

LA "TRINITIZZAZIONE": PER UN'ERMENEUTICA TEOLOGICA

di
STEFANO MAZZER

Starting from the intuitions of Teilhard de Chardin (union differentiates) and of Chiara Lubich (the "exterior castle") the article presents the reality of trinitisation as the event of the happening, by grace, of the ontological dynamics of the intra-trinitarian perichoresis in bonds between brothers in Christ. In this way, the being of God among us, by virtue of the incarnation of the Word and the effusion of the Spirit, deepens in becoming, within trinitised bonds, an authentic being of God among God. At the centre of this logic, the new ontology of love - the one that shines in the Eucharist - that was manifested in the Passover of Jesus and, in an altogether central way, in the event of the abandonment on the cross, cannot but be revealed.

> «È mirabile il disegno di Dio: questo Regno dei cieli, questo castello esteriore in cui Dio è fra noi»[1].

In queste poche pagine[2] desideriamo cercare di illuminare almeno un poco la folgorante esperienza spirituale che nell'espressione di Chiara Lubich ci è testimoniata e consegnata quale autentica *paradosis*.

1. Iniziamo citando un testo assai pregnante di padre Teilhard de Chardin:

> «L'unione, la vera unione verso l'alto, nello spirito, porta a compimento, ognuno nella propria perfezione, gli elementi che essa domina. *L'unione differenzia*. In virtù di questo principio fondamentale, le personalità elementari possono, e non possono che affermarsi accedendo ad un'unità psichica, o Anima, più elevata. Ma questo, tuttavia, *ad una condizione*: che il Centro superiore al quale si congiungono *senza mescolarsi* abbia lui stesso una realtà autonoma. *Poiché non vi è né fusione né dissoluzione* delle personalità elementari, il Centro in cui si raggiungono d*eve necessariamente essere distinto da esse, vale a dire deve avere la sua propria personalità*»[3].

La scelta di citare il noto – e discusso – gesuita francese non è casuale: si tratta infatti di un autore nei cui scritti troviamo il lemma *trinitizzazione*, e che la citazione appena riportata può ben introdurre[4]. L'*unione differenzia*: questo principio, che svolge un ruolo cardine nella prospettiva teologica di Teilhard e che qui non possiamo che limitarci a richiamare, ben si presta a illuminare la logica che presiede all'intuizione del *castello esteriore* della Lubich. È possibile vivere e pensare la realtà del *Dio fra noi* solo se si tengono ben fermi i punti che nella citazione vengono lucidamente enucleati: l'unione tra personalità raggiunge il suo compimento ed è radicalmente possibile come effettiva *unione* solo se il *terzo*, Colui nel quale e grazie al quale si uniscono, ha una propria e indipendente sussistenza personale. Come a dire: non è immaginabile né ipotizzabile l'*unità* tra i credenti in Cristo – quella per la quale Gesù ha pregato il Padre: «Padre santo, custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi» (Gv 17,11b) – se Colui che *vive in mezzo a loro* non è *altro* da loro. Solo così può manifestarsi come *alfa* e *omega*, principio, fondamento e compimento della

1) Inedito (8 novembre 1950): cit. in J. C. Cervera ocd, *Il Castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011, p. 59.
2) Gli spunti contenuti in questo contributo sono diffusamente svolti nel nostro lavoro di ricerca dottorale, al quale rimandiamo: S. Mazzer, *Li amò fino alla fine. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
3) P. Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*, in *Œuvres*, vol. VI, Éditions du Seuil, Paris 1962, pp. 179-180 (traduzione nostra).
4) *Trinitizzazione* è, infatti, un lemma tipico della Lubich che trova però riscontro, appunto, in Teilhard de Chardin come pure in Joseph Ratzinger. Cfr. P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 368-374 (in particolare la nota 404 a p. 369).

relazione intersoggettiva a livello antropologico. La citazione di Teilhard, inoltre, richiamando la celebre formula calcedonese dell'unità *senza confusione e senza separazione*, ha il vantaggio di spingere l'orizzonte dell'amore – del quale tale unità è la *forma* radicale – nel suo giusto ambito: quello *trinitario*. Come noto, infatti, la possibilità logica e ontologica di comprendere la relazione tra identità e distinzione che la Chiesa ha definito in riferimento alla Persona del Verbo incarnato ha nell'ontologia dell'*agápe* trinitaria la sua matrice e il suo radicale fondamento.

2. «Questo castello esteriore in cui Dio è fra noi»: parlare di *trinitizzazione* significa comprendere che la giusta ermeneutica di una simile frase può essere, in fondo, questa: nel castello esteriore Dio è fra noi perché lì, ben più radicalmente, accade la realtà del Dio *fra* Dio. Ma dire *Dio fra Dio* è dire Dio Trinità: solo nella Trinità Dio è fra Dio, perché tra il Padre e il Figlio vi è sempre Dio, lo Spirito dell'amore. Significa forse altro ciò che Gesù chiede al Padre nell'ora in cui ci amò fino alla fine?

> «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me» (Gv 17,21-23).

Trinitizzazione, dunque, come esperienza del *Dio fra Dio*.

Ma cosa significa, nel carisma donato a Chiara, questo evento? E soprattutto, qual è la dirompente *novità* in esso dischiusa?

Quello che per la prima volta si è dato nella storia della spiritualità cristiana e, di lì, è diventato un punto di assoluto momento nell'ininterrotto cammino della Chiesa *verso tutta la verità* (cfr. Gv 16,13) che la teologia è chiamata a servire, è il fatto che l'identità trinitaria di Dio, il suo *essere agápe*, non viene più riconosciuto ed esperito solo quale principio, sostegno e fine di tutte le cose e di ogni autentica relazione ma, ben di più, come *evento* che, accadendo *nella* relazione intersoggettiva tra i credenti in Cristo, rende *questi stessi* legami autentico *luogo* di esperienza del dar-Si e dir-Si di Dio Trinità, reale partecipazione alla *pericoresi* delle tre divine Persone.

Vertice di luminosità abbagliante, che già aveva per così dire "accecato" uno spirito eletto quale fu Agostino d'Ippona (cfr. *De Trinitate* VIII). Ma luce che è venuta a noi nel buio assoluto nel quale avvenne la consegna dell'amore *fino alla fine*: il buio, il nulla che è Gesù Abbandonato, che grida la sua *fede* nell'Abbà mentre regna il buio su tutta la terra e nel suo cuore[5]. In una parola: nel castello

5) Cfr. l'interessante confronto con alcune pagine di Giovanni della Croce e Edith Stein. «È certo che in punto di morte rimase annientato anche nell'anima, senza consolazione o sollievo alcuno: il Padre Lo lasciò infatti in una così profonda aridità, anche secondo la parte inferiore, che sulla Croce non poté fare a meno di prorompere nel grido: *Dio mio, Dio mio! perché mi hai abbandonato?* (Mt 27,46). Fu l'abbandono più desolante che

interiore di Teresa d'Avila è Dio che, dalla stanza più interna, illumina tutto il castello; in Chiara Lubich la luce che illumina tutto il castello esteriore, e che è sempre Dio, è la *non luce* dell'abbandono di Gesù. Scrive Chiara:

> «San Giovanni della Croce non poteva andar più in là [Dove questo "non poteva" – direi – significa che sin lì l'aveva portato Dio, non oltre]: arrivò a disporre la sua anima nella migliore disposizione perché Dio la riempisse. Infatti egli con la sua notte oscura fu il polo negativo che unito a Dio – polo positivo – fece splendere o scaturire la Luce in sé. Noi siamo [chiamati a essere] polo negativo e polo positivo tra fratelli. […] Il loro contatto dà la Luce di Gesù fra essi e quindi in ambedue. Portiamo [così] il Regno di Dio sulla terra. Infatti Dio è fra noi e attraverso noi questa corrente d'amore (che è la corrente dell'Amore trinitario) passa per il mondo in tutte le membra del Corpo Mistico, tutto illuminando»[6].

Un'esperienza che può essere accostata all'intuizione della Lubich pare essere, sotto questo preciso aspetto, quella vissuta molti secoli prima da Angela da

abbia mai sensibilmente sperimentato nella sua vita. Fu proprio in quell'abbandono che compì l'opera più grande di quante ne abbia fatte in tutta la sua vita in terra e in cielo, con miracoli e prodigi: cioè l'opera di riconciliare e unire il genere umano con Dio, mediante la grazia. Lo ripeto, questo avvenne in quel tempo e in quell'istante in cui Nostro Signore era più che mai ridotto al nulla: annientato nella stima degli uomini, che vedendolo morire, anziché apprezzarlo in qualche cosa, si burlavano di Lui; annientato nella sua natura umana, poiché morendo si annullava; annientato infine nel sostegno e conforto spirituale del Padre, che in quei momenti Lo abbandonò lasciandoLo così annientato e ridotto quasi a nulla, e quindi pagasse interamente il debito e unisse l'uomo con Dio. […] Questo perché l'uomo spirituale capisca il mistero della porta e della vita di Cristo per unirsi a Dio, e sappia che quanto più si annienta per amore di Dio secondo le due parti, sensitiva e spirituale, tanto più si unisce a Lui e tanto più grande è l'opera che compie. E quando fosse ridotto a nulla, ciò che costituirà la perfetta umiltà, allora sarà compiuta l'unione spirituale tra l'anima e Dio, che costituisce il più grande e sublime stato cui si possa giungere in questa vita. Questa unione con Dio non consiste dunque in svaghi, gioie, consolazioni o sentimenti spirituali, ma in una viva morte di Croce, sensitiva e spirituale, cioè interiore ed esteriore» (Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, Libro II, cap. 7, p. 11, in Id., *Tutte le opere. Testo spagnolo a fronte. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e note di Pier Luigi Boracco*, Bompiani, Milano 2010. Si veda anche P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 442). «Dio lo aveva lasciato solo. Era questo il dolore più lancinante, di fronte al quale nessuna sofferenza terrena poteva reggere al paragone. Eppure ciò costituiva da parte di Dio la prova suprema d'un amore eccezionale. Pareva conducesse alla morte, mentre era la strada verso la vita. Nessun cuore umano è mai piombato in una notte così oscura come quella che avvolse l'Uomo-Dio nel Getsemani e sul Golgota. Nessuno spirito umano, per avido di ricerca che sia, potrà mai penetrare nell'immenso mistero dell'abbandono divino da cui fu afflitto l'Uomo-Dio alle soglie della morte. Ma Gesù può dar modo a certe anime elette di provare almeno parzialmente questa estrema amarezza. Sono i suoi amici più fedeli, ai quali chiede l'ultima prova del loro amore. Se essi non indietreggiano, ma si lasciano trascinare volentieri nella notte oscura, quest'amore diventa la loro guida» (E. Stein, *Scientia crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, Edizioni OCD, Roma 2001, pp. 50-51).

6) Testo del 1950, inedito. Cit. in P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 503.

Foligno, raccontata nel Libro IX del *Memoriale*. Così si esprime la folignate nel suo dettato a Fratel A.:

> «Una volta l'anima fu elevata e vedevo Dio in tanto splendore e in tanta pienezza, che così tanto non avevo mai visto né in quel modo pienissimo. Non vedevo lì amore, e allora persi quell'amore che portavo e divenni non amore. E dopo, dopo questo, lo vidi in una tenebra, e dico in tenebra perché è il maggior bene che si possa pensare e capire; e tutto ciò che si può pensare e capire non lo tocca o gli si avvicina. Allora fu data all'anima una fede certissima, una speranza sicura e fermissima, una sicurezza di Dio continua che mi tolse ogni timore. E in quel bene che si vede nella tenebra mi raccolsi tutta, e divenni così sicura di Dio, che mai potrei dubitare di lui e di non avere Dio in modo certissimo. E in quel bene così efficacissimo che si vede nella tenebra la mia speranza fermissima è tutta raccolta e sicura»[7].

La differenza tra il *non amore* di cui Angela fa esperienza nella sua visione di Dio Trinità e quello che invece è consegnato nell'esperienza della Lubich tuttavia è notevole, pur rimanendo affascinante e intrigante il parallelo tra le due mistiche. In Chiara, infatti, il *non amore* assume il volto ben preciso di Gesù Abbandonato, il quale, per essere accolto, chiede al credente di *perdere Dio in sé per il Dio nel fratello*. Scrive Chiara:

> «La dottrina della Chiesa è come un albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli. Il nostro Ideale dà ad esso una nuova fioritura: quasi ricopre la chioma di quest'albero d'un nuovissimo manto di fiori e sembra – e lo è – che tutto l'albero tenda a questa fioritura, sia in funzione di essa, per essa […]. 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. Allora non amerò il silenzio ma la parola (espressa o tacita), la *comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo*. […] Ma *occorre perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli*. E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato»[8].

7) L. Thier O.F.M. – A. Calufetti O.F.M., *Il libro della beata Angela da Foligno* (Edizione critica), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1985, IX, pp. 7-18. Si veda anche *Ibid*., VI, p. 337. Su questi passi cfr. G. Ghelfi, *La Trinità nell'itinerario mistico di Angela da Foligno*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 44-48.

8) Testo edito, in parte, in «Nuova Umanità» 143 (2002), pp. 586-587. Corsivo nostro.

Quella descritta icasticamente in questo testo è esattamente la dinamica della *trinitizzazione dei legami tra i fratelli*, resa possibile dalla rivelazione della verità della persona umana quale destinataria del dono della partecipazione alla vita divina avvenuto in Gesù Abbandonato.

3. Da quanto detto ne consegue che parlare di *trinitizzazione* rimanda al darsi di un evento caratterizzato anzitutto dall'essere un gratuito dono: si tratta cioè di una determinazione dei legami intersoggettivi che non è *naturalmente ovvia* e non è nemmeno una dimensione che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. Si ripresenta in questo ambito la stessa necessità del ripensamento del rapporto *natura-grazia*, o, se si preferisce, *libertà-grazia* che tanto ha segnato il rinnovamento dell'antropologia teologica nel periodo post-conciliare.

Parlare di *trinitizzazione* dei legami, quindi, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio, della di lui morte e risurrezione e dell'effusione dello Spirito, intende però sottolineare con altrettanta decisione e audacia la non allusività di quanto il lemma afferma: *i legami intersoggettivi, allorché liberamente accolgono e si lasciano determinare dall'indeducibile ed eccedente forma dell'agápe trinitaria, sono, per grazia, realmente trinitizzati, sono cioè reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio*. Con le parole di Chiara:

> «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di lei? È ineffabile come Dio. Si sente, si vede, si gode ma… è ineffabile! Tutti godono della sua presenza, tutti soffrono della sua assenza. È pace, gaudio, amore, ardore, clima di eroismo, di somma generosità. È Gesù fra noi. Solo se abbiamo il distintivo dell'unità tra noi possiamo dirci veramente cristiani. Quando l'unità col fratello si fa difficile, occorre non spezzare mai, ma piegarsi, finché l'amore fa il miracolo d'un cuore solo e d'un'anima sola. Meglio il meno perfetto, ma in unità coi fratelli, che il più perfetto, ma in disunità con essi, perché la perfezione non sta nelle idee o nella sapienza, ma nella carità. Niente di più organizzato di ciò che l'amore ordina e nulla di più libero di ciò che l'amore unisce. Chi vive in Dio è uno con tutti e tutto e da tutto distinto. Quando due anime s'incontrano sono due Cieli che s'uniscono e danno alle due anime gioia e pace e serenità e luce e ardore "alla Trinità"»[9].

L'unità, il *come noi* della preghiera di Gesù (cfr. Gv 17, 11b), secondo la Lubich si realizza solo nella forma della partecipazione all'abbandono di Gesù, a quel *nulla* che lo rende *uno* con il Padre proprio perché *distinto da Lui*, che lo rende

9) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009², p. 169.

altro in quanto *non altro*[10]. Ma questo è quanto *ad-viene* proprio nel realizzarsi *fra noi* della partecipazione all'*agápe* stesso che Dio è, in virtù dell'effusione dello Spirito nei nostri cuori (cfr. Rm 5,5; Agostino, *De Trinitate* XV).

Scrive la fondatrice dell'Opera di Maria in un testo da noi citato poco sopra:

> «non amerò il silenzio ma la parola (espressa o tacita), la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo. […] Ma occorre perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. *E questo lo fa soltanto chi conosce ed ama Gesù Abbandonato*»[11].

Perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli è una dinamica che ha a che fare con la forma del *lógos*: del *Lógos* e dei *lógoi* che di lui sono chiamati ad essere partecipi. Si tratta di un esercizio particolarmente impegnativo, anche e soprattutto in ambito teologico, dove la presunzione può farsi più sottile. Ecco perché la Lubich afferma che può vivere questa dinamica solo chi *conosce* e *ama* Gesù Abbandonato – e si noti la scelta non casuale di questi due verbi che costituiscono da Agostino a Tommaso fino a Rosmini l'asse di comprensione analogica delle processioni intratrinitarie.

Gesù Abbandonato è, infatti, esperienza della *disunità* («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» Mc 15,34): esperienza che in lui però *è amore*, amore nella forma del *non*. Solo Gesù abbandonato è, però e insieme, esperienza dell'*unità* («Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» Lc 23,46): che in lui è ancora una volta sempre e solo amore. Lui solo è la *fede* che *spera contro ogni speranza* (cfr. Rm 4,18). E dunque solo lasciandosi gratuitamente introdurre *insieme* dalla potenza dello Spirito Santo nella conoscenza reciproca del Padre e del Figlio, attraverso i sacramenti e nella vita della Chiesa, può essere possibile ricevere il pensiero di Cristo: e passare così dalla figura di Babele, dove il linguaggio – che esprime e porta alla luce la grata esperienza del sorgere della coscienza nella relazione di amore che costituisce l'identità dell'uomo – diventa veicolo di separazione dell'uomo dall'uomo quale conseguenza della sua *hýbris* nei confronti di una divinità considerata come potenza da eguagliare, alla figura della Pentecoste, dove la diversità delle lingue non viene annullata, ma finalmente sperimentata come alterità che realizza, proprio perché tale, il miracolo dell'unico linguaggio dell'amore. La vera unione *differenzia*, direbbe Teilhard.

10) Per un approfondimento teorico di tale impostazione dell'ontologia della persona ci permettiamo di rimandare al nostro S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit. Una lucida e appassionata fondazione dell'ontologia a partire da una riconsiderazione del rapporto tra identità e alterità così come pensato dalla filosofia occidentale è quella che il filosofo Massimo Donà ha sviluppato con pertinenza in diversi suoi volumi; segnaliamo in particolare M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2008.

11) Testo inedito, in parte, in «Nuova Umanità» 143 (2002), pp. 586-587. Corsivo nostro.

4. L'intersoggettività che scaturisce dalle viscere della Trinità viene dunque all'uomo come dono dall'alto e gli rivela il suo *essere-dalla-e-per-la-comunione*. Natura e grazia sono così simbolicamente intese, senza alcuna *naturalizzazione* della grazia ma nemmeno una concezione *fideistica* del dono di Dio. L'intersoggettività tra le persone è dunque frutto dell'opera dello Spirito, come già aveva ben intuito Agostino nel *Libro XV* del *De Trinitate* (17.31).

La Lubich amava fare un paragone tra la nota immagine della *salita del monte* di Giovanni della Croce e la spiritualità dell'unità a lei donata: l'esperienza dei legami trinitari tra i fratelli, in virtù della presenza del Crocifisso risorto in mezzo ai suoi, colloca i credenti, per così dire, *immediatamente sul crinale della vetta della montagna*[12]. Lo Spirito Santo agisce – così come ha fatto in Maria – sul nulla d'amore di ciascuna delle persone, rendendole l'una per l'altra luogo dell'accadere della pericoresi trinitaria nelle relazioni tra i credenti.

Amare Dio nel fratello, per quanto possa spingersi – come di fatto testimonia la storia della spiritualità – fino alle vette dell'eroismo di una dedizione incondizionata, non rappresenta ancora il vertice dell'amore: tale è solo la relazione come *sussistente* quale si dà in Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma se, come dice la *Prima Lettera di san Giovanni*, amandoci gli uni gli altri *conosciamo* Dio, perché Dio è amore e perché nell'incarnazione del Verbo questo amore ha assunto una forma autenticamente umana (cfr. 1 Gv 4,7-8)[13], le relazioni tra i fratelli nella fede si aprono ad accogliere e ad *essere* realmente la traduzione nel tempo dell'eterna *pericoresi intratrinitaria*[14]. E, ancora una volta, ciò che nella storia della teologia si è arrivati solo a intuire e/o additare di lontano, ossia che anche la persona umana, in virtù dell'incarnazione del Verbo, può essere definita anch'essa come *relazione sussistente*[15], è lucidamente riconosciuto possibile da Chiara solo in virtù di Gesù Abbandonato.

5. L'intuizione carismatica di Chiara conduce la teologia a esplorare un vertice di attuazione esperienziale del *Dio fra Dio* nel suo essere il *Dio fra noi* nel quale gli strumenti per dire una simile realtà sono ancora in fase embrionale. Ma la *chance* è di assoluta importanza. Come aveva intuito Agostino, l'amore al fratello

12) Si veda in proposito il bel testo inedito della Lubich citato da G. Rossè, *Santità e santificazione negli scritti di Chiara Lubich alla luce di San Paolo*, in «Nuova Umanità» 111-112 (1997), pp. 377-386 (il testo della Lubich si trova alle pp. 379-380). Su questo aspetto della spiritualità dell'unità: cfr. J. Castellano Cervera, *La teologia spirituale nella chiesa e nel mondo d'oggi*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, Edizioni del Teresianum - Edizioni OCD, Roma 2001, pp. 811-869, in particolare pp. 849-854.

13) Cfr. G. Rossé, *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei*, Città Nuova, Roma 1996.

14) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 571.

15) È merito di A. Rosmini l'aver fondato ontologicamente la possibilità di applicare anche alla persona umana la celebre definizione di persona che san Tommaso indica come *proprium* dell'essere persona in Dio. Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, 13, Tomo II, Istituto di Studi filosofici - Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Roma 1998 (Libro III, sez. III, n. 903).

è davvero il *luogo* nel quale cercare e vedere Dio Trinità, nel quale *toccarlo con mano*. Per dirla con le parole di P.A. Florenskij: «toccare con mano Dio – penso, se questo è possibile, allora solo attraverso l'animo di un altro, un Amico»[16].

Come cercare allora di descrivere teologicamente la dinamica della trinitizzazione esperita nel legame con il fratello quale reale *accadimento* della relazione che Dio è essendo *agápe*? Ci sembra che si possa parlare di un'esperienza connotata dai caratteri di *dedizione incondizionata*, *reciprocità reciprocante*, *terzietà*[17].

Anzitutto la dinamica interpersonale che la *trinitizzazione* dei legami esibisce non può in nessun modo chiudersi, per così dire, in una considerazione della forma della dedizione incondizionata – anche qualora sia felicemente riconosciuta, accolta e corrisposta – che, per così dire, "si compia" nella *reciprocità*. Quella trinitaria, infatti, non è semplicemente una dinamica di reciprocità, bensì, secondo il lemma di Piero Coda, una reciprocità *reciprocante*. Ci sembra, questo, un punto assai qualificante: non basta infatti parlare di dedizione incondizionata, sottolineando l'aspetto di donazione e perdita di sé in cui effettivamente e affettivamente la persona sceglie di non essere altro che amore; e non basta neppure osservare come a una tale donazione e *in* una tale donazione sia confermata l'identità di essere e amore. In altre parole: non basta il movimento di *kenosi* del Figlio che esibisce la qualità agápica della sua totale dedizione al Padre per la salvezza dell'uomo, come non è sufficiente il fatto che il Padre riconosca e *si riconosca* nella dedizione del Figlio, e nella risurrezione la manifesti come l'unica vera forma e difesa della verità che Dio è. Occorre sviluppare una simile comprensione dei legami trinitari, sia a livello immanente che economico, nella direzione della reciprocità reciprocante, ossia di una effettiva reciprocità che è in sé *effusiva*, che a sua volta si fa spazio aperto nell'orizzonte del *Terzo* che non è il prodotto o la risultante di tale reciprocità, ma ne è l'attestazione e la fecondità. «La relazione in Dio, essendo Dio per sé relazione e dunque Trinità, dice l'esser-uno di Dio quando essa sia intesa, in conformità con la rivelazione neotestamentaria, come relazione esprimentesi al tempo stesso nella reciprocità (Padre/Figlio) e nella terzietà (Spirito Santo)»[18].

Se un simile approccio trova un sufficiente sviluppo teologico per quanto riguarda la riflessione sulla Trinità (si pensi anche solo alla lezione di Riccardo di San Vittore che, in tal senso, rivela virtualità inaspettate), non così si può dire per quel che riguarda la penetrazione teologica dei legami intersoggettivi a livello creaturale. Parlare di *trinitizzazione* dei legami significa affermare che la verità dell'accadere di Dio Trinità nell'amore *al fratello* è in sé un evento che manifesta la sua origine divina non solo istituendo e redimendo la relazione orizzontale tra uomo e uomo, ma aprendo tale relazione alla dimensione *reciprocante* della stessa. In questo sta la qualità eccedente della comprensione trinitaria dei legami rispetto alla pur apprezzabilissima disamina dell'imprescindibilità del rapporto sociale, o

16) P.A. Florenskij, *Lettera a A. Belyj*, cit. in L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 419, nota 329. Parte della corrispondenza tra i due noti autori russi è stata pubblicata in italiano in questo volume: A. Belyj - P.A. Florenskij, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, Medusa, Milano 2004.
17) Su questo cfr. P. Coda, *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in «PATH» 11 (2012), pp. 279-299.
18) *Ibid*., p. 297.

dell'alterità interpersonale, ecc., che ottimi autori contemporanei stanno con rigore svolgendo. Una differenza che – dovrebbe esser chiaro nella logica del *non dell'amore* – non costituisce un impedimento al dialogo, bensì lo invoca e richiede.

6. Quanto detto sulla dimensione *reciprocante* della *trinitizzazione* dei legami ha però il suo fulcro ontologico – così come nella dinamica intratrinitaria – nel *non dell'amore che Gesù Abbandonato vive*, o meglio, è[19]. Come è nell'evento pasquale che la relazione tra Dio Trinità e l'umanità viene non semplicemente restituita alla sua originaria bellezza, ma, per così dire, *condotta* a una forma tale che giustamente Paolo può parlare di n*uova creazione* in Cristo Crocifisso e Risorto, così è sempre nell'evento pasquale che la relazione intersoggettiva tra gli uomini viene parimenti condotta, in Cristo e nella *dynamis* dello Spirito, alla stessa forma trinitaria della pericoresi. E ciò si attua nella Persona del Verbo incarnato che esibisce così una reciprocità rispetto al dono totale del Padre manifestatosi nel *consegnare il Figlio per il mondo*, e, in dipendenza da questa, un'altrettanto totale reciprocità nei confronti dell'uomo, cui Egli, come buon samaritano, si è fatto non solo prossimo ma realmente *servo* (cfr. Gv 13), amandoci non solo "come se stesso", ma "più di se stesso"[20]. Tale dinamica di reciprocità al Padre e a noi, è intrinsecamente *reciprocante* e lo è *nella* Persona dello Spirito Santo. Nelle lettere paoline (cfr. Rm 8; Gal 4), così come nella *Prima Lettera di san Giovanni*, la partecipazione da *figli adottivi* alla *figliolanza singolare* di Gesù con l'Abbà è sempre presentata come un evento che si attua *per opera dello* e *nello* Spirito Santo (cfr. 1 Gv 4); ed è sempre lo stesso Spirito a determinare, nella Chiesa, legami che vivono della logica dell'*agápe*, di fronte alla quale non solo non c'è nessuna legge ma anche nient'altro – fede compresa – che possa costituire la verità dei legami tra i credenti in Cristo[21]. Ora, una simile reciprocità è stata rivelata e *pagata a caro prezzo* da Gesù in modo eminente nell'*ora* del suo abbandono. Ciò significa che l'*agápe* di Dio viene all'uomo *in Gesù Abbandonato*, che davvero è la *pupilla attraverso la quale l'Abbà guarda e salva il mondo*; e significa pure, e insieme, che l'esperienza dell'*agápe* di Dio tra gli uomini viene a noi sempre e solo in Gesù Abbandonato, l'unico nel quale mi è possibile riconoscere nel volto del fratello l'immagine del Dio invisibile.

19) Sul passaggio assai delicato, e da operare con prudenza e accortezza, tra il livello economico della rivelazione trinitaria e quello immanente, ci permettiamo di rimandare al capitolo «*La forma agápica del non e la dinamica della libertà in Dio Trinità*» del nostro: S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., pp. 670-710.

20) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 18-19. «"Pensare e agire" (φρονεῖν) come Cristo significa, per Paolo, considerare gli altri superiori a se stessi. Sembra un paradosso: per amare l'altro come sé, occorre scendere, mettersi un gradino sotto. Come ha fatto lui, che è sceso dal Cielo per mettersi al nostro livello. Come ha fatto lui che, addirittura, s'è spogliato, per amore, di ciò che gli apparteneva in virtù della sua condizione divina, per "farsi uno" con noi e così, *dal di sotto* e *dal di dentro*, portarci con sé nella comunione col Padre» (*ibid*.).

21) Cfr. R. Penna, *Legge e libertà nel pensiero di S. Paolo*, in J. Lambrecht (ed.), *The Truth of the Gospel (Galatians 1: 1-4: 11)*, Monogr. Ser. "Benedictina", Bibl.-Ecum. Sect. 12, St. Paul's Abbey, Rome 1993, pp. 249-276.

> «Gesù è Gesù Abbandonato. Perché Gesù è il Salvatore, il Redentore, e redime quando versa sull'umanità il Divino, attraverso la Ferita dell'Abbandono, che è la *pupilla* dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale (si) vede Dio»[22].

È Gesù Abbandonato che rende possibile l'unione di Dio (*polo positivo*) con l'uomo (*polo negativo*); ma è sempre Gesù che nell'abbandono rende possibile ciò che mai la creatura avrebbe potuto immaginare: fare cioè esperienza che i due *poli* – per rimanere sulla celebre immagine della Lubich da noi già citata – sono rappresentati dai credenti in Cristo, che, accogliendo in sé la logica del *non dell'amore*, facendosi perciò *una cosa sola con Gesù*, sono da lui condotti, nella potenza dello Spirito, nel *seno del Padre*. La reciproca *inoggettivazione* del fratello nel fratello[23] ha la sua forma ontologica e la sua condizione di possibilità nell'accoglienza del *non dell'amore* non quale lo ha vissuto Gesù, ma quale lui *è*: perdere la vita per trovarla cessa dunque di essere un'ingiunzione moralistica – e diventa invece vera indicazione *morale*, ossia determinazione *pratica* della coscienza[24] – o un cammino di discepolato che presuppone un'esteriorità rispetto al maestro, e inaugura un'inaudita reciproca immanenza tra Cristo e i suoi – vissuta nelle relazioni intersoggettive – che, come Gesù ha promesso, non solo lo renderà presente in mezzo ai suoi, ma sarà il venire della Trinità nel cuore dei credenti[25], l'essere *una cosa sola* come lo sono Gesù e il Padre nel *vinculum amoris* che è lo Spirito (è la logica di Gv 17).

22) C. Lubich, *Il grido. Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2000, p. 127.

23) Sulla dinamica dell'*inoggettivazione* cfr. A. Rosmini, *Teosofia* (Sez. III, cap. I, nn. 867; 872). «Per trasportarsi nell'altro, conviene che s'aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o, per dir meglio, il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro. Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intellettiva. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intellettiva può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'*inoggettivarsi coll'intendimento*» (*Ibid*., n. 872). Cfr. anche P. Coda, «Antonio Rosmini: la Trinità come profezia partorita dalle viscere della Rivelazione», in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 70-85.

24) Per una presentazione critica e ben ponderata della *forma* della coscienza cfr. G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999.

25) Di qui l'importante intreccio che negli scritti di Chiara avviene tra Mt 18, 20 e Lc 17, 21: cfr. J. Castellano Cervera ocd, *Il Castello esteriore*, cit., pp. 60-61.

7. Questo è quanto avviene in modo eminente nel sacramento dell'Eucaristia. È nel *Corpo dato* di Gesù, nel suo *Sangue versato*, che si rende possibile l'*inoggettivazione* dei credenti in Cristo e, in tal modo, il loro essere sin d'ora partecipi – nella forma incoativa propria della condizione viatrice – della vita divina; ma lo rende possibile in virtù di quella *inoggettivazione di Cristo* nell'umanità, in ogni uomo, grazie alla quale quella vita divina ha raggiunto l'umanità sin nell'abisso del peccato, in quel *sub-abbraccio* del quale con tanta bellezza ha parlato von Balthasar[26]. E Gesù ha operato un simile atto di amore proprio nella drammatica esperienza dell'abbandono. La *forma eucaristica* dell'amore è la *forma del Lógos*: nella storia della teologia e della mistica ciò è sempre stato intuito, presentito, pensato. Il passo che forse oggi si presenta come un *kayros* proprio del nostro tempo, è la comprensione che di un tale *lógos eucaristico*, centro dell'*experientia fidei* propria dell'*analogia caritatis* additata da Agostino, è dato all'uomo di fare grata esperienza nell'accadere di legami intersoggettivi *trinitizzati*[27]. Non è forse questa la radice della straordinaria novità che il *patto* con Foco rappresenta non solo nella storia di Chiara e degli inizi dell'Opera di Maria ma nella storia della spiritualità cristiana *tout court*? Rileggere la narrazione di Chiara credo possa aprire ora prospettive di inaudita profondità e bellezza:

> «Foco, innamorato di santa Caterina, aveva cercato sempre nella sua vita una vergine da poter seguire. Ed ora aveva l'impressione d'averla trovata fra noi. Per cui un giorno mi fece una proposta: farmi il voto d'obbedienza, pensando che così facendo avrebbe obbedito a Dio […]. Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa unità a due […] Nello stesso tempo però mi sembrava che Foco fosse sotto l'azione d'una grazia, che non doveva andar perduta. Allora gli dissi pressappoco così: "Può essere veramente che quanto tu senti sia da Dio […]". E aggiunsi: "Tu conosci la mia vita: io sono niente. Voglio

26) In particolare in H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, V, L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 263.277.

27) «È dunque il sangue di Cristo, espressione tangibile e irrevocabile dell'effusione escatologica e "senza misura" (cfr. Gv 3,34) dello Spirito, che, versato nei nostri cuori, fa scorrere in essi la vita di Dio, lo stesso suo sangue. La nuova alleanza abbraccia cielo e terra: perché un'unica vita, quella dell'amore "sino alla fine", quella che sgorga dal Padre e pulsa nella missione del Figlio, viene da lui versata col dono di sé sino al sangue, mediante lo Spirito Santo, nel cuore dei credenti. Questo accade nella pasqua. Questo dice e compie la cena. […] Egli, infatti, vive ora, e come tale ha da vivere, *in loro*: in ciascuno di loro. È questa l'intenzionalità del "*prendete*". "*Io in loro e Tu in me*" – aveva chiesto Gesù nella preghiera all'*Abbà*, nell'ultima cena. Il Padre in Gesù, Gesù nei discepoli. È quanto Gesù realizza nella pasqua e comunica nell'Eucaristia. […] Occorre dunque, in virtù dell'Eucaristia, seguire Cristo nel suo movimento di dedizione e identificazione riconciliatrice che lo porta a scendere negli abissi – sino agl'inferi – del cuore, della mente, della vita dell'uomo, di ogni uomo, in ogni tempo e situazione. A tutti i livelli e in tutte le dimensioni del suo essere e della sua esperienza: fisica, psichica, spirituale e culturale. Solo così Cristo, in noi, nei "poveri vasi d'argilla" (cfr. 2 Cor 4,7) che accolgono la sua grazia, *diventa contemporaneo*» (P. Coda, «La Cena e la Croce», in Comitato per il progetto culturale della Conferenza episcopale italiana [ed.], *Gesù nostro contemporaneo. Con un messaggio di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 231-242, qui pp. 239, 241-242).

> vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi alla stessa maniera. Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai. Poi ho aggiunto: E tu, Foco, fa altrettanto". L'abbiamo fatto e siamo usciti di chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»[28].

La relazione intersoggettiva tra i fratelli, in virtù della partecipazione e della *incorporazione* alla *Carne di Gesù*, viene dunque ad implicare una negazione di sé autentica, reale e totale, un farsi realmente *nulla* perché sia Gesù a *patteggiare unità*. Tale dinamica, però, non comporta una esclusione dell'altro dall'ambito ontologico riservato alla propria determinazione: al contrario, proprio negandomi, facendomi nulla per amore dell'altro, lo riconosco come costituente, nella sua alterità, la mia identità. Proprio come nell'Eucaristia di Gesù, nella quale Egli, donandosi *fino alla fine*, perdendo la vita, perdendo lo Spirito in sé per donare a noi la vita divina di figli adottivi, solo così la ritrova, la riceve risorta, vittoriosa nei confronti del peccato e della morte, di quella *cattiva negazione* che rappresenta il contrario dell'amore, la rivendicazione di uno spazio per sé che esclude l'altro. Quella che la Lubich ci conduce quindi a pensare e vivere è invece un'identità non affermata nella esclusione di uno spazio, bensì nella forma di una perfetta *identità tra sé e l'altro*[29], di quell'*essere una cosa sola* che, alla luce del mistero trinitario, può essere compreso non come escludente l'alterità, bensì come unico modo nel quale ciascuno è ripristinato nella propria personalità.

Ma – e questo è un elemento essenziale, pena il misconoscere il carattere di novità insito nella vicenda carismatica di cui ci stiamo occupando – al movimento di perdita di sé che ogni fratello vive nell'amore dell'altro, corrisponde il *reciproco* movimento del fratello che, a sua volta, offre tutto se stesso per me in unione a Gesù Abbandonato.

8. Viene però giustamente da chiedersi: cosa resta della dimensione di reciprocità reciprocante quando il fratello con il quale si è vissuto e ricevuto il dono di partecipare all'amore stesso che è Dio nel modo più alto concesso in questa vita

28) Testo inedito, cit. in G. Rossé, *Il "carisma dell'unità" alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» 127 (2000), pp. 21-34, qui p. 22.
29) Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Introduzione di Elémire Zolla*, Rusconi, Milano 1998.

sceglie di rifiutare o rinnegare questa unità? Cosa resta di quella fecondità e apertura laddove vi sia una separazione tra i fratelli che pur avevano già sperimentato la grazia dell'unità? Comprendiamo come sia forse questo il luogo nel quale la scelta di Gesù Abbandonato appare in tutta la sua drammaticità, mettendo in luce nel modo più doloroso l'essenza di quel *fino alla fine* che è la *forma dell'amore più grande* (cfr. Gv 13, 1; 15, 13). In tal modo però non si ritorna nell'alveo di una spiritualità sostanzialmente individuale dalla quale – come abbiamo affermato – il carisma dell'unità si era scostato inaugurando un nuovo modo di esperire Dio? Non giungiamo, nel caso del tradimento, della rottura dell'unità con me da parte del fratello, a una sorta di mistica della sofferenza, dell'oblazione, che, di fatto, riguarda il *mio* offrire a Dio il cuore spezzato dal fratello? Occorre asserire con forza che tale esperienza di dolore non solo non chiude in una visione individualistica della modalità di sequela di Gesù Abbandonato, ma anzi può condurre a comprendere nella forma più drammatica – e quindi più forte possibile – l'assoluta centratura trinitaria nella quale, e solo nella quale, poter riconoscere anche nello scacco dell'amore la forma trinitaria dell'*agápe*.

La rinuncia da parte del fratello a vivere e dimorare *fra Dio e Dio* è forse, nella logica del castello esteriore, l'apostasia più tragica, in quanto tocca non semplicemente la non corrispondenza a un imperativo morale o spirituale, bensì gli strati ontologici più profondi della persona concepita *come relazione sussistente*. Ma comprendiamo anche come sia proprio questa tragica possibilità il luogo nel quale l'amore trinitario è venuto storicamente all'uomo: l'abbandono di Gesù sulla croce, il suo *esser stato fatto peccato*, maledizione per noi, al posto nostro (cfr. 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13), è stata la forma nella quale l'*agápe* che è Dio si è comunicata a noi. Nell'abbandono di Gesù sulla croce, il Padre ha accettato di lasciarsi "strappare" via il Figlio, di "perderlo", di allontanarlo da sé, abbandonandolo attivamente – come ha insegnato Giovanni della Croce –, perché la libertà di Gesù potesse dispiegarsi compiutamente nella forma del *non dell'amore* che sola poteva riscattare la cattiva negazione del peccato dell'uomo. E Gesù Abbandonato è colui che, per così dire, *perde la perdita*: dona tutto, senza trattenere nulla per sé, perché così *ha visto fare dal Padre suo* (cfr. Gv 8, 38), perdendo però anche la consapevolezza della donazione, perdendo cioè anche la perdita dell'abbandono. Altrimenti l'abbandono non sarebbe stato radicalmente tale. Quale "perdita della perdita" maggiore di un dono che realizza la propria identità nel momento in cui proprio al donatore è sottratta la gioia stessa insita nell'atto del donare?[30] Solo così però ha senso parlare della morte di Gesù nell'abbandono come la vera rivelazione dell'*agápe* che Dio è, come il carisma dell'unità ha finalmente illuminato con nuova profondità ontologica.

La *perdita del fratello* introduce l'amante in quella forma di fedeltà che ultimamente ha il solo nome di *croce*. Vivere in unità con Gesù Abbandonato la perdita del fratello non significa che Gesù Abbandonato diventa per me il fratello

30) Si realizza in questo modo, come forma dell'eccesso dell'amore indeducibile ed eccedente di Cristo, quella *donazione* che secondo J. Derrida è assolutamente impossibile e impensabile: cfr. J. Derrida, *Donner la mort,* Galilee, Paris 1999; trad. it., *Donare la morte,* Jaca Book, Milano 2002.

che ha rifiutato l'amore, ma che *io* accetto di essere Gesù Abbandonato per lui: lascio cioè che l'altro mi perda e non che io perda lui. Inoggettivandomi, per amore, in chi rifiuta questo amore, vivendo la reciprocità solo in Gesù Abbandonato, *io* divento Gesù Abbandonato, ma dalla parte dell'oggetto (il fratello che ha rifiutato il mio amore, che ha rifiutato la sua *elezione*) nel quale io sono diventato soggetto: io sono l'oggetto, io sono Gesù Abbandonato, che ha perso la perdita, e dunque è totalmente inoggettivato nell'altro fino alla fine. Non possono essere attraversate da questa dinamica queste folgoranti espressioni della Lubich?

> «Ho un solo sposo sulla terra: Gesù Abbandonato: non ho altro Dio fuori di lui. In lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità. Perciò il *suo* è mio e null'altro. E *suo* è il Dolore universale e quindi mio. Andrò per il mondo cercandolo in ogni attimo della mia vita. Ciò che mi fa male è *mio*. Mio il dolore che mi sfiora nel presente, Mio il dolore delle anime accanto (è quello il mio Gesù). *Mio* tutto ciò che non è pace, gaudio, bello, amabile, sereno..., in una parola: ciò che non è Paradiso. Perché anch'io ho *il mio Paradiso* ma è quello nel cuore dello Sposo mio. Non ne conosco altri. Così per gli anni che mi rimangono: assetata di dolori, di angosce, di disperazioni, di malinconie, di distacchi, di esilio, di abbandoni, di strazi, di tutto ciò che è lui e lui è il Peccato, l'Inferno. Così *prosciugherò* l'acqua della tribolazione in molti cuori vicini e - per la comunione con lo Sposo mio onnipotente - lontani. Passerò come Fuoco che consuma ciò che ha da cadere e *lascia in piedi* solo la verità. Ma occorre essere *come* lui: esser lui nel momento presente della vita»[31].

Nel perdere la vita per il fratello che ha scelto di vivere la sua vita lontano da noi[32], vi è l'accadere più profondo di quel *non essere relazionale* che ha la sua radice nella dinamica delle relazioni intratrinitarie. Scrive Chiara:

31) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., pp. 152-153. Ma, sempre sotto questa linea ermeneutica, si può riascoltare il celebre passaggio del testo *Risurrezione di Roma*: «E prendo contatto col Fuoco che, invadendo tutta l'umanità mia donatami da Dio, mi fa altro Cristo, altro uomo-Dio per partecipazione, cosicché il mio umano si confonde col divino ed i miei occhi non sono più spenti, ma, attraverso la pupilla che è vuoto sull'anima, per il quale passa tutta la luce che è di dentro (se lascio viver Dio in me), guardo al mondo e alle cose; però non più io guardo, è Cristo che guarda in me e rivede ciechi da illuminare e muti da far parlare e storpi da far camminare. Ciechi alla visione di Dio dentro e fuori di loro. Muti alla Parola di Dio che pure parla in loro e potrebbe da essi esser trasmessa ai fratelli e risvegliarli alla Verità. Storpi immobilizzati, ignari della divina volontà che dal fondo del cuore li sprona al moto eterno che è l'eterno Amore dove trasmettendo Fuoco si viene incendiati. Cosicché riaprendo gli occhi sul di fuori vedo l'umanità con l'occhio di Dio che tutto crede perché è Amore. Vedo e scopro la mia stessa Luce negli altri, la Realtà vera di me, il mio vero io negli altri (magari sotterrato o segretamente camuffato per vergogna) e, ritrovata me stessa, mi riunisco a me risuscitandomi - Amore che è Vita - nel fratello» (C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità» 102 [1995], pp. 5-8, qui pp. 6-7).

32) Così scriveva Charles de Foucauld il giorno della sua morte: «È la solitudine che aumenta. Ci si sente sempre più soli al mondo. Gli uni sono partiti per la Patria, gli altri hanno la loro vita sempre più separata dalla nostra; ci si sente come l'oliva rimasta sola in

> «I Tre, nella Trinità, sono Uno per l'inabitazione reciproca. Ma per essere Uno è necessario che ciascuno dei Tre sia veramente nulla, un gran nulla, un nulla divino, quanto il loro essere Uno. Bisognerebbe penetrare questo loro essere nulla, questa loro totale inesistenza. Senz'altro resta un mistero come nella Trinità il Verbo sia nulla e al tempo stesso sia il Figlio, e così il Padre e lo Spirito. Certo è che Dio, essendo Amore, è capace di annullarsi. Perciò è Gesù Abbandonato, l'Amore tutto spiegato, che può illuminarci in qualche modo questo mistero. Penso che sia come se ciascuna delle Persone divine, nell'annullarsi, si rivestisse di Gesù Abbandonato, perché Gesù Abbandonato è Dio rivestito di nulla, proprio nulla. È Lui, quindi, che può spiegarci la realtà di Dio Uno, anche se subito dopo tutto ci appare nuovamente avvolto nel mistero»[33].

In questo abbandono che *addolora il dolore*[34], che è Gesù Abbandonato, cuore della Trinità, coincidono dolore e pace, buio e luce. Chi lo accoglie sperimenta che solo così tutto è stato dato, ma non da sé, in quanto un amore così lo si può solo ricevere. Al fratello abbandonato non rimane più nulla: è chiamato a diventare *non amore*. Si comprende allora che non è il fratello che ha abbandonato colui che deve capire, ma colui che, abbandonato, ha ancora la presunzione di sapere qualcosa sull'amore. L'abbandonato, inoggettivandosi nell'abbandonante, impara che deve ridursi all'obbedienza, all'umiltà: più radicalmente, al *nulla*, come Gesù. E si tratta di un dinamismo ontologico e non semplicemente morale o astrattamente spirituale. Si tratta di autentica *trinitizzazione*. È permettere al Padre di porci all'ultimo posto, e per grazia, solo per grazia, non opporre resistenza. Solo così, passando attraverso la *piaga*, ci si trova nella luce della risurrezione.

Come Gesù.
Perché anche in ogni dolore ci sia *Dio fra Dio*.
Alba di una sempre nuova risurrezione.
Verità, sin da quaggiù, del Dio *tutto in tutti*.

STEFANO MAZZER
Docente Aggiunto di Teologia Sistematica presso la facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana - Sezione di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

cima a un ramo, dimenticata dopo il raccolto» (C. de Foucauld, *Opere spirituali. Antologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 291).

33) Inedito. Cit. in P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 507. «Tre […] formano la Trinità eppure sono Uno perché l'Amore è e non è nel medesimo tempo, ma anche quando non è, è, perché Amore. Difatti, se mi tolgo qualcosa e dono (mi privo – non è) per amore, ho amore – è» (C. Lubich, cit. da J. Povilus, *"Gesù in mezzo" nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, p. 75). Si veda anche C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea "honoris causa" in teologia*, in «Nuova Umanità» 151 (2004), pp. 11-20.

34) Secondo l'intensa espressione mistica della Lubich.