UMILTÀ E STUPORE: LA VITA TRINITARIA IN AGOSTINO D'IPPONA E CHIARA LUBICH



"What is the sense of being?" This, in a few words, is man's most fundamental question. This study intends to investigate this issue from a particular perspective, emerging from texts of Augustine of Hippo and Chiara Lubich. Both find the sense of being in "trinitarian" intersubjectivity. How this is to be understood can best be clarified by examining two basic keywords in both Augustine's and Chiara Lubich's life and works: humility and wonder.

di
MICHEL BRONZWAER

È dell'uomo di tutti i tempi la domanda, oggi particolarmente urgente e segnata spesso di angoscia, del senso dell'essere. Questo studio la vuole approfondire sotto una particolare prospettiva: quella della intersoggettività *trinitaria* così come emerge da testi di Agostino d'Ippona e di Chiara Lubich. Parole chiave per l'accesso al luogo dell'intersoggettività, dove Agostino e Chiara trovano la piena realizzazione della persona e del creato, risultano essere 'umiltà' e 'stupore', due concetti che illuminano la continua circolarità di vita e pensiero dei due autori, di pratica e luce, di *experientia fidei* e *intelligentia fidei*, dell'aprirsi (ecco l'umiltà) e ricevere (ecco lo stupore).

La realtà dell'intersoggettività compresa alla luce della vita trinitaria, realtà inesauribile come – e magari più – quella della *intra*soggettività, risulta essere ancora poco esplorata. Davanti alle sfide di un mondo sempre più globalizzato, tecnicizzato e aperto ormai a infinite possibilità di scelta per il futuro umano, la relazionalità trinitaria urgentemente reclama di essere conosciuta e indagata fino in fondo, perché porta in sé – come un luogo sicuro – la condizione per una comprensione del Reale, unico e plurimo allo stesso tempo, che proprio per questo si svela in continua meraviglia. Riscontreremo in Agostino d'Ippona (354-430), oltre alla meraviglia, addirittura il timore (che lo fermerà) davanti all'orizzonte che gli si apre quando medita sull'intersoggettività in cui scopre l'impronta della Trinità nel creato. È un orizzonte che solo nei tempi moderni viene esplorato e che ha trovato in modo particolare in Chiara Lubich (1920-2008) un sublime presagio mistico e concreto, speculativo e vitale, in una parola: *teor-etico*.

In Agostino vediamo l'incessante ricerca del senso dell'essere, della verità, dell'ordine dell'universo, del rapporto tra il bene e il male… Egli cerca ma non trova, finché si abbandona e si sottomette umilmente a un'autorità fuori di lui. Accetta le Sacre Scritture e la Tradizione della Chiesa e scopre, come vedremo, il senso dell'essere nell'amore fraterno in Dio.

In Chiara[1] riscontriamo un'altrettanto appassionata ricerca della verità, ma un percorso diverso. Sempre figlia devota della Chiesa, lei cerca la verità fin dai primi momenti in Gesù, unico Maestro, che ha detto di sé d'essere la Verità. Trova il senso della vita nel sapersi amata da Dio e nel rispondere a quest'amore, amando il fratello, vivendo l'amore reciproco, sperimentando l'unità con i fratelli. Da lì si mette in moto una spirale circolare: amando vede, vedendo ama di più, e ancora scopre cose nuove e si meraviglia di fronte alle cose che trova trasformate attorno a sé.

In dialogo con Agostino

Iniziamo il percorso dell'intersoggettività con alcuni testi di Agostino. Prima di tutto ci soffermiamo su tre momenti fondamentali, descritti nelle *Confessioni*, che conducono Agostino alla piena adesione e all'intelligenza della fede cristiana.

1) Mi conformo alla prassi comune di nominare Chiara Lubich, anche in scritti formali e in ambiente scientifico, col nome di Chiara.

Il primo episodio, narrato nel Libro VII (10, 16), riporta come Dio gli "grida da lontano" le parole dell'Esodo 3,14: «Io sono Colui che sono». Agostino si rende conto che non è per le sue facoltà che arriva a vedere ciò che vede. È Dio che lo innalza. «E quando ti conobbi per la prima volta[2], tu mi sollevasti, perché potessi vedere che è, ciò che mi facevi capace di vedere[3], e (perché vedessi) che io non ero ancora colui che era in grado di vedere». Parla di una luce: «Vidi al di sopra di quello che era l'occhio stesso della mia anima, sopra la mia intelligenza, una Luce immutabile». Agostino a questo punto, con stupore, esclama: «O Verità eterna, vero amore e cara eternità». Egli, tremando «di amore e terrore», scopre che la verità si manifesta non dal basso verso l'alto, ma, dicendo se stessa, scende dall'alto. Dio si abbassa per sollevare l'uomo a Sé. L'Assoluto si mette in relazione con il finito. È nello stesso Libro (VII, 18, 24) che Agostino descrive poi come gli manchi ancora l'umiltà per comprendere a fondo Cristo, «quella divinità fattasi debole». Questa comprensione avviene in un secondo momento di stupore e terrore, che egli racconta nel Libro VIII (12, 29-30). È il famoso episodio nel giardino a Milano. Sente il grido di un fanciullo: «prendi e leggi» e lo interpreta «come un ordine divino». Apre a caso il libro dell'apostolo Paolo e legge: «Non nelle gozzoviglie e nelle ubriachezze, non nelle alcove e nelle impudicizie, non nella discordia e nell'invidia, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo, e non assecondate la carne nelle sue passioni» (Rom 13, 13-14). Agostino, di colpo, comprende che Dio gli dice che è Cristo la veste di cui deve vestirsi. «Tutte le tenebre del dubbio si dissiparono», dice. Ha intuito che 'l'io sono' dell'Esodo è quello medesimo che è diventato carne in Gesù.

Nel Libro IX (10, 23), infine, viene descritto il *kairós* di una illuminazione folgorante che avviene nel rapporto tra Agostino e la madre Monica a Ostia nell'anno 387, quando stanno appoggiati a una finestra e, «con molta dolcezza», indagano «in presenza della Verità» sulla vita eterna dei santi[4]. Nel dialogo ("*inter nos*"), a cospetto della Verità ("*apud praesentem veritatem, quod tu es*"[5]), Agostino 'vede' la realtà tutta, coglie l'essere. È significativo che ciò avviene nel luogo dell'intersoggettività, nella comunione *agapica* – e dunque nella *koinonia* della Chiesa. Però questo «attingere la Sapienza», come lo chiama lui, dura solo un attimo. L'*experientia fidei* è ancora fragile. Non è ancora esperienza continua. Non è ancora dimora stabile, in cui tutto l'umano viene assunto.

Nel percorso spirituale-intellettuale di Agostino, che si staglia in modo sintomatico da questi tre momenti riportati, si possono veder rispecchiate in certo modo le tre grandi tappe dell'economia della salvezza: il Dio d'Israele che si manifesta ed entra in rapporto con il suo popolo, che si fa carne in Cristo e che, nella comunione dello Spirito, resta presente nella sua Chiesa.

2) Il riferimento alla "prima volta" evidenzia che, per Agostino, si è trattato di «un evento preciso, di un esperienza vissuta», come rileva P. Coda in *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, p. 30, nota 20.

3) Traduzione di P. Coda, che precisa il carattere forte dell'affermazione di Agostino, che «vuole sottolineare che Dio 'lo solleva' a vedere che Egli è – in senso ontologico forte – proprio quell'Essere che Agostino può così vedere». *Ibid*. p. 31, nota 21.

4) In latino: «*quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum*».

5) Un riferimento chiaro al: "Ego sum […] Veritas" in Gv 14, 6.

Luigi Alici nella sua *Introduzione* alla *Città di Dio* di Agostino ricorda l'osservazione dello storico Peter Brown che Agostino non era mai solo nei momenti decisivi della sua esistenza.[6] Rammenta «l'incontro con il vescovo Ambrogio e la Chiesa milanese, la lettura dei libri dei 'platonici' e delle lettere di san Paolo, la presenza vigile e secreta della madre Monica e quella costante ed affettuosa di un gruppo di fedelissimi». Riferendosi a questo gruppo Alici allude all'esperienza fatta da Agostino a Cassiciacum, nei pressi di Milano, nell'autunno e nell'inverno del 386. Infatti, avvenuto l'incontro con Cristo, Agostino decide di rinunciare alle sue ambizioni terrene e di ritirarsi assieme ad alcuni amici e parenti[7] per qualche tempo in un posto tranquillo, per dedicarsi allo studio e alla meditazione. Qui avvengono le conversazioni che hanno trovato la loro espressione in tre scritti: *Contra Academicos*, *De vita beata*, *De ordine*. Il dialogare di Agostino con i suoi amici e allievi a Cassiciaco rievoca la famosa affermazione di Platone nella *Lettera settima* sulla vita in comunanza che sprigiona luce che poi si alimenta da sé[8], e al 'confilosofare' di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*[9]. Però c'è una differenza fondamentale: in Agostino si è svegliata la coscienza di un Dio *personale* che è entrato nella *storia*, alleandosi con gli uomini, chiamando ogni singolo uomo in una storia personale. In quella villa di campagna, in quel clima di pace, di convivialità fraterna, di stupore per le nuove scoperte che si susseguono nella sua anima apertasi all'operare di Dio, emerge un nuovo modo di pensare che è anche contemplare: «si apre un nuovo stile 'filosofico' cristiano, dove non c'è separazione tra pensiero filosofico e pensiero teologico, perché la Verità e la Sapienza sono quelle rivelate personalmente da Dio nel suo Verbo, nella misura in cui si vive, si pensa e si comunica all'interno della dimensione 'pneumatico-relazionale', insegnataci da questo»[10].

6) L. Alici, *Introduzione*, alla *Città di Dio* di Agostino, Bompiani, Milano 2001. Alici riporta pure l'affermazione di Agostino stesso nella *Città di Dio* XIX, 8: «Che cosa può consolarci in questa società umana, piena di errori e di tribolazioni, se non una fede autentica ed un amore scambievole fra veri e buoni amici?».

7) Sono presenti la madre Monica, il fratello Navigio, il figlio Adeodato, i cugini Lartidiano e Rustico, l'amico Alipio e i discepoli Trigezio e Licenzio. Hanno trovato alloggio nella villa dell'amico Verecondo, nell'attuale Cassago Brianza, nelle Prealpi milanesi.

8) Platone nella *Lettera settima* parla della 'vita in comunanza', di 'affinità alle cose giuste e belle', di 'dispute benevole' e 'discussioni fatte senza ostilità' per far 'brillare l'intuizione e l'intellezione di ciascuno'; tanto che non possono neanche essere scritte le intuizioni acquisite così. Scrive: «Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima». [341 c-d]

9) Aristotele nel Libro IX, 12 della sua *Etica* esamina fenomenologicamente l'amicizia (*filía*), che per lui è *koinonia* (essere in comune) e ci vede l'esperienza antropologica più alta e piena: «Come ci si comporta verso di sè, così verso l'amico. La coscienza della propria esistenza è desiderabile e di conseguenza anche quella dell'amico. Questo accade nel vivere insieme! Alcuni fanno ginnastica insieme, o cacciano insieme, o [...] fanno filosofia insieme [*syn-filosofein*]». Sarà Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, a utilizzare la nozione aristotelica di *filía* per esprimere la relazione agapica tra Dio e l'uomo.

10) Cosí Maria Benedetta Curi, dottoranda all'Istituto Universitario Sophia, nella sua lezione tenuta all'Istituto Universitario di Sophia, dicembre 2013, sull'esercizio del filosofare di Agostino nei dialoghi di Cassiciaco.

Dal primo momento dopo la sua piena adesione al cristianesimo si rivela in Agostino una sensibilità eccezionale alla dinamica intersoggettiva. La troviamo descritta dettagliatamente e con grande sincerità quando nel *De ordine* parla del rapporto con i suoi allievi, segnato di rispetto e amore reciproco. Se uno di loro arriva a formulare con grande puntualità una profonda verità, Agostino esclama:

> «Quante grandezze, dissi, quante meraviglie Dio mi manifesta per vostro mezzo! […] Esprimete infatti certi pensieri ed io non saprei proprio come possiate esprimerli senza intuizione né come possiate averne intuizione, tanto sono veri e sublimi».

Qui Agostino dichiara che è "per mezzo vostro" che egli stesso coglie tante "grandezze" e "meraviglie", manifestate però non dagli uomini, ma da Dio. Da una dinamica ancora incompresa da Agostino nascono, sorprendentemente, dei pensieri "veri e sublimi", cioè non solo non erronei, ma di altissimo valore, anche se di persone non preparate. Nel dialogo sincero e rispettoso l'allievo porta il suo contributo e diventa *partner* alla pari del maestro. Agostino non si mette in posizione di maestro intoccabile. Fa domande, ascolta, apprezza e corregge le risposte e riconosce quelle intuizioni a cui egli non era giunto. Il suo è un atteggiamento di umiltà da cui nasce lo stupore per le meraviglie di Dio.

Sempre nel *De ordine* Agostino racconta pure di una rivalità tra i due allievi:

> «Si stavano comportando come fanciulli, o meglio, ed è vergognoso, come quasi tutti gli uomini. Sembrava che si discutesse per vanagloria. Rimproverai Licenzio con aspre parole per la sua disposizione d'animo ed egli arrossì, ma mi accorsi che Trigezio sogghignava soddisfatto del suo disagio. Mi rivolsi ad entrambi: "Così vi comportate? Poco fa volevate innalzarvi a Dio e alla verità. Ne è questo il modo? Oh! se poteste vedere, a quali condizioni di pericolo siamo soggetti. Infelici, non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?"».

In Agostino si acuisce l'importanza del rapporto giusto per poter accedere alla sapienza di Dio. Qui rischia di frantumarsi il clima necessario a ciò. Ed egli non lo può sopportare. È in gioco troppo. La severità del maestro è quella di uno che ha coscienza del *locus*, che deve custodire. Per lui, ormai, è chiaro: *di Dio* non si può parlare se non *in Dio*. E in Dio si è quando si è nell'amore fraterno, il che richiede la massima umiltà.

Nelle prime pagine del *De Trinitate* (I, 3, 5) riscontriamo da subito lo stesso richiamo al dialogo rispettoso e sincero, alla carità e alla rettitudine al cospetto di Dio:

> «Chi pertanto legge queste pagine, se partecipa pienamente alle mie convinzioni mi segua; se condivide i miei dubbi, cerchi con me; se si riconosce in errore, ritorni a me; se trova che sbaglio io, mi richiami. Così ci incammineremo insieme [*simul*] sulla via della carità [*via caritatis*] in cerca di colui del quale è detto: "Cercate sempre il suo volto"».

Agostino propone per la contemplazione e la teologia trinitaria la *via caritatis*. E «non solo perché suscitata dall'amore di Dio, ma anche perché necessariamente da farsi *simul* – insieme e con unità d'intenti»[11].

Nel percorso che intraprende nel *De Trinitate* egli porta il lettore alla comprensione di Gesù come Mediatore che ci introduce nella comunione con Dio e tra di noi. In Cristo, Figlio eterno del Padre nella Trinità e Verbo incarnato tra gli uomini, la creazione e la salvezza, perciò, si leggono in chiave trinitaria. Nel Libro V Agostino introduce il concetto di Dio come *essenza* – pienezza e inesauribilità dell'essere – ma poi fa la straordinaria scoperta della *relazione*: Dio non è solo essere-in-Sé e per-Sé, ma è donandosi. Nella *relazione* l'Ipponate trova la chiave per esprimere il paradosso del Dio Uno e Trino[12]. Ciò a cui i greci non potevano arrivare, Agostino, per la luce della Rivelazione, lo dischiude: l'unità nella diversità. Nella luce biblica si può capire l'alterità e la relazione dei molti in Uno: il *sono con te* dell'Esodo, il *pros* nel Prologo di Giovanni («il Logos era presso / verso Dio») portano a tutta un'altra concezione della categoria aristotelica della relazione, che per lo Stagirita era l'accidente più debole. Per Agostino la *relazione* acquista lo stesso valore della *sostanza*.

Successivamente il Dottore d'Ippona giunge al tema dello Spirito Santo e della *comunione*. In pagine bellissime egli illustra la realtà del Padre e del Figlio come 'principio' dello Spirito Santo e lo Spirito Santo come dono anche prima di essere donato. Lo Spirito Santo è colui per mezzo del quale i due sono uno essendo distinti. E Agostino intuisce cosa questa dinamica vuol dire per noi:

> «Questo ci viene ordinato di imitare per mezzo della grazia, sia verso Dio sia verso noi stessi; da questi due precetti dipendono tutta la Legge e i Profeti. […] Lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa esso sia, oppure è la comunione stessa consustanziale e coeterna; se questa si può chiamare convenientemente 'amicizia', la si chiami pure così, ma in modo più consono si chiama 'carità'; e anche questa è sostanza, poiché Dio è sostanza e Dio è carità, come è stato scritto»[13].

Lo Spirito Santo, lo intuisce e lo afferma il Dottore della carità, è il luogo della comunione in Dio, ma pure il luogo di mediazione tra Dio che si rivela in Cristo e l'uomo, e luogo della *koinonia* tra gli uomini.

Nel Libro VIII Agostino spiega che per amare Dio che è carità – quindi per amare la carità – abbiamo bisogno dell'oggetto/soggetto amato: amiamo la carità "amante qualcosa", così come la parola ha significato in sé solo quando indica qualcosa fuori di sé. L'amore implica una reale alterità. «Che ama dunque la carità

11) P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, cit., p. 43.
12) «Non c'è ancora – così P. Coda –, al momento del suo scrivere, una precisazione chiara e condivisa delle categorie di pensiero utili per esprimere questa verità luminosa ma paradossale, definita dai Concilii di Nicea I e di Costantinopoli I»: P. Coda, *Visio trinitatis. Il 'De Trinitate' di Agostino tra desiderio e interruzione*, in «Sophia» IV (2012-1), p. 19.
13) *De Trinitate* VI, 5, 7 (traduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2012, p. 389).

se non ciò che amiamo con la carità? Ora questo, partendo da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello»[14].

Giunto qui, il Dottore d'Ippona esprime con straordinaria efficacia, raramente messa in rilievo, che l'amore fraterno – "quello che ci fa amare vicendevolmente"[15] – non solo viene da Dio, ma è Dio stesso: *non solus ex Deo sed etiam Deus*. E da ciò conclude che i due precetti del duplice comandamento dell'amore «non possono esistere l'uno senza l'altro»[16].

Come mai il Padre della Chiesa può affermare che l'amore reciproco è Dio? È perché ha intuito chi è lo Spirito Santo: è Dio in quanto lega. In questa logica si capisce la sua premura intransigente per il clima 'soprannaturale' tra i suoi, cioè non intaccato da invidia, superbia, passioni. Solo nella carità vissuta in Cristo nello Spirito, solo essendo investiti dallo Spirito che ci riporta in Cristo, possiamo dire che l'amore tra noi è Dio.

Nel Libro VIII Agostino arriva a una concettualizzazione di ciò che ha scoperto. Dalla fenomenologia è giunto all'ontologia. Troviamo qui, infatti, la sua famosa frase: «L'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso»[17].

Ecco il fondamento trascendente dell'intersoggettività: la Trinità stessa, in cui tutti e Tre sono Carità, ognuno in modo diverso: uno l'Amante, l'altro l'Amato e il terzo l'Amore.

In dialogo con Chiara Lubich

Dal quarto secolo passiamo al ventesimo. Dopo la scoperta magistrale dell'interiorità da parte di Agostino, la storia della spiritualità e del pensiero in generale prende una strada, ricca e fruttuosa, che, a partire dalla *intra*soggettività, porta a grandissime acquisizioni spirituali e intellettuali. Restano però al margine gli approfondimenti specifici dell'*inter*soggettività. Nel '900 – secolo di esperienze drammatiche a livello mondiale – lo *Zeitgeist* ha prodotto delle condizioni favorevoli per una penetrazione del dogma trinitario a livello antropologico e culturale a partire dalla *reciprocità*. Si possono cogliere dei segni di questa apertura in vari ambiti: filosofico (si pensi a Edith Stein), ecclesiologico (si pensi alla maturazione del pensiero teologico che trova una sua formulazione nel Concilio Vaticano II), e nell'ambito spirituale – ove riscontriamo un segno di straordinaria pregnanza in Chiara Lubich. Mistica, ma radicata profondamente nel concreto dell'*hic et nunc*, ella ha proposto, vivendola collettivamente, una strada di spiccata intersoggettività. Quattro anni dopo la Seconda Guerra mondiale e dodici anni prima del Concilio Vaticano II Chiara, scoprendo che Dio non vuole solo abitare nel "castello inte-

14) *De Trinitate* VIII, 8, 12.
15) In latino si legge: «*nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem*», che si potrebbe anche tradurre: «l'amore fraterno è ciò attraverso cui ci amiamo vicendevolmente», essendo *qua* ablativo, oppure: «difatti è amore fraterno quello con cui ci amiamo gli uni gli altri» (traduzione G. Reale).
16) *De Trinitate* VIII, 8, 12.
17) *De Trinitate* VIII, 10, 14.

riore" dell'anima del singolo ma *tra* le anime, propone di «guardare tutti i fiori»[18], di guardare non solo a Dio in sé ma a Dio nell'altro, perché *in* tutti e *tra* tutti abita la Trinità. Quello che Chiara, sulla base dell'esperienza d'unità vissuta con le sue compagne nella città di Trento dal 1943 e dell'evento illuminativo vissuto sui monti trentini nell'anno 1949, propone, ha – sia per la prassi che per l'intelligenza della vita spirituale – la valenza di un cambio di paradigma[19]: dall'ammirare "un solo fiore" all'ammirare Dio "in tutti i fiori". Dalla cella interiore al Cielo negli altri.[20] Dal "tendere alla perfezione" personale al gioire del Dio nel fratello. Dal "silenzio" alla "comunicazione". Dallo "sfuggire la creatura", al raccoglierla "nel proprio Cielo" e trovare la Trinità "in corpi umani". Dall'essere "soli" all'essere "uno". Dal cercare Dio in sé al "perdere Dio in sé per il Dio presente o nascituro nel fratello." Dalla "aridità" al "gaudio pieno". È un cambio di prospettiva radicale, avvenuto in una giovane donna cattolica, poco più che ventenne, formata cristianamente sì, ma in un'epoca preconciliare e in un ambito, quello trentino, piuttosto tradizionale.

Nell'estate del '49 Chiara e le sue compagne si erano recate sui monti del Trentino. Avvenne lì, dopo sei anni di intensa vita evangelica, durante la quale si erano già delineati i punti principali della nuova spiritualità, un susseguirsi di illuminazioni[21], che Chiara definirà "il Paradiso del '49", nato da un profondissimo incontro d'anima con Foco, Igino Giordani, insigne scrittore, studioso del cristianesimo, politico di grande statura morale[22], a cui Chiara propose un "patto d'unità". Racconta Chiara:

18) Titolo di uno scritto di Chiara Lubich del '49, pubblicato in *La dottrina spirituale*, a cura di Michel Vandeleene, Mondadori, Milano 2001, pp. 75-77. Una prima pubblicazione del testo si trova in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2), 104, pp. 133-135. Recentemente è stato pubblicato il libro *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2014, nella collana *Studi della Scuola Abbà*. Contiene riflessioni di vari autori e riporta una versione dello scritto di Chiara un po' più estesa, in quanto comprende una paginetta in più che precede il testo pubblicato prima.

19) Lo dice l'autrice stessa, nella pagina precedente dello scritto, che la luce che aveva ricevuto, da lei chiamata anche 'Ideale', «dà sviluppo ulteriore, perfeziona, completa la teologia e con essa l'ascetica, la mistica». Chiara riporta l'immagine di un «albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli» al quale «il nostro Ideale dà una nuova fioritura», ricoprendolo «d'un nuovissimo manto di fiori». *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, cit., p. 9.

20) Suggestivo il riferimento di Chiara alle immagini della *cella* e del *mio Cielo*. Lei non sente di parlare della cella nell'anima del fratello. La prospettiva nuova che apre, di guardare la dimora di Dio nel fratello, non troverebbe adeguata espressione nell'immagine della "cella", posto buio, di separazione, di mortificazione; mentre l'immagine di "Cielo" evoca la luce, la comunione, la gioia.

21) La pubblicazione *Paradiso '49*, che riporta un discorso di Chiara fatto a Oberiberg (Svizzera) il 30 giugno 1961, in «Nuova Umanità» XXX (2008/3) 177, pp. 285-296, spiega in nota redazionale (p. 288): «Usando il linguaggio teologico classico, Chiara accenna ai modi nei quali Dio può rivelarsi nell'esperienza mistica: o con 'visioni' sopranaturali che comportano un'immagine interiore (visioni immaginarie), o con visioni interiori senza nessuna immagine (visioni 'intellettuali')».

22) Cfr. per una introduzione alla sua figura T. Sorgi, *Giordani. Segno di tempi nuovi*, Città Nuova, Roma 1994.

> «Al mattino, alla S. Comunione, avremmo ambedue pregato Gesù Eucaristia che, sul *nostro nulla*, patteggiasse unità.
> E lo facemmo con fede piena e con amore.
> Mentre Foco era andato poi in visita ai Padri del Convento attiguo alla chiesa, 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.
> Ebbi l'impressione di trovarmi in cima ad un'altissima montagna, come fosse la più alta possibile, terminante in punta, in punta di spillo: *una* quindi ed alta, ma *non amore* (e di qui il mio istantaneo tormento) tanto da sembrarmi che anche *esser dio, ma non trino*, sarebbe stato un inferno.
> E in quell'istante mi fiorì sulle labbra la Parola "Padre" e ritrovai la comunione in mezzo allo stupore ed alla gioia»[23].

Quando poco dopo Chiara, seduta su una panchina, si incontra di nuovo con Igino Giordani, la prima domanda che gli fa è: «Sai dove siamo?». È un'espressione tanto significativa, perché evidenzia l'intenzione di Chiara di raccogliere l'altro nella dimora in cui si trova lei, nel suo Cielo[24]. Tra l'altro, questo riferimento al 'dove' può illuminare anche il famoso sogno di Monica, descritto da Agostino nelle *Confessioni*, in cui un giovane chiede alla madre, «ritta sopra un regolo di legno», perché versasse tante lacrime per il figlio allontanato dalla fede: non vedeva che là dov'era lei era anche lui? Monica racconta il sogno al figlio, il quale dice di non disperare perché un giorno sarà come lui. La madre però, «subito, senza un attimo di esitazione, esclamò: 'No, non mi fu detto: là dov'è lui sarai anche te, ma: là dove sei tu sarà anche lui'»[25].

Torniamo a Chiara. Se già nel 1948, nello scritto *Erano i tempi di guerra*[26], Chiara invita ad «amarsi per amare Dio», a «consumarsi in uno», affinché Gesù possa «trascinare tutti quelli che amava nella com-Unità dei Tre», e intuisce che sta lì «la soluzione di ogni problema individuale e sociale», nell'anno successivo, dopo le forti illuminazioni nella valle di Primiero, riesce ad afferrare questa verità con forza intellettuale ancora maggiore: «se i due Cieli si incontrano ivi è un'unica

23) C. Lubich, *Paradiso '49*, in «Nuova Umanità» XXX (2008/3) 177, pp. 285-296.
24) Scrive al riguardo Fabio Ciardi: «Lei 'sa' dove si trova – nel seno del Padre –, Giordani non sa! [...] La fondatrice del Movimento non soltanto è consapevole dell'evento mistico che le sta accadendo; ella rende consapevole anche l'altro (Giordani) di quanto il patto ha operato. "Sai dove siamo?" è una modalità espressiva per svelare la realtà del mistero vissuta in maniera consapevole. A Igino Giordani lei svela non soltanto quello che ella è nella realtà mistica, ma anche l'essere dell'altro e quello che egli sta vivendo con lei». F. Ciardi, *Sai dove siamo? Nel seno del Padre*, in «Unità e Carismi», 2007/1.
25) *Confessioni* III, 11, 19 e 20. Il sogno poi si avvererà dopo l'episodio del «prendi e leggi» nel giardino milanese, quando Agostino «stando ritto ormai su quel regolo della fede» abbraccia Cristo (cfr. *Confessioni*, VIII, 12, 30).
26) Pubblicato nella rivista «Fides» 1948/10. Tratto da: www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/914-erano-i-tempi-di-guerra.html, consultato il 14 giugno 2014.

Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo» e ove «il Padre è radice al Figlio; il Figlio è seme ai fratelli»[27]. È quest'esperienza del '49 che dà a Chiara, oltre le parole, anche il coraggio di esprimere – prima nella storia – i concetti del passaggio dalla spiritualità classica millenaria ad una 'spiritualità collettiva' nuovissima[28].

Un'idea che emerge luminosa nello scritto *Guardare tutti i fiori* è quella del «trasferirsi nel fratello», e di «raccoglierlo nel proprio Cielo». Richiama l'attenzione su due aspetti. Primo: il «raccogliere l'altro nel proprio Cielo» e, insieme, il «raccogliere sé nel Cielo dell'altro», esprime un necessario atteggiamento personale ed una necessaria dinamica reciproca in cui sia l'io che l'altro veniamo *elevati*. Richiede nel vissuto concreto un'attenzione al 'soprannaturale' e un'abdicazione alle cose che potrebbero «tirare giù», magari dando spazio a motivi di interesse proprio. Solo «cercando le cose di lassù»[29] ci potrà essere quest'elevazione a un "luogo" che fa esclamare «Sai dove siamo!» Ciò fa ricordare la dinamica che abbiamo riscontrato tra Agostino e i suoi due allievi a Cassiciacum, quando il maestro si rattrista perché i due giovani danno peso ai propri interessi e litigano e quando egli esclama:«Non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?».

Secondo aspetto: per Chiara la perfezione non sta primariamente nell'unione con Dio presente nel proprio cuore – «Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamato a vivere, tendenzialmente egoistico»[30] – ma nel trasferimento nel Dio nel fratello. La perfezione è «amare Dio in Dio», che comporta anche il perdere Dio in sé. Chiara, dunque, richiama a un trascendersi radicale, fino al perdere anche la propria anima, inteso come perdere le ispirazioni più sublimi del momento e il colloquio interiore con Dio. «L'anima, quando tutto il giorno volentieri ha perso il Dio in sé per trasferirsi nel Dio nel fratello […], ritornata su se stessa o meglio sul Dio in sé […] ritroverà la carezza dello Spirito […] e gaudio pieno»[31].

«Il ciclo è completo», scrive allora Chiara, cioè: per amare Dio, lo cerco nel fratello, perdendolo in me, ma facendo questo per amore di Dio e in Dio, lo ritrovo in me, perché Egli è Amore. Il ciclo, dunque, si potrebbe schematizzare: *da*

27) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori,* in *La dottrina spirituale*, cit., p. 77.
28) In un discorso a Milano, il 9 marzo 1995, in occasione del conferimento a lei del Premio UELCI *Autore dell'Anno*, Chiara ricorda che ci sono state nel passato esperienze che si avvicinavano alla 'spiritualità d'unità', «soprattutto sorte da chi metteva l'amore a base della vita spirituale», e ricorda Basilio, «per il quale il primo comandamento riguardante l'amore di Dio e il secondo riguardante l'amore del prossimo erano posti a base della vita della sua spiritualità», e «soprattutto sant'Agostino, per il quale l'amore reciproco e l'unità avevano il supremo valore». Ma, afferma, «quel 'di più' che il Movimento ci dà con la spiritualità collettiva è la visione e la prassi di una comunione, di una vita ecclesiale, 'a Corpo mistico', nella quale vi è la reciprocità del dono personale e la dimensione del diventare 'uno'». In C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2011, pp. 70-71.
29) «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo [...] Pensate alle cose di lassù e non a quelle della terra» (Col, 3, 1-2).
30) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 75. G. M. Zanghì spiega che l'aggettivo "egoistico" da Chiara è inteso nel senso dell'individualità vista come chiusa negatività. Cfr. G. M. Zanghì, *Leggendo un carisma, Chiara Lubich e la Cultura*, Citta Nuova, Roma 2013, p. 136.
31) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.

Dio (in me) *a* Dio (nell'altro) *in* Dio (tra noi). Chiedendo di perdere Dio per Dio, Chiara propone una *radicalità nuova* rispetto alle vie spirituali classiche (come pure rispetto a certe forme di spiritualità attuali[32]). E lo può fare perché ha intuito – altra grande novità della sua spiritualità – nel mistero di Gesù Abbandonato la chiave dell'unità nella diversità: «saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli […] lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato»[33]. Per Chiara, come scrive al riguardo Piero Coda, Gesù Abbandonato «non è soltanto il modello che bisogna seguire, ma la 'via vivente' (cfr. Eb 10, 20) che occorre percorrere: vivere di Lui per vivere come Lui, perché cioè Lui viva in noi. E perché l'amore di Dio, così, passi attraverso di noi»[34].

In un altro scritto, che risale nella sua forma olografica all'anno 1950[35], Chiara, senza essere esperta del pensiero trinitario di Agostino, come lui, giunge a una intelligenza della Trinità a partire da una fenomenologia nata dall'esperienza di rapporti intersoggettivi vissuti 'agapicamente'.

Ma se per Agostino si possono individuare, sulla base della sua opera autobiografica delle *Confessioni*, alcuni brevi momenti chiave, come l'esperienza mistica vissuta con la madre a Ostia, per Chiara e le sue compagne costatiamo una duplice estensione, una nel tempo e una nello spazio: l'esperienza trentina non si ferma a un attimo, si allarga nel tempo solidificandosi, come si estende nello spazio coinvolgendo sempre più persone. Infatti sentiamo dire dalla bocca di Chiara in questo scritto la stupenda frase «la Vita Trinitaria scorre in noi liberamente e noi, amando gli altri come Egli ci ha amato, li facciamo partecipi di questo tesoro, della Vita divina».

Innanzi tutto si evidenzia che l'essere uniti – esperienza che ci fa sentire «liberi, uno, pieno di luce», tanto che «torrenti d'acqua viva sgorgano dal nostro seno» – non avviene semplicemente mettendosi insieme «per scopi anche belli». Chiara porta l'esempio dell'amicizia (esempio che si riscontra anche in Agostino[36]). Scrive: «Se io mi unisco con un amico in nome dell'amicizia, Gesù non è fra noi». La presenza di Gesù in mezzo presuppone delle condizioni ben precise. Chiara ne accenna almeno tre:

- occorre essere uniti *per Lui*, e cioè: per adempiere la sua volontà;
- occorre inoltre essere uniti *in Lui,* che è nel suo amore amandoci come Egli ci ha amato;

32) Cfr. J. Morán, *'Trasferirsi nel fratello',* in *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, pp. 39-51. Secondo il teologo spagnolo il trascendersi post-umanista e lo ex-sistere esistenzialista, diversamente dal 'trasferirsi' chiariano, non necessariamente superano «il varco dell'ipseità, del sé, neanche nel contesto dell'intersoggettività» (p. 46, nota 22).
33) *Ibid*.
34) P. Coda, *Trinità e antropologia. Appunti per una fenomenologia teologica*, discorso tenuto ad O'Higgins in Argentina nel seminario del CELAM sull'ontologia trinitaria, settembre 2013 (pubblicato nel presente numero della rivista «Sophia», p. 16).
35) Scritto di Chiara Lubich del 1950, pubblicato sotto il titolo *Vita trinitaria* in «Nuova Umanità» XXIV (2002/2-3) 140-141, pp. 135-137.
36) Agostino nel Libro IV delle *Confessiones* diceva che le amicizie non sono vere finché non siano saldate nell'amore «tra coloro che sono uniti a Te» (IV, 4, 7).

- e questo amore reciproco, essendo "come" l'amore di Gesù per noi, ha la sua *misura*: consiste nel morire l'uno per l'altro sino a soffrire l'abbandono, almeno "intenzionalmente".

Perché queste condizioni nel nostro rapporto si verifichino, occorre – così conclude Chiara – «essere Lui», essere «altri Gesù», in termini paolini: essere morti e risorti con Cristo. Chiara spiega che quello che avviene tra due o più creature unite in Cristo è come quello che avviene fra le Persone della Trinità. Le parole di spiegazione di Chiara sembrano tratte da un discorso di Agostino:

> «Lo Spirito Santo è terzo dopo il Padre e il Figlio. Procede da Ambedue. Ma pure è *ab aeterno* con i Due. Infatti come si suppone un Padre che genera ed ama il Figlio se l'Amore non è in Lui? E come si suppone un Figlio che ama se l'Amore non è in Lui? Eppure lo Spirito Santo procede dagli altri Due ed è terzo (per così dire)».

Chiara prosegue con un'altra affermazione sublime: «In termini nostri diremmo che ognuno dei Tre è prima, dopo, contemporaneamente agli altri Due», con ciò sottolineando, oltre la relazione tra le Tre Persone divine, anche l'identità di Ognuno. «Così avviene – continua – dove due s'uniscono nel nome di Gesù». I due diventano uno in Gesù. E essendo divenuti Gesù, Corpo mistico, Egli, che è nel Padre, li porta nella Trinità. Qui l'analogia è portata al massimo, tanto che è meglio parlare di *partecipazione*. Infatti Chiara dice: «noi due in Lui siamo nel Padre e partecipiamo alla Vita Trinitaria». Ecco la dimora stabile dove Chiara vuole arrivare: *in sinu Trinitatis*, dimora che, se messo in atto l'amore reciproco nello Spirito di Gesù, si potrà estendere all'infinito. Ecco l'ontologia trinitaria in cui è fondata l'idea, tutt'altro che ingenua, della fraternità universale, dell'unità di tutte le persone e tutti i popoli.

Ancora un brano importante di uno scritto dell'anno 1950:

> «Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due ma *uno*. Infatti ciò che io dico non sono io a dirlo, ma io, Gesù e tu in me. E quando tu parli non sei tu, ma tu, Gesù e io in te.»

Anche qui una descrizione trinitaria sublime, in cui riconosciamo l'esperienza di dialogo vissuto in intersoggettività *agapica*: ciò che uno dice è detto non solo da lui, ma anche dall'altro che è interno a lui col suo ascolto ed è in Gesù, presente in quella relazione. La relazione accade, dunque, dove c'è il trascendersi perfettamente e dove c'è interiorità immanente perfetta, prima, dopo e contemporaneamente. La relazione distingue unendo. Paradossalmente la libertà, data dalla distinzione, accade dove c'è sostanzialmente l'abdicazione di sé, la morte l'uno nell'altro.

Dice Chiara, facendo un passo più in là rispetto ad Agostino: «Siamo un unico Gesù e anche distinti: io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù), Gesù fra noi nel quale siamo io e te». Qui l'ontologia trinitaria si cala nella storicità, nei "corpi umani", come esplicitamente troviamo scritto nel testo *Guardare tutti i*

fiori: «E, giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'Uomo-Dio»[37]. Potrà dunque essere Gesù in me e Gesù in te che, con le nostre mani giunte e le nostre menti concordi, opera nella storia. Ci vuole l'*uno*, come ci vogliono i *tre*.

Umiltà e stupore

Studiando i testi di Agostino d'Ippona e di Chiara Lubich si impone una continua circolarità tra *experientia fidei* e *intelligentia fidei*, tra pratica e luce, tra vita e pensiero. Legata a questa troviamo, a livello esistenziale, una duplice caratteristica: quella dell'umiltà e quella dello stupore, due qualità che ancora oggi, in un mondo in cui si moltiplicano non *la meraviglia* ma *le meraviglie* e le presunzioni annesse, sono di grande attualità ma ancora poco riconosciute.

L'umiltà per Agostino è stata una vera scoperta. Prima, scrive, «volgevo il dorso al lume e il viso agli oggetti illuminati, così il mio viso, se li vedeva illuminati, non era esso stesso illuminato»[38] e «chiacchieravo come se fossi esperto», ma, «dov'era quell'amore che edifica sul fondamento dell'umiltà che è Gesù Cristo? Quando mai quei libri [neoplatonici] avrebbero potuto insegnarmi quell'umiltà?»[39]. Ora, leggendo le Sacre Scritture riconosce che le verità ultime non gli arrivano per conoscenza autonoma, ma come dono. E *ascoltando* la parola divina egli acquista un nuovo atteggiamento: l'umiltà. Dopo essersi a Milano «rivestito di Cristo», la sua posizione fondamentale è quella di sottoporre l'intelligenza al dato della fede, non solo la fede dottrinale ma la fede *caritate formata*. C'è in lui l'umiltà della filialità e dell'apertura, e per questo – anche se da intellettuale autonomo gli è costata sangue dell'anima – lo Spirito di Cristo può pensare in lui. In una sua omelia troviamo espresso succintamente ed eloquentemente, in forma di domanda retorica, qual è per lui il fondamento ontologico dell'umiltà: «Perché t'insuperbisci, o uomo? Dio per te si è umiliato. Forse ti saresti vergognato d'imitare un uomo umile, imita almeno Dio umile»[40].

Dall'umiltà nasce lo stupore. Riconoscendo che è un altro che mi dona le cose che non possiedo o conosco, resto incantato. Di volta in volta troviamo in Agostino lo stupore e la gratitudine per la luce donatagli. Ricordo qui soltanto la sua esclamazione nel libro *De ordine*: «Quante meraviglie Dio […] mi manifesta per vostro mezzo!» È l'umiltà che gli fa capire le meraviglie di Dio.

Anche per Chiara, come per Agostino, l'umiltà è virtù eminente. Ma non lo è perché l'uomo non conta o non vale niente. Anzi egli vale, per così dire, *come Dio*, che l'uomo trova in sé nell'*unità* con i fratelli. L'umiltà da Chiara è capita nella chiave dell'unità, per la quale l'anima si annienta liberamente. Se in Agostino il

37) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.
38) *Confessioni*, IV, 16, 30. Prosegue: «Quante nozioni di eloquenza e dialettica, di geometria e musica e aritmetica intesi senza grande fatica e alcun ammaestramento umano lo sai tu, Signore Dio mio, poiché la prontezza dell'intelletto e l'acume del discernimento sono dono tuo. Ma non ne facevo offerta a te, quindi erano per me un potere più nocivo che utile».
39) *Confessioni*, VII, 20, 26.
40) Omelia 25, 16 in *Commento al Vangelo di Giovanni*.

punto di partenza è l'*uomo peccatore*, in Chiara è l'*uomo redento*, appunto perché «frutto degno dell'abbandono» di Gesù. Come figli nel Figlio siamo partecipi della vita trinitaria. Chiara ci può arrivare per la grazia particolare ricevuta fin dai primi giorni della sua strada spirituale: l'intuizione del mistero di Gesù Abbandonato. Egli «insegna ad esser nulla e perciò si ha il tutto, Dio, che è Amore»[41].

Nella prospettiva dell'unità la virtù 'totale' per Chiara è la carità, in cui anche l'umiltà prende posto. Scriveva Chiara l'8 settembre 1949:

> «Chi vive nel fratello non ha le virtù come si sogliono intendere: è *nulla* ed il nulla ha *nulla*: non ha la purezza, né l'umiltà, né la pazienza, né la mortificazione ecc. perché è nulla: perciò la vera purezza è purezza della purezza; l'umiltà è l'umiltà dell'umiltà; la pazienza è la pazienza della pazienza ecc.
> Cioè le virtù "alla Trinità" come noi diciamo e cioè come sono vissute dalla Trinità che è Amore»[42].

Giuseppe Maria Zanghì, per anni stretto collaboratore di Chiara Lubich, cita dagli scritti del '49 un testo in cui Chiara afferma di non voler sentire parlare di obbedienza né comando, «ma solo di amare». Così le anime unite nell'amore «avranno al posto delle virtù Dio Amore, ed in Lui la virtù dell'obbedienza che è il Verbo stesso e del governo che è il Padre stesso. Per aver Dio dobbiamo perdere le virtù: tutte. Anche questo è un segreto sgorgato dalla Piaga di Gesù Abbandonato»[43].

Chiara non mette tanto in rilievo il distacco *da sé* per Dio, ma piuttosto, ogni volta che l'amore al fratello lo richiede, il distacco *da Dio* per Dio, essendo le anime che amano già in Lui, ma per amare devono perdere Lui. Come avviene nel rapporto tra le Persone della Trinità: si relazionano perdendosi l'uno nell'altro, "umiliandosi", ma nel medesimo tempo si ritrovano. È questa, in definitiva, la vita trinitaria che Chiara propone.

Le esperienze d'unità che stupiscono Chiara, lo sperimentare la presenza del Risorto, la fanno esclamare: «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi di parlare di lei? E' ineffabile come Dio! Si sente, si vede, si gode ma è ineffabile!»[44]. È un darsi fenomenologico della realtà alla coscienza di Chiara, che lei poi afferra col giudizio e, appunto ragionevolmente, interpreta, giungendo ad una ontologia trinitaria vera e propria. Ma non si ferma lì, nella contemplazione o nel teorico. Si apre alla *socialità*. Basti pensare all'*arte d'amare*, la sua spesso ripetuta sintetica sollecitazione all'amore concreto in sei punti ("amare tutti", "amare per primi", "amare Gesù nel fratello", "amare il prossimo come se stessi", "farsi uno con l'altro", "servire"): altro non è che un appello a tradurre in fatti sociali la luce ricevuta su Dio e sul progetto creazionale.

41) Parole di Chiara del '49, citate in G. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 129.
42) Parole di Chiara del '49, citate in M. Vandeleene, *Io-il fratello-Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, p. 288.
43) Citato in G. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 129.
44) Scritto del 29 aprile 1948, pubblicato in C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984.

In Chiara troviamo lo stupore non solo davanti alle visioni intellettuali, ma pure davanti ai miracoli 'sociali'. Le ragazze di Trento hanno visto piaghe personali e sociali risanarsi, famiglie riunirsi, persone lontane dalla fede ritornare. Esse restano sbalordite dell'efficacia della Provvidenza là dove lo Spirito trova lo *spazio* per agire, tanto che Chiara giunge a dire che «il Vangelo è soluzione di ogni problema individuale e d'ogni problema sociale»[45].

In Chiara troviamo inoltre, rispetto ad Agostino[46], un'esperienza più *continuata* del *locus* ove attingere Dio. Sono i 12 punti della spiritualità collettiva a offrire una solidificazione della prassi per rendere stabile, per quanto possibile all'uomo, l'esperienza di Gesù in mezzo (Mt 18, 20). Sono "puntelli" dell'unità. Come pure i cinque 'strumenti' specifici per la 'spiritualità di comunione', come il Patto d'unità[47]. Se anche in Agostino troviamo la stessa intensa circolarità di vita e pensiero, si nota in Chiara una spiccata accentuazione della *socialità*, appunto perché arrivata ad una *continuata* permanenza in Dio, abitando il *locus* dell'amore reciproco e permettendo così alla Trinità di calarsi "in corpi umani" e nella concretezza sociale della storia.

Da Agostino ad oggi

Nonostante i 16 secoli che le distanziano, abbiamo riscontrato in Agostino e in Chiara una affinità di pensiero sorprendente. Se Agostino arriva a dichiarare che l'amore fraterno non solo proviene da Dio, ma è Lui stesso (*Non solus ex Deo sed etiam Deus*[48]), Chiara afferma la stessa cosa non meno categoricamente, anzi in modo più elaborato, parlando della "Trinità in corpi umani"[49]. Troviamo nei due autori un'intelligenza del mistero dell'uomo, della realtà e di Dio, che risponde pienamente alla loro ricerca della verità. È il frutto, come abbiamo visto, del loro aprirsi alla Rivelazione e in modo particolare al vivere concretamente il comandamento nuovo di Gesù. Detto diversamente: è nell'"amarsi per amare Dio"[50] che essi trovano il *locus* della piena realizzazione dell'uomo e della creazione nel progetto di Dio-Trinità. Hanno scoperto che la vita dell'uomo e per l'uomo è la partecipazione alla *vita trinitaria*, e in ciò trovano la risposta alla domanda del senso dell'essere.

Se Agostino, appena ritornato alla fede cristiana, rimprovera, come si legge nel *De ordine*, i suoi allievi di non rendersi conto di "dove" siano[51], è perché egli ha capito che il luogo per essere al cospetto di Dio è nell'amore senza interessi propri.

45) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, scritto pubblicato nella rivista «Fides», ottobre 1948; tratto da: www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/914-erano-i-tempi-di-guerra.html, consultato il 14 giugno 2014.
46) Richiamo qui l'episodio di Agostino con la madre Monica a Ostia, dove, come scrive nelle *Confessioni*, «attingono per un attimo la Sapienza» in un momento di intensa reciprocità, dopodiché ridiscendono a terra.
47) Il patto di amore reciproco, la comunione d'anima, la comunione delle esperienze della Parola, l'ora della verità e il colloquio personale.
48) Agostino, *De Trinitate*, VIII, 8,12.
49) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, pp. 75-77.
50) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, cit.
51) «Non avete coscienza del luogo in cui ci troviamo?» (*De ordine*, I, 10, 29).

E se, come si legge nelle *Confessioni*, Libro IX (10, 24), egli nella comunione con la madre Monica è giunto ad elevarsi «verso l'Essere stesso» ed ad «attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile», è perché trova nella *koinonia* – il dover essere della Chiesa – il luogo in cui accade fenomenologicamente l'accesso all'essere in quanto essere, il luogo in cui l'essere di Dio viene comunicato e illumina l'essere di tutto ciò che è. Se egli poi, nel Libro V del *De Trinitate*, arriva ad esplicitare che il senso dell'essere si dona nella molteplicità, nell'alterità, è perché azzarda sulla base della Rivelazione a contraddire le acquisizioni teoretiche greche ed elevare la *relazione* da 'accidente' al livello di 'sostanza'. Se successivamente arriva alla intuizione che il luogo della comunione in Dio, tra Dio e l'uomo e tra gli uomini è lo Spirito Santo, è perché scopre che la comunione del Padre e del Figlio è distinta dai Due[52]. E con ciò Dio-comunione può entrare nel rapporto interpersonale, nella Chiesa, nella storia.

Nello Spirito, che è carità, il Dio 'plurale' è uno. Nello Spirito, che è carità, anche gli uomini sono chiamati ad essere uno. L'essere uno nella distinzione nello Spirito di Padre e Figlio è la vocazione e la grazia dell'essere umano. Ponendo poi nel Libro VIII la frase scultorea summenzionata, con la quale osa identificare l'amore reciproco con Dio stesso, sta dicendo che l'*agápe* cristiana dischiude il senso dell'essere come amore. Noi uomini partecipiamo all'Essere in quanto siamo amore. Dio come Amore si esprime nella relazione tra i soggetti creati in Cristo, nella dinamica di reciprocità aperta in cui uno è l'amante, l'altro è l'amato e la relazione che li unisce è l'Amore stesso. Il senso dell'essere che è l'amore, si svela nella co-originarietà di un amante, di un amato e della relazione di amore tra i due, in cui sono uno essendo distinti. Sta qui per Agostino la grammatica della vita: «Che è dunque l'amore se non una *vita* [corsivo mio] che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato?» (VIII, 10, 14).

Non vengono generalmente colte queste considerazioni agostiniane come intuizioni ontologiche. È stato facile interpretarle come espressioni stilistiche cariche di elevato sentimento. Ma è vero anche che il dotto neoplatonico, che elogia l'anima e disprezza la carne, non si sente di elaborarle maggiormente. Glielo sentiamo dire nel Libro VIII, 10, 14: l'amore che tende a che si uniscano due esseri si riscontra «anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima». Perciò si ritira prima di aver fino in fondo trovato ciò che cerca; si accontenta di aver trovato almeno «il luogo in cui cercare», e conclude:«Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama». Il "resto della trama" però egli non l'ha più tessuto. La luce era troppo "abbagliante", il suo spirito troppo "debole", l'intelligenza troppo "inferma"[53]. Commuove la sua umile dichiarazione: «non ne siamo capaci». E si

52) Come dirà suggestivamente K. Hemmerle: «Questo Spirito di Dio va come unico Spirito dal Padre al Figlio e dal Figlio al Padre. Egli è in certo qual modo l'unico bacio dell'unico amore che entrambi si donano, e non due baci simultanei». K. Hemmerle, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 40.
53) *De Trinitate*, XIV, 6, 10. Piero Coda, citando Hans Urs von Balthasar: «Agostino non ha ancora a sua disposizione gli strumenti concettuali necessari per proseguire», non

mette a esplorare – con altrettanta intelligenza impareggiabile – il mistero dell'interiorità.

La tradizione dopo di lui continuerà su questa strada di cui la teologia e metafisica medioevale metteranno i pilastri. Tommaso d'Aquino descriverà le caratteristiche della Trinità immanente (le processioni, le missioni, le proprietà delle Persone divine) con grande equilibrio e precisione in un linguaggio di cui i santi mistici dei secoli dopo si serviranno per esprimere la loro esperienza.

Davanti ai guadagni spirituali immensi della via contemplativa la via dell'amore reciproco come luogo di Dio resta nell'ombra. I tempi non erano maturi, né culturalmente né spiritualmente: «Occorreva prima che la Chiesa, visitata dal venire incessante del Verbo fatto carne e dello Spirito d'Amore, sondasse gli abissi del 'castello interiore' dischiusi dalla conformazione al Crocifisso», scrive Piero Coda[54]. Oppure, con le parole di Giuseppe Maria Zanghì:

> «Nel secolo XVI, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce si inoltrano nelle vie dell'interiorità mistica, studiandone soprattutto le tappe e le risonanze *psichiche*: non tanto che cosa accadeva nella *conoscenza acquisita* del Dio che irrompeva nell'uomo, ma che cosa accadeva nel *soggetto* visitato da Dio. Nasceva il castello interiore»[55].

Se quasi contemporaneamente anche la filosofia comincia a scoprire la soggettività, ci si sarebbe potuto aspettare un proficuo dialogo. Ma la *soggettività mistica* non incontra il suo contemporaneo, la *soggettività filosofica*, con gravi conseguenze, tutt'ora percepibili: la mistica «verrà isolata dalla ricerca teologica troppo ontologica e poco agapica», e la filosofia, «si inoltra in un suo cammino usando ormai altre lingue»[56].

Farà nell'800 un lavoro pionieristico straordinario il teologo Antonio Rosmini (1797-1855), che pensa la Trinità «nella chiave del dono, e cioè dell'amore»[57], portando più in profondità il pensiero avviato da Agostino. Scrive Piero Coda:

> «Mentre Agostino intuisce e argomenta che la relazione in Dio è sul livello della sostanza e Tommaso intuisce e argomenta che la persona divina è relazione – ma non così l'uomo –, Rosmini intuisce e argomenta che anche l'uomo inoggettivandosi in Cristo, grazie a Cristo diventa, nel suo stesso essere, relazione che sussiste in quanto relazione: 'La persona dunque è una relazione sussistente'»[58].

potendo trovare per la dimensione dell'intersoggettività «nel pensiero antico classico una fondazione filosofica sufficiente» [citato da *Gloria*, V, p. 31].

54) P. Coda, *Se l'uno è anche il suo altro*, in *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, di P. Coda e M. Donà, Città Nuova, Roma 2013, p. 88.

55) G. M. Zanghì, *Leggendo un carisma*, cit., p. 24.

56) *Ibid.*

57) P. Coda, *Pensare la Trinità*, cit. p. 88.

58) *Ibid.*, pp. 81-82.

Ma, afferma Coda, nell'opera rosminiana non c'è ancora la tematizzazione della dinamica pasquale, che verrà messa a fuoco dalla teologia del ventesimo secolo[59]. «Perché è proprio nell'istante dell'abbandono che Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, si fa libera e gratuita proiezione nella storia della dinamica dell'amore trinitario nella sua essenza più profonda e risolutiva»[60].

Come cristiani oggi ci troviamo dunque davanti ad una duplice sfida di grande attualità: quella *esistenziale* di far esperienza genuina di questa "proiezione nella storia" della vita trinitaria, e contemporaneamente quella *metafisica* di esprimere in termini culturali l'intelligenza di una tale esperienza. Due sfide che si uniscono nell'urgenza di non semplicemente «pensare Dio, ma di pensare *in* Dio e cioè dimorando in questo luogo: quello in cui trinitariamente s'incontrano Dio e l'uomo nell'incontro tra gli uomini in Cristo Gesù»[61].

La "trinitizzazione" come senso dell'essere per Chiara Lubich

In questa attualità si colloca la figura e l'esperienza di Chiara Lubich. Riscontriamo in lei la stessa limpida coscienza, fin dagli inizi del Movimento nascente, che nell'amore reciproco vissuto in Cristo si manifesta la finalità dell'essere e il destino dell'uomo. Sentiamolo con le sue parole del 1948[62]:

> «Ora ogni giorno erano nuove scoperte nel Vangelo, diventato ormai unico nostro libro, unica luce di vita.
> Comprendevamo chiaro che nell'amore è tutto, che l'amore vicendevole "doveva" formare l'ultimo richiamo di Gesù a quelli che l'avevano seguito, che "il consumarsi in uno" non poteva non essere l'ultima preghiera di Gesù verso il Padre, sintesi suprema della Buona Novella.
> Gesù sapeva che la Santissima Trinità era beatitudine eterna, ed egli, Uomo Dio sceso a redimere l'umanità, voleva trascinare tutti quelli che amava nella com-Unità dei Tre.
> Quella la Patria sua, quella la patria dei fratelli che aveva amato fino al sangue. […]
> Veramente siamo agli inizi di un'epoca nuova: "l'era di Gesù".
> E tutto questo perché unico principio, unico mezzo, unico fine è Gesù.
> Gesù "in" noi. Gesù "fra" noi.
> Gesù fine del tempo e dell'eternità.

59) P. Coda si riferisce alla formulazione negli anni '60 del *Grundaxiom* di Karl Rahner («La Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa») e alla nuova comprensione dell'evento pasquale, per cui comincia ad emergere nella teologia «l'attenzione per la dinamica della dedizione, della *kenosi* (nella luce dell'inno paolino di Fil 2) e della reciprocità quali espressioni costitutive dell'esser-persona di Gesù e, nella luce della rivelazione trinitaria che in Lui escatologicamente si realizza, delle persone divine, con evidenti ripercussioni a livello antropologico». P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», I (2009-2), p. 149.
60) P. Coda, *Pensare la Trinità*, cit., p. 85.
61) P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, «Sophia», I (2009-2), p. 158.
62) C. Lubich, *Erano i tempi di guerra*, cit.

> Si scervellino le menti umane a trovare una soluzione del dramma d'oggi. Non la troveranno se non in Gesù. Non solo in Gesù vissuto nell'intimo di ciascuno, ma in Gesù regnante "fra" le anime. […]
> C'è un *porro unum necessarium*[63] dell'anima nel suo rapporto con Dio.
> C'è un *porro unum necessarium* dell'anima nel suo rapporto coi prossimi e questo è amarli come se stesso fino a consumarsi in uno quaggiù, in attesa della perfetta consumazione delle anime nell'Uno, Gesù, in Cielo.
> È la Comunità cristiana».

In questo brano balza agli occhi la fortissima convinzione in Chiara che Cristo – Uomo-Dio sceso in terra a trascinare tutti nella "com-Unità dei Tre" – è «unico principio, unico mezzo, unico fine». Inutile dunque affannarsi come Marta a voler risolvere tutti i problemi umani: *porro unum necessarium*: abitare con Gesù, dimorare in Gesù «nell'intimo di ciascuno» e «regnante 'fra' le anime». È Lui il *locus* della vita divina e dell'efficacia storica; è in Lui – principio, mezzo e fine – che tutto si risolve.

L'efficacia nella storia, resa manifesta nella vita quotidiana di quel primo gruppetto di ragazze a Trento che vedevano problemi personali e sociali risanarsi, era nella coscienza di Chiara strettamente legata alla presenza fra loro di Cristo, e quindi all'unità tra loro fino a «farsi nulla» ed a «consumarsi in uno», perché vivesse solo Lui. E, a sua volta, questa coscienza dell'annullarsi per amore Chiara l'aveva acquisita dal suo incontro, nel gennaio del 1944, con il mistero del Dio abbandonato da Dio.

In Gesù Abbandonato, il Dio che annientò se stesso (cfr. Fil 2,6-7), Chiara riconosce la dinamica eccellente ed eccedente, libera e gratuita, feconda[64] e generativa, che è operante sia nella Trinità che in ogni relazione umana con l'Altro/altro da sé, insediandosi così nella storia concreta degli uomini e del mondo. Scrive nello scritto *Guardare tutti i fiori*:

> «Il guardare tutti i fiori è avere la visione di Gesù, di Gesù che, oltre ad essere il Capo del Mistico Corpo, è tutto: tutta la Luce, la Parola, mentre noi ne siamo parole. Però se ognuno di noi si perde nel fratello e fa cellula con esso (cellula del Corpo Mistico), diviene Cristo totale, Parola, Verbo. È per questo che Gesù dice: '... e la Luce che Tu hai dato a me l'ho data ad essi' (Gv 17,22).
> Ma occorre saper perdere il Dio in sé per Dio nei fratelli. E questo lo fa chi conosce ed ama Gesù crocifisso e abbandonato»[65].

Cristo che è «tutta la Luce», la dà a chi, perdendosi nel fratello, fa cellula con l'altro e con ciò diviene Cristo totale. Ma occorre perdere il Dio in sé per Dio

63) «Solo una sola cosa è necessaria», parole di Gesù (Lc 10, 42) rivolte a Marta, affannata in molte faccende, ma non nell'ascoltare Gesù.
64) Cfr. P. Coda, *Trinità e antropologia. Appunti per una fenomenologia teologica*, cit.
65) C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in *La dottrina spirituale*, cit., p. 76.

nei fratelli; occorre amare, come «unico Sposo», Gesù Abbandonato. Così, nella pienezza della relazione interpersonale, la luce passa nella storia e nel mondo, e saremo *canale* della luce; intuizione che Chiara espliciterà in quello stesso anno prodigioso 1949 anche così:

> «Gesù Abbandonato, perché non è, è. Noi siamo, se non siamo. Se siamo, non siamo. Dobbiamo essere "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la luce di Dio, e sarà canale»[66].

Così diventa possibile guardare e risanare il mondo a partire dallo sguardo di Dio. Scrive Piero Coda: «Nella piaga e nel grido di Gesù, che in sé raccoglie le piaghe e le grida che salgono dal 'rovescio della storia'[67], Chiara ritrova non soltanto il centro *verso cui* rivolgere lo sguardo, bensì il centro *da cui* dischiudere uno sguardo capace di storia nuova»[68].

Il centro da cui dischiudere uno sguardo efficace, il canale per cui passare la luce, richiede la pienezza della relazione interpersonale, una pienezza che si compie soltanto nella reciprocità aperta al *terzo*. Afferma al riguardo Piero Coda che, come nella Trinità «l'essere uno e l'essere distinti sono co-originari», implicando «che le tre divine Persone si realizzino per le reciproche relazioni senza che l'una, in qualunque modo, sia subordinata all'altra, pur essendo l'una dall'altra distinta e diversa», anche «tra le creature umane, chiamate per la grazia a questa stessa forma di unità in Gesù […] la dinamica di una relazione trinitaria (quell'essere "gli uni membra degli altri" nell'unico Corpo di cui parla Paolo (cfr. Rom 12,5), non può che essere reciproca: non nel senso del *do ut des*, e cioè della reciprocità viziata dall'interesse, […] ma nel senso della reciprocità che, pur innescata da uno dei due termini della relazione, non è esigita ma si compie a partire dalla libera e gratuita decisione di ciascuno dei partner», e che «non termina nell'uno o nell'altro dei due partner, ma si apre e si compie in un *tertium*», quindi reciprocità «aperta a una realizzazione che per definizione è al di là di sé e continuamente si trascende»[69].

Si salvano in questa forma di unità la libertà e l'identità dell'uno e dell'altro, che si realizzano nel dono; e si realizzano anche i 'terzi': "rapporti", «forme, strutture e opere improntate all'amore trinitario». È questa una reciprocità che Coda

66) Scritto da Chiara nel 1949, citato in S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, p. 205.
67) P. Coda si riferisce qui alla formula usata da G. Gutiérrez per esprimere che la storia di successo e ricchezza di pochi è frutto della storia di dolore e miseria di molti.
68) P. Coda, *Un carisma nella storia come sguardo dal centro*, in *Carisma, storia, cultura. Una lettura interdisciplinare del pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 27-28.
69) P. Coda, *Trinità e antropologia*, cit., dove il teologo specifica a questo punto come capire il termine *tertium*: «non solo come 'in mezzo' o 'tra' (*zwischen*) della relazione, o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come *termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità*».

definisce "reciprocità reciprocante", cioè «indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità»[70].

Nella scoperta di Gesù Abbandonato però troviamo la centratura trinitaria anche nelle situazioni in cui non c'è (ancora) la pienezza della relazione e il nostro amore non viene reciprocato: perché anche «nello scacco dell'amore» possiamo riconoscere «la forma trinitaria dell'*agápe*»[71]. Scrive al riguardo Stefano Mazzer: «Gesù Abbandonato, infatti, per la Lubich non è solo, per così dire, la traduzione economica dell'amore e della misericordia di Dio verso il mondo, ma, molto più, è la luce nella quale contemplare la vita stessa di Dio in sé»[72]. Sentiamo ancora una volta le parole di Chiara:

> «Se siamo chiamati all'unità, la via per andare a Dio, per noi, passa dunque attraverso il fratello. È per quel passaggio, a volte oscuro e tenebroso come una galleria, che si arriva alla luce. È questo il misterioso cammino che Dio ci domanda per raggiungerlo. Egli vuole che perfezioniamo ogni giorno, ogni ora quest'arte, a volte faticosa ed estenuante, ma sempre meravigliosa, vitale e feconda, di 'farci uno' con gli altri: l'arte di amare. È la croce su cui ogni giorno dobbiamo inchiodarci: la nostra croce per eccellenza. Essa è la vita per noi e per chi amiamo; e, se reciproca, è la vita fra noi. È Gesù»[73].

Emerge di nuovo implicitamente in queste parole, come nei precedenti testi citati di Chiara, quel «radicale *cambio di paradigma* nel modo di vivere e comprendere – insieme – l'intima essenza di Dio-Amore *nell'amore al fratello*»[74]. Afferma Mazzer: «Nulla di più *semplicemente* cristiano […]; eppure nulla di così prorompente e nuovo: lo sperimentare, cioè, la *trinitizzazione* dei legami, l'*accadere ontologico* della vita di Dio Trinità *nell'amore* fino alla fine nella vita di unità con i fratelli».

Una volta che, a partire dall'evento pasquale, la persona umana può essere compresa quale destinataria della vita trinitaria, si delinea una antropologia nuova, appunto trinitaria[75], in cui viene messa in luce la *trinitizzazione* dei rapporti. Il

70) P. Coda, *Trinità e antropologia*, cit.
71) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine. Per una fenomenologia teologica del non dell'amore: percorsi storici e prospettive sistematiche*, tesi dottorale conseguita contemporaneamente presso la Pontificia Università Lateranense e presso l'Istituto Universitario Sophia, 28 ottobre 2013 (pubblicato successivamente da Città Nuova Editrice, Roma 2014. Le citazioni qui sono prese dalla tesi), p. 296. Scrive Mazzer: «La questione non solo non fa ritornare al paradigma del castello interiore la lettura della modalità di sequela di Gesù Abbandonato da parte del singolo, 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*».
72) *Ibid.*
73) C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 36-37.
74) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit., p. 641.
75) L'espressione "trinitario" nella teologia contemporanea sta ad indicare – seguendo la spiegazione di P. Coda – non soltanto l'impronta e la dinamica trinitaria che toccano «l'interiorità delle singole persone o, più in generale, l'intima struttura ontologica delle

termine "trinitizzazione", che si riscontra «pur con accenti e con usi diversi»[76] in Teilhard de Chardin, Chiara Lubich e Joseph Ratzinger, vuol indicare la dinamica, apertasi per tutta l'umanità e tutto il creato, della partecipazione alla vita trinitaria, che in parole di infinita profondità si trova espressa nel Vangelo di Giovanni: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi uno, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. […] Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (17,21.23). Mazzer qualifica magistralmente il termine dicendo che si tratta contemporaneamente di un «dono proveniente dalla Trinità stessa» e di legami che «si lasciano liberamente determinare dalla forma dell'*agápe* trinitaria» e con ciò vengono *realmente* – cioè ontologicamente, non semplicemente analogicamente – trinitizzati; diventano cioè «reale esperienza» della partecipazione alla vita divina[77].

Il sostantivo verbale *trinitizzazione* designa allo stesso tempo un'attività e un ricevere. È tutta grazia (e quindi amore di Dio), ma reclama contemporaneamente tutto lo sforzo umano (amarsi per amare Dio). Risulta allora un operare divino «in corpi umani», cambiando la storia e la realtà: un lavoro «a due». La 'reciprocità reciprocante' apre per la sua intrinseca terzietà una spirale verso l'infinto: dono che continua ad essere dono e cambia l'essere in un continuo divenire. Non è più quella forma di divenire della filosofia greca, contraria all'essere, ma un divenire che è l'espressione più vera dell'essere, perché amore. Mutando l'essere, essendo amore, possiamo saperci – figli nel Figlio – con-creatori di Dio. Dio non abbandona ciò che ha creato, ma conserva la sua opera, la mantiene affidandola anche a noi. La realizziamo secondo il suo pensiero, dimorando nell'amore reciproco, in Lui che è Amore.

MICHEL BRONZWAER
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", specializzazione ontologia trinitaria (2014) presso l'Istituto Universitario Sophia
michel.bronzwaer@gmail.com

realtà create, ma anche le relazioni tra di esse, così che, ad esempio, anche le varie espressioni della prassi umana e sociale se ne mostrano almeno potenzialmente innervate». P. Coda, *Il mistero della Trinità e Maria nella Chiesa cattolica alle soglie del terzo millennio*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/3-4) 135-136, p. 412.

76) *Ibid*., in nota 45.

77) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine*, cit., p. 585.