uno sforzo - come precisa - sempre orientato all'amore del prossimo. Detto ancora più radicalmente: «Chi si concentra esclusivamente sull'amore per il prossimo trova quasi da sé tutte le virtù in sé» (p. 197). Il cambiamento rispetto all'etica tradizionale è evidente: non badare alla propria perfezione, ma assumere la caratteristica propria di GA: lasciare Dio per Dio.
A pp. 199-201 T fa anche riferimento alla dimensione temporale del "punto zero": l'importanza dell'attimo presente. Infine, egli non dimentica di dare le precisazioni sempre necessarie riguardo al linguaggio di Ch: le espressioni - morire, saper perdere ecc. - non sono da interpretare nella linea di una mistica del dolore. La croce è sempre e solo passaggio, anche se passaggio obbligato. Di conseguenza l'importanza della risurrezione di Gesù, intesa principalmente come presenza del Risorto nella comunità.
Altra considerazione: in GA il nulla della creatura e il tutto di Dio si toccano (pp. 204-207); realtà che si può concretizzare in ogni momento come esperienza che tutto trasforma, dove non manca lo sforzo anche costoso dell'uomo, ma dove sempre Dio è al lavoro. A questo punto T ricorda la figura di Maria così importante per Ch, non in senso devozionale, ma, come la definisce l'autore: «metafora che riassume l'essere del cristiano nel suo nulla, stando di fronte al Tutto di Dio che vuole riposare in lui» (p. 193).
Ultimo aspetto della salvezza preso in considerazione: il suo effetto (pp. 208-231). L'argomento merita un paragrafo a parte, visto che per Ch l'amore-salvezza ricevuto, creduto e sperimentato personalmente raggiunge il suo scopo solo se viene di nuovo donato. T completa quindi il titolo del paragrafo: "l'uomo come sacramento dell'amore di Dio nel mondo".
Come sempre, T si sforza di ordinare il pensiero di Ch in alcuni punti:
- GA come Maestro insuperato: come lui, "lasciare Dio per amore di Dio" per rivolgersi totalmente al prossimo; una rinuncia vissuta però come "dono d'amore". Emerge un altro modello: Maria Desolata che Ch non di rado accoppia a GA. L'autore affronta subito la domanda se Maria non venga troppo innalzata o Gesù troppo ridotto alla dimensione di esempio. La risposta è negativa. T scorge nell'esame più ampio dei testi quella che definisce *l'ermeneutica dell'identifica-*

zione, che supera una funzione solo esemplare di Gesù: si passa dal *come Lui* all'*essere Lui* (p. 212).
- GA come *stile d'amore* per chi aderisce a Lui; e l'amore, per Ch, proviene da Dio e vuole effondersi su tutte le creature. Di qui il concetto dell'essere sacramento dell'amore di Dio per il mondo. Sacramento, e come "mediazione" (GA come "pupilla dell'occhio di Dio" non è unicamente il punto di contatto tra Dio e l'uomo, ma anche tra uomo e uomo) e come "cooperazione" (in particolare come capire la funzione di "cooperatrice" attribuita a Maria). Sono pagine dense e ricche. Si può condensare: vivere con Cristo è partecipare alla sua via.
- Nel paragrafo conclusivo del capitolo (pp. 224-231), T presenta la funzione positiva del dolore (sempre inteso in senso ampio, globale, nell'esistenza umana) che Ch afferma in numerosi testi. T sintetizza questa funzione positiva in sei punti, anche se in realtà gli aspetti presentati sono di più: così nel punto due, per esempio, enumera come funzione positiva del dolore la purificazione spirituale, ma anche un esercizio a incontrare la morte, la promessa di una vita al di là della morte, e il rafforzamento della certezza della fede. La sintesi giunge comunque all'inevitabile questione della teodicea: il dolore proviene da Dio ed è voluto da Lui? (pp. 228ss). È una domanda sulla quale Ch non riflette perché - come osserva T - a lei interessa non la provenienza del dolore, ma il rapporto attuale con esso e il suo superamento. Di conseguenza non interessa molto la distinzione tra dolore scelto e dolore subìto, innocente: per Ch è sempre l'incontro col volto di GA, e tutto tende a una finalità d'amore. Ciò che Dio "vuole" o "permette" è per la salvezza. A ragione l'autore scrive: «È l'incontro con GA in mezzo a ogni negatività che ci chiama a uscire e ci conduce fuori, che solo rende possibile in assoluto parlare della volontà di Dio di fronte alla miseria umana, senza essere messi di nuovo subito a tacere dalla questione della teodicea» (p. 231). Si può dedurre che l'autore veda nei testi di Ch a tale riguardo, una risposta capace di soddisfare le domande dell'uomo di oggi.

3. Salvezza come incontro

In questo capitolo (pp. 232-300) T giunge alla finalità del suo studio: i testi di Ch aiutano il pensiero teologico a ripensare e riformulare certi problemi soteriologici fondamentali, e questo dal punto di vista ermeneutico-pratico e poi ermeneutico-sistematico? L'autore ha coscienza della difficoltà dell'impresa, nella quale è uno dei pionieri. Egli fa una scelta che - come scrive

> «è stata dettata soprattutto dal criterio della rilevanza che, per uno studio di soteriologia nella teologia evangelica, significa tenere presente la dottrina della giustificazione e soprattutto tenere presenti quelle questioni che nel dialogo ecumenico risultano controverse» (p. 234).

Emerge così la passione dell'autore per il dialogo ecumenico, visto che il suo studio tende a trovare nel pensiero di Ch, al di là del modo di espressione, la possibilità di una nuova base comune e proficua per la discussione.

In un primo paragrafo T offre uno sguardo retrospettivo: la centralità di GA nel pensiero di Ch. È evidente che per lei la figura del Crocifisso «diventa il protagonista in modo concentrato, caparbio e innovativo» (p. 235), il Dio del nostro tempo e non «un tipo di nuova devozione particolare». In alcuni punti T esplicita tale centralità.
Attorno a Lui si raggruppa tutto ciò che appartiene alla fede: il rapporto con la Scrittura, la comprensione dell'amore, la nozione del Dio trinitario, la vita derivante dall'unità. In una parola, per Ch GA è Dio, perché racchiude e svela il mistero di Dio e del Suo agire salvifico. T nota poi che, quando Ch parla di GA, tiene sempre presente l'evento della passione e della Pasqua. Ma GA - l'abbandono divino - rimane il punto culminante della passione: là, e non al di là, Dio opera la salvezza. In ciò Ch raggiunge l'intenzione centrale del vangelo più antico (Marco), così come la teologia paolina della croce[5]. Aggiungo che, quando Ch parla di GA, ha sempre presente il valore rivelativo del più grande dolore, e non la comprensione di una morte per crocifissione alla luce di *Dt* 21,22s.
Altro punto. Per Ch, pensare insieme Dio e l'abbandono divino nell'evento della croce condue a pensare insieme Dio e la sofferenza. Ciò tocca la teodicea, non mettendo in crisi la fede, ma vedendo proprio nel dolore il luogo d'incontro con il Dio di Gesù Cristo.
Inoltre, per Ch l'abbandono di Gesù ha sempre il carattere di una sostituzione vicaria inclusiva (p. 241): l'uomo cioè viene incluso in quell'evento. GA è il "punto zero" dove si fondono nell'uomo il nulla creaturale e il tutto divino. Tuttavia, l'esperienza della salvezza non finisce in una esperienza "mistica" di unione con Dio, ma crea nell'uomo un dinamismo che lo fa diventare presenza vicaria di Dio.
Infine, la centralità del concetto di amore, che «abbraccia una molteplicità di contenuti, che in altri autori sono espressi con concetti diversi» (p. 242). È un punto fondamentale che in seguito T svilupperà.
Dopo questo sguardo retrospettivo, utile al lettore, T affronta l'argomento soteriologico in due paragrafi dedicati al *luogo* dell'incontro con la salvezza di Dio (pp. 242-263) e all'*evento* dell'incontro con la salvezza di Dio (pp. 263-288).
In un certo senso, l'autore pone i testi di Ch in dialogo con il Nuovo Testamento e la teologia cristiana, e situa quindi Ch in relazione con la Rivelazione e con le esigenze dell'uomo di oggi. Su questa base, l'autore cerca le sintonie profonde tra la soteriologia e le proposte di Ch su GA.
Dove avviene l'incontro con la salvezza di Dio? Certo, nel Crocifisso risorto. Ma ecco, per tale incontro occorre la fede: infatti, il Vangelo da annunciare è Potenza di Dio solo per chi crede.

> «La teologia cristiana non riesce ad affrancarsi da questa costante ambiguità. Ad essa è stato affidato il compito di parlare della salvezza e di farlo in modo convincente, ma nel contempo questo parlare non può fondare la fede, ma solo farne oggetto di riflessione» (p. 244).

5) T riflette sullo sfondo della teologia di autori contemporanei, in particolare del suo maestro E. Jüngel.

La Chiesa ha il compito di parlare della croce senza eludere l'accusa di essere stolta. Ora, nelle dottrine della redenzione lungo la storia della Chiesa non c'è il rischio di cercare delle "prove" che giustifichino razionalmente la morte di Gesù? D'altra parte, proprio per l'importanza di tale verità, la Chiesa non può tacere ma parlare sempre in modo nuovo del Crocifisso, tenendo ferma la struttura della Rivelazione, e cioè l'affermazione dell'iniziativa di Dio. È ciò che fa dell'evento della croce il *kairós* storico da una parte, e dall'altra dà alla parola della croce attuale il valore di una parola creatrice di Dio, una risposta quindi «che precede e sollecita gli interrogativi dell'uomo» (p. 246). Ora, proprio nel Crocifisso come Signore avviene l'incontro e quindi la possibilità e della fede e della nuova comprensione.
Per Ch quest'incontro con Dio avviene nel "dolore" (in senso ampio).
Viene di conseguenza presa in esame la relazione tra il dolore e la parola della croce (pp. 248-253). Il punto di partenza della riflessione sono le lettere di Paolo: la sofferenza apostolica vissuta come «irruzione immeritata, inaspettata e creatrice della vita di Dio» (p. 249), in quanto partecipazione alla morte di Cristo (cf. *2 Cor* 4,7-10; 6,4-10). Tale comprensione è valida per ogni sofferenza della vita del credente; e si può generalizzare lo slogan paolino: «quando sono debole, allora sono forte» (*2 Cor* 12,10). A T preme mostrare che già per Paolo l'esperienza della sofferenza umana e la minaccia di morte insita in essa è un tema autonomo, indipendente dall'esperienza del peccato e della sua relazione con la morte. Sono esperienze di incontro con la forza di Dio nel Crocifisso. T giunge a un'importante conclusione: non c'è risposta adeguata al dolore al di fuori della croce; in altre parole, «il luogo della teodicea è la soteriologia» (p. 253).
Si arriva così al punto: «il dolore come argomento soteriologico» (pp. 253-260). T assume chiaramente una posizione critica nei confronti di certa teologia che non prende sul serio il valore soteriologico della croce, limitandola a una manifestazione di solidarietà di Dio con la miseria umana o a una funzione esemplare. Inserire la croce, e dunque il dolore (in senso ampio) nel tema soteriologico, implica capirla anche sempre come dolore superato, redento. Ma ciò non è in contraddizione con l'esperienza concreta? È l'occasione per l'autore di dare ulteriori chiarimenti sul concetto del dolore come dolore redento in Cristo, secondo il pensiero di Ch.
- Per lei il concetto di dolore è riassuntivo del concetto di male, visto come individualità radicale simile alla solitudine della morte. Ora, l'abbandono ha proprio questa caratteristica di assenza di relazioni. Conclusione importante: la guarigione da tale dolore non sta primariamente nella sua eliminazione fisica, ma nell'esserne "tirato fuori", quindi nel recuperare la relazione.
- Parlare di dolore redento implica diversi elementi che enumero brevemente: solo chi ha esperienza di comunione con Dio (Ch pensa a Gesù), capisce quanto il dolore è frattura della vita; la fede nella vittoria di Dio sul male non significa rimuoverlo o minimizzarlo: Ch dà a GA il nome dei vari dolori; la redenzione che avviene nel dolore prescinde da ogni proprio agire (carattere dell'*extra nos*): l'uomo è sostanzialmente un essere che riceve; la vita nasce *nella* sofferenza e morte (non accanto o dopo): questa contemporaneità tra dolore e vita (= presenza di Dio) spiega certe espressioni di Ch, che altrimenti sarebbero fraintese, come "amare il dolore"; il dolore redento da Dio è un'affermazione di fede: suppone la fiducia nella vicinanza di Dio in Cristo.
Insomma, la categoria con la quale si può parlare correttamente del dolore, nell'ar-

gomento soteriologico, è quella della relazione: la nozione di incontro con Dio in mezzo all'abbandono da parte di Dio (p. 260), un atto creativo da parte di Dio al quale corrisponde la fiducia da parte dell'uomo. Ciò è sintetizzato nel titolo che l'autore ha dato al capitolo.
L'esperienza del limite (che Ch chiama peccato o sofferenza) è sempre un'esperienza di isolamento dal quale occorre essere tirati fuori. E proprio sul luogo di tale esperienza, GA è la porta che conduce dalla morte alla vita.
Ciò induce T a dedicare l'ultima parte del paragrafo alla questione del peccato e al modo come viene considerato da Ch (pp. 260-263), e cioè nell'ottica dell'«*esperienza* dell'individualità come *sofferenza*, che può essere un soffrire per il proprio peccato, ma anche un soffrire per la miseria del creato» (pp. 261s.); una tale equiparazione presuppone appunto, in lei, la venuta di Dio, in GA, nel mondo lontano da Dio, riempiendolo della Sua presenza. In ogni sofferenza, sia essa peccato o dolore, c'è allora la possibilità «di essere tirati fuori dall'isolamento di un'esistenza ripiegata su se stessa e di immergersi nel flusso della vita» (p. 262): GA ne è appunto la porta.
A questo punto l'autore torna al tema iniziale del libro sull'inadeguatezza del linguaggio della Chiesa in campo soteriologico: inadeguatezza dovuta, per alcuni, al fatto che la Chiesa non prende sufficientemente sul serio gli interrogativi degli *uomini*; per altri, al fatto che la teologia non prende sufficientemente in considerazione *Dio*, che vuole essere ascoltato nella sua risposta che precede ogni interrogativo. Il modo con cui Ch parla di GA può essere inteso come approccio di mediazione delle due esigenze: ella accoglie l'uomo dove si trova, e lo fa incontrare col Dio di GA (scoprirLo nel dolore), un Dio che è sempre primo.
Nel paragrafo successivo, intitolato "L'evento dell'incontro con la salvezza di Dio" (pp. 263-288), T approfondisce qualche aspetto esaminato nel paragrafo "Attualizzazione della salvezza" delle pp. 172ss. E per incominciare, rileva il vigore di Ch nel coniare parole nuove, al fine di superare i limiti inevitabili della terminologia nel campo della fede: in altre parole, nell'uso della metafora[6]. Così, il verbo "trinitizzarsi" per parlare della partecipazione dell'uomo al circuito dell'amore trinitario; o ancora "GA è il dolore, il dolore è GA": due metafore soteriologiche fondamentali; la prima si riferisce all'evento storico, unico, del Golgota, come manifestazione della salvezza avvenuta una volta per tutte; la seconda presuppone la prima e parla dell'irruzione della salvezza di Dio nel momento presente dell'esperienza umana. E dunque - scrive T -: «Al dolore viene attribuito un predicato che il dolore di per sé non ha assolutamente e mediante il quale l'uomo è condotto dall'individualità mortale all'incontro» (p. 266). Per Ch il dolore, interpellato, riceve quindi un nome (il suo vero predicato) e così viene introdotto nella sua verità. In modo egregio, T presenta il linguaggio "Sei tu!" usato da Ch (pp. 267s) e sintetizza (p. 269): «Attribuire a ciò che non è Dio il predicato di Dio, perché esso lo ha già e al tempo stesso lo deve ricevere di nuovo: così la realtà del mondo viene trasferita nella realtà di Dio nel momento presente della vita».

6) L'autore si poggia sul saggio di E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, in Id., *Entsprechungen. Gott - Wahrheit - Mensch*, München 1980, pp. 103-157.

Poi T si sofferma sulla «*Unio* con GA come cambiamento di luogo e scambio» (pp. 269-274): è il passaggio dall'individualità mortale alla relazione; questo passaggio è GA (metafora della piaga e del punto zero)[7]. Ivi si compie il cambiamento di luogo: l'essere del cristiano non è più in lui stesso, ma in Cristo. La realtà ricorda l' *"in Cristo"* di Paolo, anche se Ch si riferisce piuttosto a testi giovannei.
Un altro campo concettuale si rifà alla nozione di *scambio* (definito in antecedenza *communicatio idiomatum*), che avviene nell'incontro con GA. Ch parla di *alchimia divina*. In tale prospettiva, ella accentua volentieri il *già adesso* della salvezza, l'*Escaton* come realtà presente. Ciò permette a T di situare nel loro vero contesto certe espressioni di Ch che rischiano di essere fraintese (come *theologia gloriae*); per esempio: "Gesù ha attirato il Cielo quaggiù", o espressioni come "essere Gesù", "essere Dio", in particolare il concetto della divinizzazione intesa come compenetrazione reciproca.
Il tema della compenetrazione reciproca (che non è uno stato, ma una relazione) è l'occasione per affrontare la realtà cristiana della vita "con Cristo" (preposizione greca *syn*); T lo fa nelle due ultime parti del paragrafo (pp. 274-278; 278-288). Egli prende spunto dalla teologia paolina. L'essere "in Cristo" comprende una duplice partecipazione alla sua opera (= "con Cristo"):
- l'essere crocifisso con Cristo e il vivere con Cristo;
- la cooperazione alla sua missione di riconciliazione.

Sono due realtà distinte, ma strettamente collegate: si tratta di una co-realizzazione come evento di un rapporto. Questa doppia realtà è presente anche nei testi di Ch: GA come passaggio dalla morte alla vita, dal non-essere all'essere, implica un morire con Cristo (espresso nella terminologia della rinuncia e dell'annullamento), e un amare il fratello o i compiti da svolgere; per Ch è comunque sempre un amare inteso come un duplice "uscire da sé", in Dio e nel prossimo. Ma mentre Paolo distingue tra fede e amore (riservando la parola amore al secondo aspetto), Ch parla solo di amore, anzi tende ad equiparare fede e amore. Ciò crea problema: Ch non dissolve la fede nell'amore? A questo punto è decisivo capire il contenuto che Ch dà alla parola amore. T dà la soluzione nella forma di una domanda: forse l'amore, perché è determinato dal concetto di fede (amore come un uscire da sé in Dio), viene compreso da Ch in modo così nuovo e decisivo da avvicinarsi a ciò che la teologia riformata intende per fede viva, che però non ha trovato spazio nel concetto di fede che Ch aveva presente? (p. 282). In altre parole, il concetto tradizionale di Ch sulla fede non le avrebbe permesso di usare il termine in senso paolino; ma lo troviamo nel suo concetto dell'amore. Occorrerebbe analizzare il concetto di fede in Ch, ciò che l'autore non affronta (potrebbe essere oggetto di un'altra tesi). Tuttavia, egli risponde approfondendo il rapporto tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, e il rapporto tra attività e passività, nei testi di Ch.
Nell'ultimo paragrafo (pp. 288-300), l'autore si rivolge alla dottrina della giustificazione, fondamentale nella teologia protestante, per indicare i punti di contatto di Ch con la fede evangelica, nonostante l'evidente differenza di cultura e di linguaggio: GA come unica mediazione tra Dio e l'uomo *(solus Christus)*, il suo

7) Vedi pp.193 s., alle quali l'autore rimanda.

valore perenne nella vita (*simul justus et peccator* della Riforma), la comprensione dell'amore che include, in Ch, e la gratuità divina e il concetto di fede come totale fiducia nella misericordia di Dio. Esiste quindi un'affinità di fondo su alcuni punti importanti, anche se il linguaggio della giustificazione è assente, e l'uso da parte di Ch del linguaggio della mistica (terminologia della "fusione", "divinizzazione" ecc.) può ingenerare confusione e fraintendimenti. Anche l'insistenza sul comandamento dell'amore (*Gv* 13,34) rischia di ridurne il concetto all'aspetto etico. Come osserva l'autore, Ch da una parte non vuole mai contraddire la sua tradizione (cattolica), ma d'altra parte la interpreta spesso diversamente (p. 292).
Riprendendo la problematica dell'inadeguatezza del linguaggio nel discorso della croce di Cristo, l'autore si chiede se la spiritualità di Ch possa avere una funzione di mediazione tra le due vie di accesso (nel discorso della salvezza), quella empirica e quella ermeneutica (pp. 293-297). Egli lo vede nella connessione tra il vivere la Parola - esperienza - e la più profonda comprensione della Rivelazione. «Per Ch la vita che scaturisce dalla Parola è la mediazione tra la molteplicità dell'esistenza umana e la verità di Dio» (p. 294). Ma ciò non conduce Ch a una applicazione fondamentalista o legalista della Scrittura, e questo grazie alla focalizzazione sull'amore nella sua dimensione poliedrica (fedeltà a GA e oblio di sé) che ha per Ch. L'autore ne esplicita le conseguenze nel presentarsi al mondo contemporaneo. Con acutezza, T mostra come una tale concezione dell'amore sa relazionarsi con il "diverso", senza perdere né la propria identità confessionale, né il senso critico nei confronti di certe tendenze della società di oggi (individualismo, globalizzazione). La pagina di T è un gioiello (pp. 294ss).
Per compiere questo studio, T ha dovuto esaminare innumerevoli testi di Ch con le difficoltà dovute al loro *Sitz-im-Leben*. L'autore è cosciente che arrivare a una classificazione secondo un certo ordine concettuale è impresa ardua, e, come già detto, comporta il rischio di essere ripetitivo. Ma il suo lavoro, fatto con grande fede e intelligenza, è fondamentale e indispensabile anche per lavori futuri, ed è caldamente raccomandato a chi vuole conoscere o approfondire la spiritualità di Chiara Lubich.
Vorrei infine complimentarmi con Domenico Nasini per l'ottima traduzione. Non è infatti facile rendere sempre bene le sfumature di parole che provengono da un'altra cultura, e ci si trova dinanzi a una scelta che il traduttore ha saputo fare con intelligenza, dando qualche volta una spiegazione (per esempio l'osservazione etimologica della parola *notwendig* nella nota a p. 243). È vero che lo stesso autore del libro si era trovato di fronte alla stessa difficoltà quando ha dovuto tradurre in tedesco i testi di Chiara Lubich!

4. La bibliografia

Una parola sulla bibliografia che si trova alla fine del volume (pp. 301-322). Essa comporta principalmente due grandi settori: le fonti, e la letteratura secondaria che include gli studi vari al di fuori degli scritti di e su Chiara Lubich.
Mi fermo sull'elenco delle fonti; esso segue l'ordine cronologico delle pubblicazioni che comprendono i libri con i testi di Ch, gli articoli, e le pubblicazioni della Scuola Abba (ed. Città Nuova, Roma).

Nei volumi di Ch sono inclusi il libro di J. Povilus, *"Gesù in mezzo" nel pensiero di Chiara Lubich* (del 1981) che contiene testi inediti di Ch; il libro di E.M. Fondi, *Incontri con l'Oriente* (del 1986), di F. Ciardi, *Cristo dispiegato nei secoli* (del 1994); l'intervista di F. Zambonini, intitolata *L'avventura dell'unità* (ed. Paoline, Roma 1991); *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene (Mondadori, Milano 2001).
La bibliografia dell'edizione italiana su Chiara arriva all'anno 2008, e completa quindi quella dell'edizione tedesca che si ferma all'anno 2000 (si passa da 171 a 202 articoli di Chiara).
Una bibliografia su di un argomento così recente, come può essere il pensiero di Chiara Lubich, è necessariamente provvisoria, e occorre completarla con le pubblicazioni più recenti:
- *Dio ti ama immensamente. Pensieri scelti su Dio Amore*, Città Nuova, Roma 2009;
- *Educazione come vita* (V. Zani), ed. La Scuola, Brescia 2010;
- *Lettere dei Primi Tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Città Nuova, Roma 2010.

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