Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica

di ALESSANDRO CLEMENZIA

Questa relazione ha soprattutto il carattere di "ricerca iniziale", il delineare prospettico di un argomento che, se per certi aspetti, è in perfetta continuità con il mio percorso teologico, per altri, è una "novità", in quanto, per soddisfare il titolo «Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica», non cercherò soltanto di approfondire teologicamente una chiave di lettura per comprendere i "carismi", ma soprattutto di accostare due carismi diversi, quello francescano e quello dell'unità, e questo presuppone una conoscenza, almeno basilare, di ciascun carisma preso in se stesso. Sono sobriamente "entrato" già diverse volte nel carisma dell'unità di Chiara Lubich, ma questa è la prima volta che mi avvicino al carisma francescano.

Devo onestamente ricordare come Piero Coda, nelle sue lezioni e nel libro *Dalla Trinità*, menzioni l'esperienza mistica di Francesco e la sua rilevanza nella riflessione ecclesiale. Al di là del contenuto arricchente emerso in quelle lezioni, bisogna prendere atto del suo significato teo-*logico*: il carisma francescano rappresenta una tappa non eludibile di come Dio continui a parlare di Sé, nella storia, e di come gli uomini, nello Spirito, prendano sempre più coscienza di tale rivelazione. Dio, nella storia, e gli uomini, nello Spirito.

Quando si parla di "carismi" è importante tenere sempre conto di questo duplice polo: quello divino e quello umano.

Parlare di carismi significa riconoscere che esiste una relazione tra i due interlocutori, Dio e uomo, per cui per entrare in dialogo tra loro, ciascuno deve assumere l'altro: Dio entra in rapporto con l'uomo all'interno della storia umana; l'uomo entra in relazione con Dio, in Dio, e questo nello Spirito Santo.

È necessario quindi, in un primo momento, recuperare il significato di carisma all'interno della riflessione scritturistica, non soltanto per sondare il terreno sull'origine della parola, ma anche per individuare il luogo in cui è nata, nell'autocoscienza ecclesiale, la percezione di tale realtà, in riferimento a Dio e all'uomo; in un secondo momento, invece, entrare nello specifico del tema, vale a dire nei carismi presi in esame e nella relazione tra loro.

Prima ancora, però, vorrei introdurre alcune note, due di carattere generale e due di carattere particolare.

1. Note di carattere generale

La prima nota di carattere generale riguarda le fonti francescane da me utilizzate; la seconda invece la prospettiva con cui affronterò il rapporto tra il carisma di Francesco e quello di Chiara Lubich.

1) Diversi sono gli scritti di Francesco. Tante volte la conoscenza che ciascuno di noi ha del Poverello di Assisi è filtrata da biografie che, seppure teologicamente pregnanti, rischiano di divenire la prospettiva di interpretazione di un carisma. Ecco perché per questa elaborazione ho fatto riferimento direttamente agli scritti del Santo, così come sono riportati nelle *Fonti francescane*, e ho specificato,

inoltre, ogni volta che ho recuperato una rilettura di altri autori, quali essi siano, per esempio Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio. Tale scelta può essere d'aiuto, a un non esperto come me, per rimanere libero da questioni storiche ed ermeneutiche differenti, spesso contrastanti tra loro, che ancora oggi ruotano attorno alla figura di san Francesco e, di rimbalzo, di santa Chiara. Per un approfondimento della ricerca, sarebbe bene confrontare la traduzione italiana dei testi, presente nelle *Fonti francescane*, con la nuova edizione critica degli scritti di Francesco d'Assisi, a cura di Carlo Paolazzi[1].

2) Per quanto riguarda il rapporto tra il carisma francescano e quello dell'unità, il titolo ci offre già un'indicazione preziosa: si tratta di una relazione all'insegna della "comunione". Quando si parla di "comunione" è necessario sempre sottolineare cosa si intenda con tale parola, e questo non perché sia un termine desueto, o "nuovo", ma perché utilizzato indifferentemente da tutti, senza spesso tenere conto del differente piano semantico all'interno del quale ci si sta muovendo.

Senza dubbio la "comunione" è un dono dello Spirito Santo, come sottolinea anche il documento pastorale *Comunione e Comunità* della Conferenza Episcopale Italiana (redatto agli inizi degli anni '80)[2]. Eppure la comunione, ancor prima di essere un dono come oggetto, un *ciò che*, è un dono come soggetto, è un *chi è*: è lo stesso Spirito Santo, il dono intradivino tra Padre e Figlio, la stessa *comunione-divina-in-persona*. Ecco allora che la "comunione tra due carismi" non intende sottolineare, a mio avviso, una relazione di interazione tra due realtà, ma individua l'identità stessa dello Spirito Santo come Colui dal quale i carismi sono (il *Pneuma* come *causa efficiente*) e Colui nel quale i carismi sono e devono essere per essere carismi (il *Pneuma* come *causa formale*). L'essere in comunione di due carismi significa riscoprire ciascuno, nella relazione con l'altro, nel loro comune essere *nello Spirito*[3].

Ecco allora che parlare di comunione tra due carismi non significa metterli vicini per farli entrare in dialogo tra loro, ma trovare alla radice di ciascuno quell'elemento che caratterizza anche l'altro, sapendo però che si tratta di quell'elemento che, seppure in comune, è proprio quello che contraddistingue quel carisma dagli altri.

1) Cf. Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009.

2) «Quando diciamo "comunione", pensiamo a quel dono dello Spirito per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato a essere parte della stessa comunione che lega fra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» (Conferenza Episcopale Italiana, Documento pastorale *Comunione e Comunità*: I. *Introduzione al piano pastorale*, 1.10.1981, in *Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana* 3, Bologna 1986, nn. 633-706, qui n. 646).

3) Scrive l'ecclesiologo italiano Severino Dianich: «La *koinonia*, quindi, è detta da Paolo "comunione del Santo Spirito" non solo perché è partecipazione del credente alla vita dello Spirito Santo, né solo perché è dono infuso dallo Spirito nel credente, ma perché nello Spirito il credente realizza la totalità della propria esistenza come esistenza relazionale, come un esistere con Cristo, con il Padre e con gli uomini» (S. Dianich, *Ecclesiologia*, edizioni paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1993, pp. 128-129). Cf. E. Franco, *Comunione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 5.

2. Note di carattere particolare

A queste due note di carattere generale, bisogna aggiungerne altre due che complicano ulteriormente quanto finora affermato, eppure forniscono, a mio avviso, un buon metodo di confronto.

1) Uno dei due carismi presi in esame è quello di Chiara Lubich, denominato "carisma dell'unità". È un carisma particolare perché la comunione con ciò che è altro da sé (in questo caso gli altri carismi) non è un *extra*, ma è parte costitutiva del suo essere. Questo significa che per cogliere l'unità come principio che individua ciascun carisma, e l'unità come relazione tra più carismi, quello di Chiara Lubich non è soltanto un carisma tra gli altri, ma è – in certo modo – lo stesso criterio di lettura, è la luce con la quale si può far entrare in comunione la pluralità. Il carisma dell'unità di Chiara Lubich accoglie in sé, come costitutivo del suo essere, il carisma di Francesco e di Chiara d'Assisi, e, accolto in se stesso, lo distingue da sé, rinvigorendone la peculiarità.

2) Il secondo elemento che vorrei sottolineare è non più, come nel primo, il rapporto tra carisma dell'unità e carisma francescano, ma il contrario, cioè quello tra carisma francescano e carisma dell'unità. In altre parole: Chiara Lubich, la fondatrice dell'Opera di Maria (o Movimento dei Focolari), apparteneva al Terz'ordine francescano. Il carisma dell'unità nasce quindi "dal" carisma francescano.

Ecco allora che la relazione tra questi due carismi deve tener conto del fatto che uno (il carisma dell'unità) accoglie l'altro (quello francescano) in sé come parte del proprio essere, e, nell'accoglierlo, lo distingue; l'altro (quello francescano) è il grembo nel quale è nato il carisma dell'unità (e, nel nascere, lo ha distinto da sé).

3. Il significato di "carisma"

Fatta questa introduzione metodologica, è possibile ora cogliere cosa si intenda per "carisma".

Prima di tutto "charis", nel suo uso profano, è ciò che allieta, ciò che suscita gioia, la graziosità, è ciò che affascina non tanto per la bellezza in sé, quanto per ciò che promana. Il termine *charis* ha anche un significato interpersonale: da un lato, è il dono grazioso che suscita gioia, dall'altro, è il rin-graziamento, una vera e propria "com-piacenza".

Entrando nel significato biblico della parola "carisma", è importante sapere che nel Primo Testamento due sono i termini, diversi fra loro, che sono tradotti, in lingua italiana, con la parola "grazia": *hen* e *hesed*.

Hen appare 67 volte, mai al plurale, e indica l'assoluta gratuità dell'azione divina nei confronti dell'uomo, è il trovare grazia agli occhi di Dio, grazia che suscita a sua volta, nell'uomo, il desiderio di attirare questo sguardo su di sé. Lo sguardo

è come una modalità divina di offrire la grazia (cioè Se stesso) a colui che si sforza nel quotidiano di essere lodevole e meritevole[4]. Dio si dona attraverso la sua *visio*[5].

Il secondo termine che traduce "grazia" in italiano è *hesed*, tradotto solitamente con "grazia", "bontà", "amore", "misericordia", e appare 245 volte, sia al singolare sia al plurale. Mentre "*hen*" è più uno sguardo unidirezionale di Dio verso l'uomo, "*hesed*" indica una relazione di amicizia, bidirezionale[6], che non segue una logica di interesse (*do ut des*)[7]. In questo senso, il termine grazia indica una reciprocità che richiede a entrambe le parti un atteggiamento di fedeltà[8]. Proprio in virtù di tale reciprocità, l'uomo, anche nella consapevolezza del proprio limite, e dunque nell'esperienza di una vera e propria rottura di amicizia con Dio, può sempre appellarsi all'*hesed*, a un ristabilimento del rapporto infranto[9]. Dal momento però che il peccato ha infranto la bilateralità del rapporto, non ci si può che raccomandare al recupero di uno sguardo divino totalmente gratuito (*hen*), in quanto il destinatario di quell'amore non ha espresso cor-rispondenza.

Nel Nuovo Testamento la parola *charis* indica l'amore gratuito di Dio verso l'umanità, e ha una certa affinità con il *pneuma divino*[10]. Essendo unico l'amore di Dio verso l'uomo, la *charis* è usata sempre al singolare, mai al plurale.

Singolare è ciò che proviene da Dio, plurale invece è l'esperienza di chi è colpito da quell'amore singolare: quest'ultimo assume i connotati sia del mittente sia del destinatario. In questo evento relazionale, la *charis* mostra il suo effetto, il *charis*-ma, anzi *charismata* (al plurale), frutto e indice della stessa relazione tra Dio e uomo.

4. Il divenire altri-Gesù

Accostandoci ora più da vicino ai due carismi presi in esame e tenendo conto di quanto abbiamo già delineato, si possono evidenziare quelle caratteristiche di ciascuno che in qualche modo sono legate a quelle dell'altro. Senza voler fare

4) Cf. D.N. Freedman – J. Lundbom, "hanan", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, c. 27-46, qui c. 30.
5) Quando l'uomo fa esperienza del proprio peccato, come dice il salmista, supplica: «Distogli lo sguardo (*hen*) dai miei peccati» (*Sal* 51, 11), perché solo in questo modo egli potrà nuovamente trovare grazia ai Suoi occhi.
6) Cf. H.-J. Zobel, "hesed", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, c. 57-83, qui c. 58.
7) Nel libro del Deuteronomio, *hesed* esprime il contenuto stesso dell'Alleanza che Dio fa col suo popolo (*Deut* 7, 7-9).
8) «Ti farò mia sposa nella grazia e nella misericordia» (*Os* 2,21).
9) «Pietà di me, o Dio, nel tuo amore (*hesed*)» (*Sal* 51, 3).
10) È sia un dono transitivo e momentaneo (che, in qualche modo, si esaurisce con il raggiungimento del suo scopo: è visibile qui una forte componente teleologica), sia un atto immanente e duraturo, che contiene in sé il suo scopo. Per il legame tra *charis* e Pneuma, Paolo vede i *charismata* come vere e proprie "manifestazioni pneumatiche", anche se «non si può dire con sicurezza che sia stato Paolo stesso a introdurre nell'uso linguistico il termine *charismata* come designazione dei *pneumatichà*» (H. Conzelmann, "charisma", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1988, c. 606-616, qui c. 608, nota 11).

una sinossi tra testi che trattano temi simili, è necessario prendere subito il nucleo fondamentale di entrambi i carismi, vale a dire quella particolare esperienza di Dio che ha rigenerato i soggetti a una nuova vita nello Spirito.

In ambito francescano, la maggior parte degli studi sottolinea nel Santo un forte cristocentrismo, soprattutto alla luce di quel particolare momento della sua vita che si è manifestato alla Verna. Effettivamente il dono delle stigmate, sempre contestualizzate all'interno della vita stessa di Francesco, ha fatto sì (caso primo e unico nella storia della Chiesa!), che gli fosse dato l'appellativo di "*alter Christus*". Eppure è proprio questo appellativo a far intendere che l'impianto spirituale del Poverello di Assisi non si limita ad essere "cristocentrico", ma trinitario. Colui, infatti, che è con-formato a Gesù vive la propria esistenza rivolto verso il Padre, come si può dedurre leggendo le varie preghiere attribuite a san Francesco.

Una tale dinamica accade proprio quando una persona, nello Spirito, diviene altro-Gesù, per cui le parole e le azioni sono tutte rivolte al Padre. Si tratta di un'esperienza mistica particolare, analoga a quella accaduta a Chiara Lubich nell'estate del 1949. Ella stessa racconta:

> «Io mi portai davanti al SS. Sacramento per pregare Gesù. Ma qui mi fu impossibile. Non riuscivo a pronunciare la parola: Gesù, perché sarebbe stato invocare Qualcuno che avvertivo immedesimato con me, Colui che io in quel momento ero. […] E in quell'istante mi fiorì sulle labbra la Parola "Padre" e ritrovai la comunione in mezzo allo stupore ed alla gioia»[11].

Interessante è anche il luogo in cui, secondo una ricostruzione biografica di San Francesco e gli scritti di Chiara Lubich, è avvenuta questa particolare conformazione a Cristo; si tratta di una località che, a partire dalla Scrittura, è rivestita di un significato prettamente epifanico: il monte (basti pensare al monte Tabor o al Golgota). Per avere un'idea dell'esperienza delle stigmate di san Francesco, è necessario recuperare la biografia scritta da Bonaventura, in quanto gli scritti di San Francesco non fanno riferimento a questa esperienza spirituale; così Bonaventura racconta:

> «Due anni prima che rendesse lo spirito a Dio, dopo molte e varie fatiche, la Provvidenza divina lo trasse in disparte e lo condusse su un monte eccelso, chiamato monte della Verna»[12].

Anche Chiara Lubich, trovandosi in una Chiesa, probabilmente inginocchiata davanti a Gesù Eucarestia, così descrive il luogo dell'evento:

11) Cf. Chiara Lubich, "Paradiso '49", in *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 11-23, qui p. 14.

12) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 1, in *Fonti francescane*, n. 1223, p. 692.

> «Ebbi l'impressione di trovarmi in cima ad un'altissima montagna, come fosse la più alta possibile, terminante in punta, in punta di spillo»[13].

Al di là del luogo epifanico, sia in Francesco che in Chiara Lubich si avverte immediatamente il desiderio di comunicare ai loro fratelli o sorelle quanto accaduto. Non si è trattato unicamente di lasciare come in eredità qualcosa, ma proprio di sentirsi interiormente spinti a mettere in comunione la loro esperienza. Scrive ancora Bonaventura:

> «Il servo di Cristo vedeva che le stimmate impresse in forma così palese non potevano restare nascoste ai compagni più intimi; temeva, nondimeno, di mettere in pubblico il segreto del Signore ed era combattuto da un grande dubbio: dire quanto aveva visto o tacere? Chiamò pertanto alcuni dei frati e, parlando in termini generali, espose loro il dubbio e chiese consiglio. Uno dei frati, Illuminato, di nome e di grazia, intuì che egli aveva avuto una visione straordinaria, […] e disse all'uomo santo: "Fratello, sappi che qualche volta i segreti divini ti vengono rivelati non solo per te, ma anche per gli altri. […] Il santo fu colpito da queste parole e, benché altre volte fosse solito dire "il mio segreto è per me", in quella circostanza, con molto timore, riferì come era avvenuta la visione»[14].

Degno di nota è un altro avvenimento accaduto a Francesco d'Assisi, nei giorni immediatamente successivi all'evento delle stigmate, che in altro modo esprime la comunionalità del carisma francescano. Secondo le *Fonti*, infatti, il Poverello d'Assisi, dopo la cristificazione a La Verna, si è ritirato per più di quaranta giorni di fronte al convento di santa Chiara. Come mai Francesco ha sentito il bisogno di soffermarsi per tutto questo tempo in compagnia di colei che aveva ricevuto il suo stesso carisma? Che avvertisse il bisogno della sua presenza per rileggere e comprendere quell'avvenimento, che lo ha segnato in modo così personale? Che non fosse proprio Chiara colei attraverso cui Francesco è entrato nella comprensione più vera di quell'esperienza?

Chiara Lubich, dal canto suo, non solo comunica l'esperienza, ma, a distanza di anni, ha potuto addirittura affermare di aver interpretato quanto accaduto solo dopo averne parlato con le sue prime compagne[15].

Nonostante vi siano componenti comuni tra i due carismi, dai due racconti, così come ci sono stati tramandati, emergono anche alcune differenze. Spostiamo ora l'attenzione da ciò che è avvenuto dopo l'evento mistico, a quanto accaduto prima: a quei presupposti che fungono addirittura da condizione di possibilità per l'evento stesso.

13) Chiara Lubich, "Paradiso '49", cit., p. 14.
14) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 4, in *Fonti francescane*, n. 1227, pp. 693-694.
15) Ella racconta: «Questa visione – diciamo così – la ricordo bene, mi è stata chiara solo quando anche le "focolarine" fecero fare, sul loro nulla, lo stesso patto a Gesù Eucarestia onde unirsi con noi» (Chiara Lubich, "Paradiso '49", cit., p. 15).

Secondo l'interpretazione di Bonaventura, San Francesco,

> «dopo essersi impegnato, secondo l'esigenza dei tempi e dei luoghi, a procacciare la salvezza degli altri, lasciava l'agitazione delle folle e cercava la solitudine, con il suo segreto e la sua pace: là, dedicandosi più liberamente a Dio, detergeva dall'anima ogni più piccolo grano di polvere, che il contatto con gli uomini vi avesse lasciato»[16].

La cristificazione, fenomeno e realtà che indica quel processo che permette per grazia al singolo di diventare un *alter Christus*, è avvenuta, stando a quanto sottolinea Bonaventura, in una desiderata e cercata solitudine come condizione per relazionarsi con Dio (seppure ancora non immaginasse cosa stesse per accadere).

L'esperienza mistica di Chiara Lubich, invece, è avvenuta grazie a un patto stretto con Igino Giordani, denominato "Foco", davanti a Gesù Eucarestia. Anche le prime focolarine sono "entrate" in quel nuovo spazio divino (che è il seno del Padre), non attraverso l'immedesimazione nel racconto di Chiara Lubich, ma tutte insieme, grazie al patto tra loro davanti a Gesù Eucarestia. In altre parole, per Chiara Lubich è attraverso il fratello che si diviene altri-Gesù.

5. Una lettura del carisma francescano alla luce del carisma dell'unità

Le cause di questo differente modo di entrare in rapporto con Dio devono essere ricercate, a mio avviso, nella diversa concezione che Francesco, da una parte, e Chiara Lubich, dall'altra, avevano riguardo alla vita divina. È ora opportuno prendere direttamente in esame i testi del Santo d'Assisi, senza mostrare, parallelamente, i testi di Chiara Lubich, anche se – come si vedrà dagli elementi emersi – questi scritti sono letti già alla luce del carisma dell'unità.

Anche scorrendo velocemente i testi che la tradizione attribuisce a Francesco, emergono diversi riferimenti alla Trinità, e in modo particolare al tema dell'inabitazione. Si può quasi asserire che l'esperienza che il Santo ha fatto delle tre Persone divine sia all'interno della propria interiorità.

Ciò emerge chiaramente nel commento alla preghiera del *Padre Nostro*. Così Francesco spiega il "che sei nei cieli":

> «che sei nei cieli: negli angeli e nei santi, e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu, Signore, sei amore; poni in loro la tua dimora e li riempi di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene …»[17].

16) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 1, in *Fonti francescane*, n. 1222, pp. 691-692.
17) Francesco, *Orazione sul "Padre Nostro"*, in *Fonti francescane*, n. 267, p. 189.

Il cielo non indica un luogo, ma è la stessa presenza di Dio; cielo, dunque, qui non è preso in opposizione a terra, ma è proprio il luogo che si trova nella stessa interiorità del soggetto: nel cuore degli angeli e dei santi. In loro dimora la presenza di Dio. Tale presenza, però, deve realizzarsi in ogni uomo, come egli stesso afferma nella spiegazione del "venga il tuo regno":

> «venga il tuo regno: affinché tu regni in noi per mezzo della grazia e ci faccia giungere nel tuo regno, dove la visione di te è senza veli, l'amore di te è perfetto, la comunione con te è beata, il godimento di te senza fine»[18].

Il regno di Dio, che si riferisce non a un territorio con un perimetro delimitato, ma alla regalità di Dio, deve realizzarsi «in noi», in modo che ognuno, entrando in se stesso, possa ritrovarsi in Dio. Interessante, inoltre, come il regno di Dio, trovandosi nel cuore dell'uomo, sia descritto come una realtà tangibile: si parla di visione e di fruizione.

Nell'*Epistola ad Fideles*, collocabile agli inizi del terzo decennio del Duecento, Francesco spiega in che cosa consista l'essere beati e benedetti: nel far sì che lo Spirito riposi in loro, trasformandoli in Sua dimora. Questa inabitazione pneumatica comporta che l'inabitato diventi figlio del Padre, e sposo, fratello e madre di Gesù:

> «Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce al Signore nostro Gesù Cristo. Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. Siamo madri, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri»[19].

Lo Spirito, dunque, stabilisce la sua abitazione nell'uomo, e questo fa sì che ciascuno possa costruire una relazione particolare con tutte e tre le Persone divine.

Questo è il dinamismo della fede nell'esperienza dei credenti: lo Spirito è colui che purifica, illumina, accende il fuoco per seguire le orme di Gesù e, fatti diventare figli, li fa giungere al Padre, come afferma lo stesso Francesco nell'orazione conclusiva alla sua *Lettera a tutto l'Ordine* (scritta dopo il 1223):

> «Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri di fare, per tuo amore, ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e con l'aiuto della tua sola grazia giungere a te, o Altissimo, che nella

18) *Ibid*., n. 269, p. 189.
19) Francesco, *Lettera ai Fedeli*, I, in *Fonti francescane*, n. 178/2, pp. 131-132.

> Trinità perfetta e nell'unità semplice vivi e regni e sei glorificato, Dio onnipotente»[20].

La vita cristiana qui appare come un cammino trinitario che ha il Padre come mèta ultima, e accade nel momento in cui ciascun frate viene inabitato dalla vita divina, come Francesco stesso scrive, nella *Regola non bollata* (nel 1221):

> «E sempre costruiamo in noi un'abitazione e una dimora permanente a lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo»[21].

L'abitazione, l'*habitaculum*, è per i francescani una piccola cella (solitamente persa nei boschi) dove i frati si ritiravano per rimanere in piena intimità con Dio. Francesco traspone questo *habitaculum*, che ha come abitante il Pneuma divino, nel mondo interiore. Lo Spirito è causa efficiente della vita trinitaria: in lui si diviene altri-Gesù, ed è attraverso Gesù che si entra *in sinu Patris*. La funzione particolare attribuita al Pneuma divino da Francesco si può ritrovare anche nella *Forma vitae* delle clarisse, lì dove egli le chiama "spose dello Spirito Santo":

> « … per divina ispirazione voi siete rese figlie e ancelle dell'altissimo e sommo re, il Padre celeste e vi siete date in spose allo Spirito Santo (*et Spiritui Sancto vos desponsastis*), scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo …»[22].

E in che modo si diventi "spose dello Spirito" lo spiega il gerundio che segue quell'allocuzione: "scegliendo"; la clarissa diviene "sposa" nel momento in cui sceglie di vivere la Parola. L'importanza del vivere la Parola. Francesco scrive nel *Testamento*:

> «E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»[23].

La terza Persona della Trinità ci innesta in Cristo, il quale ci immette nel Padre; ma questa unione con lo Spirito si realizza nel vivere la Parola. Proprio per questo Tommaso da Celano attribuisce al santo d'Assisi le seguenti parole:

> «Lo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine»[24].

20) Francesco, *Lettera a tutto l'Ordine*, in *Fonti francescane*, n. 233, pp. 152-153.
21) Francesco, *Regola non bollata*, in *Fonti francescane*, n. 61, p. 83.
22) Francesco, *Forma vivendi ad Claram et sorores*, in Chiara d'Assisi, *Forma vitae*, cap. VI, 3.
23) Francesco, *Testamento*, in *Fonti Francescane*, n. 116, pp. 100-101.
24) Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, cap. CXLV, 193, in *Fonti Francescane*, n. 779, p. 488.

La domanda che mi sono posto a questo punto è stata: se la vita di ogni frate deve essere un cammino trinitario, in cui ciascuno è inabitato dalla Trinità, come devono relazionarsi tra loro i frati che vivono personalmente e interiormente tale dinamica? Ecco allora che ho cercato di trovare, negli scritti di Francesco, quei passi in cui potesse intravedersi una relazione "trinitaria" tra i frati.

L'"amore scambievole" è naturalmente presente negli scritti francescani. Egli, infatti, nella *Regola bollata* (del 1223), dopo aver spiegato che i frati non devono appropriarsi di nulla per servire il Signore in povertà e umiltà, afferma:

> «E ovunque sono e si incontreranno i frati, si mostrino tra loro familiari l'uno con l'altro. E ciascuno manifesti all'altro con sicurezza le sue necessità, poiché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale?»[25].

L'amore fraterno ha come termine di paragone l'amore materno, il che sottolinea che si deve trattare di un rapporto disinteressato (proprio come quello che c'è in Dio e, da parte di Dio, verso l'uomo). Il fratello, inoltre, è "spirituale" in quanto è lo Spirito Santo a creare le relazioni interne alla comunità. Qui in realtà si parla di "essere familiari" l'uno all'altro, ma non emergono ancora le dinamiche "trinitarie". Eppure un concetto profondo appare proprio in uno scritto dove non mi sarei mai aspettato di trovare qualcosa: la *Regola di vita per gli eremi*. Qui Francesco scrive:

> «Coloro che vogliono stare a condurre vita religiosa negli eremi, siano tre frati o al più quattro. Due di essi siano le madri e abbiano due figli o almeno uno. Quei due che fanno da madri seguano la vita di Marta, e i due figli seguano la vita di Maria. […] I figli però talvolta assumano l'ufficio di madri, come a loro sembrerà opportuno disporre di avvicendarsi secondo le circostanze»[26].

La distinzione che qui appare tra madri e figli ha certamente, come è scritto, un valore funzionale, ministeriale, in relazione allo svolgere il compito di Marta o di Maria. Eppure sono da fare almeno tre considerazioni: prima di tutto, come è stato già detto a proposito dell'inabitazione trinitaria, le madri sono tali in quanto hanno in loro Gesù e lo generano attraverso le opere. Secondo poi, il fatto che le madri, per generare, devono essere almeno due, come se, in numero minore, ciascuna non potesse adempiere al suo ruolo di madre. Un ultimo elemento è il fatto che possa esserci un'inversione di rapporti nella comunità, per cui ciascuno, da figlio, è chiamato, con un altro frate, ad essere madre di uno o più figli (che magari, precedentemente, erano stati per lui "madri").

Anche la povertà, al di là del significato più visibile (anch'esso importante), ha un chiaro riferimento teologico; essa, infatti, è un modo concreto di confor-

25) Francesco, *Regola bollata*, in *Fonti francescane*, n. 91, pp. 93-94.
26) Francesco, *Regola di vita per gli eremi*, in *Fonti francescane*, nn. 136.138, pp. 104-105.

marsi a Cristo povero, colui che ha perso tutto, si è svuotato radicalmente di sé per essere "dono"; e questo riferimento conferisce alla povertà un significato "relazionale". La fraternità, dunque, è frutto della povertà[27].

L'essere poveri, come altri Cristo povero, funge da fondamento cristologico delle relazioni comunitarie. In questo contesto si affaccia la luminosa figura di santa Chiara d'Assisi, la quale asserisce alle sue consorelle:

> «E amandovi a vicenda nella carità di Cristo, dimostrate al di fuori con le opere l'amore che avete nell'intimo, in modo che, provocate da questo esempio, le sorelle crescano sempre nell'amore di Dio e nella mutua carità»[28].

Ciascuna sorella così deve divenire altra-Gesù, rinunciando alla propria volontà[29], e deve costruire un'unità particolare che sappia non solo generare amore, ma addirittura trasformare il dolore in dolcezza. Scrive santa Chiara nel suo *Testamento*:

> « … le sorelle che sono suddite, si ricordino che per Dio hanno rinunciato alla propria volontà. Perciò voglio che obbediscano alla loro madre, come spontaneamente promisero al Signore, affinché la loro madre, vedendo la carità, l'umiltà e l'unità che hanno tra di loro, porti con più facilità ogni peso che sostiene per l'ufficio e, per loro santo tenore di vita, ciò che è molesto e amaro si converta per lei in dolcezza»[30].

E così santa Chiara ammonisce le sue sorelle nel decimo capitolo della *Regola*:

> «Siano invece sempre sollecitate nel conservare reciprocamente l'unità dell'amore scambievole, che è il vincolo della perfezione»[31].

In un articolo (uscito tra il 1980 e il 1981), scritto da un cappuccino olandese, fra' Optatus van Asseldonk, viene affrontato il tema: *La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara*[32]. L'autore, nell'argomentare l'importanza dell'unità nella vita di Francesco, cita la *Lettera ai fedeli* in cui il poverello d'Assisi, nel riportare la preghiera sacerdotale di Gesù, nel capitolo 17 del vangelo di Giovanni, fa una sintesi personale, sostituendo la parola "verità" con "unità":

27) La fraternità, dunque, è frutto della povertà. Francesco afferma: «Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché tutti e per intero vi accolga Colui che tutto a voi si offre» (Francesco, *Lettera a tutto l'Ordine*, in *Fonti francescane*, n. 221, p. 149).
28) Chiara, *Testamento*, in *Fonti francescane*, n. 2847, p. 1793.
29) Proprio come Cristo, il quale, scrive Francesco, «ogni giorno si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre …» (Francesco, *Ammonizioni*, in *Fonti francescane*, n. 144, p. 108).
30) Chiara, *Testamento*, in *Fonti francescane*, n. 2849, p. 1793.
31) Chiara, *Regola*, cap. X, in *Fonti francescane*, n. 2810, p. 1774.
32) O. van Asseldonk, "La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara", in *Forma Sororum* 17 (1980), pp. 186-195; 18 (1981), pp. 113-121.

> «Prego per loro, non per il mondo: benedicili e santificali! E per essi io santifico me stesso, affinché siano santificati nell'*unità*, come noi»[33].

Alla fine del suddetto studio, il cappuccino olandese scrive:

> «Il posto giusto della santa unità nella Forma di vita si trova dunque dopo la vita trinitaria e prima della vita in altissima povertà, come indica infatti il Prologo alla Regola di Chiara. Perché l'unità filiale-fraterna-materna, fondata sulla SS. Trinità e vissuta tra noi nella Chiesa-Madre (Maria), si realizza nelle persone spropriate dall'amore proprio, che vivono cioè "senza proprio", in povertà-umiltà, seguendo le orme di Cristo povero-umile e crocifisso e della Madre sua»[34].

Chiara Lubich, nel suo scritto *Guardare tutti i fiori*, mette in luce lo stesso principio di inabitazione trinitaria nel singolo credente; eppure, da lì, viene messa in luce, in maniera esplicita, la relazione interpersonale che scaturisce dall'unione con Dio. Ella scrive:

> «Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità (con i santi e con gli Angeli), è anche nel cuore dei fratelli […] Non è ragionevole che io Lo ami solo in me. Se così facessi il mio amore avrebbe ancora qualcosa di personale, d'egoistico: amerei Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio (ché è Unità e Trinità). Dunque la mia cella, come direbbero le anime intime a Dio e noi [diremmo] il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola – , Lo amo nel fratello quando egli è presso di me»[35].

In questo orizzonte, è visibile come la Trinità non solo inabiti il credente, ma sia anche il principio interpretativo e il criterio oggettivo per in-formare trinitariamente le relazioni interpersonali.

Conclusioni

Tante sarebbero ancora le cose da dire e su cui riflettere.

Un elemento importante, di cui ho già parlato nell'introduzione del lavoro, è quello di comprendere che la comunione tra carismi non è un semplice confronto tra diverse realtà (anche se in questo caso si tratta di opere di Dio), ma è un dialogo all'interno della comunione-divina-in-persona, lo Spirito Santo: colui che

33) O. van Asseldonk, "La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara", in *La Lettera e lo Spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, II, Editrice Laurentianum, Roma 1985, pp. 153-177, qui p. 167.
34) *Ibid*., p. 177.
35) Il testo è stato pubblicato in buona parte in Nuova Umanità: cf. C. Lubich, "Guardare tutti i fiori", in *Nuova Umanità*, XXVIII (1996/2), n. 104, pp. 133-135.

è *causa efficiente* e *causa formale* di ogni caris-ma. Parlare di "comunione tra carismi" presuppone il collocarsi all'interno dello spazio trinitario, appropriandosi di una visione nuova, quella *visio* che ha assunto la peculiarità dello spazio in cui essa avviene. L'essere in Dio porta con sé un modo nuovo di leggere la realtà: una modalità anch'essa trinitaria, non tanto per i contenuti o per il vocabolario utilizzato, quanto soprattutto per la stessa dinamica del pensare, del riflettere e del riflettersi.

Parlare di "comunione tra carismi" significa, infatti, leggere l'uno con gli occhi dell'altro, facendo sì che ciascuno possa ritrovare se stesso nell'altro, e possa ritrovare l'altro in se stesso. In questo modo ciascuno, nell'altro, vede un altro se stesso: siamo, credo, ben oltre all' "amare il fondatore altrui come il proprio".

Come si è visto, nel corso del lavoro sono emersi dei punti comuni tra il carisma francescano e il carisma dell'unità. Ciò che maggiormente li accomuna è l'identificazione a Gesù, e in modo particolare al suo essere crocifisso. E se è vero, come abbiamo già sottolineato, che il carisma non è una realtà esclusivamente divina o umana, ma è il frutto dell'intimo rapporto tra Dio e uomo, il paradosso emerge nel prendere consapevolezza che la porta d'accesso alla vita divina, sia per San Francesco che per Chiara Lubich, è costituita proprio da colui che ha sperimentato sulla croce la radicale assenza del rapporto con il Padre (dovremmo quasi chiamarlo l'anti-carismatico per eccellenza).

Eppure, in quell'evento, la "frattura" della relazione tra Padre e Figlio è divenuta apertura al dono dello Spirito Santo, colui grazie al quale e *nel quale* l'uomo può entrare in Dio (sempre attraverso quella apertura divina). Il Pneuma divino dona a colui che lo accoglie l'impronta di quella "frattura" come consumazione piena, nell'amore, di un rapporto vissuto nell'unità.

Rispetto alla tradizione precedente, nel carisma di Chiara Lubich si possono individuare alcune peculiarità, sia per una sempre nuova auto-comunicazione di Dio nella storia degli uomini, sia per una rinnovata consapevolezza ecclesiale nel tempo generata dal dirsi e darsi di Dio. Come emerge in modo evidente nell'ultimo testo della Lubich, *Guardare tutti i fiori*, la sua originalità carismatica consiste proprio nella ricerca di *Dio in Dio*, che accade nel rapporto di reciprocità con il fratello (si potrebbe anche dire: nello spazio del "tra"). Si tratta, riprendendo le parole di Piero Coda, di una vera e propria *comunicazione di Dio a Dio in Dio*: «Ciò implica – per Chiara – amare Dio in sé come si ama Dio nell'altro, così che, quando si dà la reciprocità, si dia la comunicazione di Dio in Dio *tra i due*: perché Dio è unità e trinità»[36].

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@gmail.com

36) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 501-502.