Teologia dello Spirito Santo: alcune riflessioni alla luce del carisma dell'unità

*ALESSANDRO CLEMENZIA**

Contenuto e orizzonte formale della ricerca

Prima di entrare *in medias res*, vale a dire in un discorso sullo Spirito Santo a partire dal carisma dell'unità, è importante premettere un'introduzione che funga da orizzonte interpretativo non soltanto dell'oggetto materiale, vale a dire l'argomento in questione, ma anche dell'oggetto formale, e cioè l'occhio prospettico alla luce del quale e attraverso il quale viene colto il contenuto studiato.

Dapprima una chiarificazione circa l'oggetto materiale. Quando si parla di "Spirito Santo" si deve tener conto di almeno due elementi decisivi: primo, una certa lentezza teologica, soprattutto in ambito occidentale, nell'argomentare in modo sistematico la presenza e l'azione del Pneuma divino, tanto nella sua attività *ad intra*, vale a dire nella vita divina, quanto nel suo movimento *ad extra*, che si realizza nell'interiorità della persona e nelle relazioni intersoggettive (che potremmo chiamare, nel senso più alto del termine, "ecclesiali"). In secondo luogo: la peculiare complessità in cui ci si imbatte nel parlare dello Spirito Santo dipende non soltanto da una difficoltà inerente al soggetto che indaga, ma anche all'oggetto indagato. Il Pneuma divino, infatti, ha delle specificità anche nell'ambito trinitario da non lasciare indifferenti. Proprio per questo è necessario individuare alcuni tratti caratteristici della terza Persona della Trinità, che si possono raccogliere almeno in tre formulazioni sintetiche: la trasversalità del genere dello Spirito; l'anonimia come caratteristica pneumatica; una presenza che si avverte a partire dagli effetti che produce. Tutte e tre le caratteristiche portano ad una molteplicità di implicazioni teologiche ed antropologiche: di queste ne saranno enucleate alcune.

L'oggetto formale della presente ricerca risente proprio delle caratteristiche dell'oggetto materiale, che si sono appena messe in luce, e si potrebbe riassumere nelle parole contenute nella dossologia liturgica: "al Padre, per il Figlio, *nello* Spirito Santo". Questo "*nello* Spirito" ha delle ripercussioni anche sulla stessa pneumatologia e, di conseguenza, sul modo di parlare del Pneuma divino come orizzonte formale d'ogni teologia e di tutta la realtà[1]. La pneumatologia, in quanto

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

1) Cfr. H. Mühlen, «Esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale», in *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 287-308). Interessante è quanto scrivono Francesco Lambiasi e Dario Vitali a tale proposito: «Se l'opera dello Spirito costituisce l'orizzonte aprioristico della teologia, dal momento che l'uomo, solo nello Spirito, ha accesso al Figlio e al Padre; se lo Spirito non si lascia ridurre a oggetto di conoscenza, ma piuttosto egli è e rimane la fonte,

"orizzonte", non può essere, scrive il teologo Heribert Mühlen, «un trattato come gli altri, non un tema teologico speciale, bensì l'onnicomprensivo orizzonte dell'intelligenza e dell'esperienza»[2]. È "nello Spirito" che si può parlare dello Spirito: «Alla tua luce vediamo la luce» (*Sal* 35,10).

Affermare che "è nello Spirito che si può parlare dello Spirito" significa, da un punto di vista metodologico, almeno due cose. Primo: chiunque voglia parlare dello Spirito è chiamato a collocarsi in Lui; solo in Dio si può parlare di Dio, solo nella Trinità e dalla Trinità si può parlare della Trinità. Lo Spirito, in questa accezione, è una Persona che ricopre la funzione di luogo abitabile. Secondo: quanto affermato vale sia per lo Spirito Santo sia per le realtà carismatiche; questo significa che per presentare le implicazioni pneumatologiche del carisma dell'unità, più che attraverso citazioni di Chiara Lubich, si è chiamati ad abitare quel carisma, e da lì, da quel luogo, alla luce di quel carisma, a rileggere l'oggetto d'indagine.

Dopo questa premessa circa l'oggetto materiale e l'oggetto formale, la presente ricerca è scandita in due momenti: nel primo, verranno illustrate, sempre alla luce del carisma dell'unità, alcune peculiarità del Pneuma divino, soprattutto nel suo contesto trinitario, rivelato in Cristo; in un secondo momento, invece, verranno presentate alcune implicazioni del discorso sullo Spirito Santo sulle relazioni interpersonali.

Alcune peculiarità dello Spirito Santo

Approfondiamo adesso, sempre alla luce del carisma dell'unità, quelle peculiarità già accennate circa la terza Persona divina.

1. Lo Spirito ha prima di tutto una particolarità che riguarda il "genere", anzi, i generi (al plurale) con cui viene denominato. In ebraico, infatti, la parola spirito, *rūªh*, è di genere femminile[3], e ricopre una vasta gamma di significati: nella maggior parte dei casi assume il senso di «soffio»[4], sia nella sua accezione cosmo-

il presupposto e il mezzo di ogni conoscenza, ne consegue che la pneumatologia non può ridursi a una appendice della teologia, ed è molto di più di una dogmatica della terza Persona: è appunto, innanzitutto, l'*orizzonte* in cui va inquadrata tutta la teologia. Pertanto, prima ancora che una teologia *dello* Spirito, la pneumatologia deve costruirsi come una teologia *nello* Spirito; prima di aggiungersi alla cristologia, all'ecclesiologia o all'escatologia, la pneumatologia va a situarsi dentro ogni settore della teologia per esserne la luce interiore, l'ambiente vitale e vitalizzante» (F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, pp. 24-25). Anche Nicola Ciola esprime lo stesso concetto: «Lo Spirito Santo è senz'altro l'orizzonte comprensivo dell'approccio all'evento Cristo, e nello stesso tempo la condizione di possibilità di ogni conoscenza ed esperienza della Trinità» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, p. 20).

2) H. Mühlen, «Esperienza sociale dello Spirito», cit., p. 288.

3) Come si può cogliere a partire dalle 389 volte in cui questo lemma appare nell'Antico Testamento: 378 volte nella parte ebraica e 11 volte in quella aramaica (cfr. D. Lys, «*Ruach*». *Le souffle dans l'Ancien Testament*, Presses universitaires de France, Paris 1962, pp. 15-18.330-336).

4) Cfr. E. Schweizer, «Πνεῦμα», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* X, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1975, cc. 767-1099.

logica, vale a dire il vento, sia in quella antropologica, e cioè il respiro. Nella Bibbia ebraica, oltre a questo significato "pagano", "spirito" ricopre anche un significato teologico, alludendo in particolare alla presenza di Dio e alla sua azione[5]. Il fatto che *rūªh* sia di genere femminile ha aperto la strada ad alcune interessanti interpretazioni: ne enucleo due. La prima lega questo lemma alla radice ebraica *rwḥ*, che, come verbo, significa «essere spazioso», e come sostantivo *réwaḥ*, «spazio, liberazione, sollievo»[6]. Il rapporto tra *rūªh* e *réwah* suggerisce l'immagine di una forza divina che agisce nel far spazio in sé all'altro (questo rapporto di interiorità fa riferimento al grembo materno). Una seconda interpretazione è quella che presenta la *rūªh* come una vitalità prorompente e violenta[7], paragonabile al «respiro affannoso e violento udibile al momento del parto e la facilitata possibilità di respirare a parto avvenuto, cosa che "fa" di nuovo "posto" alla donna nel senso letterale dell'espressione»[8].

5) Il fatto che al lemma *ruªh* sia attribuito un significato che ha a che fare con un'azione, conferisce al discorso un carattere prettamente dinamico e teleologico. Questo porta con sé delle importanti implicazioni pneumatologiche, nel considerare lo Spirito di Dio come il «verso» di Dio, come orientamento teleologico dell'agire *ad extra* del Padre e del Figlio; scrive Giuseppe Mazza a tale proposito: «Eppure allo Spirito possiamo davvero guardare come al "protagonista" principale di quel "patto declinativi" che è la Presenza di Dio nel mondo» (G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Tesi Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, p. 389).

6) J.B. Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 29-34.

7) Walter Kasper mette in luce come questa peculiarità dello Spirito sia stata fatta oggetto di studio da recenti ricerche scientifiche: «Ricerche fatte di recente hanno tuttavia messo in luce un'origine germanica, o indogermanica, di questa parola. Stando ad essa, spirito equivale a: vivace, agitato, irritato, costernato, spaventato; uno che perde la calma, che è fuori di sé» (W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 69-98, qui p. 79).

8) H. Schüngel-Straumann, *Ruach bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992, pp. 9-12; si segue la traduzione di J.B. Hilberath, *Pneumatologia*, p. 32, n. 6. Cfr. V. Maraldi, *La missione personale dello Spirito Santo nella storia*, in «Ad Gentes: teologia ed antropologia della missione» 1 (1997/1), pp. 35-60, qui p. 41. Torna una raffigurazione di tipo femminile di Dio data dall'immagine del concepimento e del parto. Jürgen Moltmann, nel tentare di accostarsi alla personalità dello Spirito Santo, presenta alcune metafore, e, tra quelle da lui definite "personali", c'è anche la "madre", sottolineando così l'essere "*vivificantem*" della terza Persona della Trinità; scrive Moltmann: «Stando alla logica di queste metafore soltanto la vita femminile in senso letterale è in grado di comunicare fisicamente la vita, non un "Signore" concepito come maschio. La madre, che dà vita, libera anche ad una esistenza da vivere in autonomia e mantiene viva questa libertà con l'affezione che essa dimostra» (J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994, p. 310). L'autore osserva come il concetto di ri-nascita, legato alla Spirito Santo, conduca alla dimensione della maternità (per un riferimento ai diversi autori che hanno messo in luce questa immagine, cfr. *ibid*., pp. 183-187). Ecco qual è per l'autore sopracitato la peculiarità dell'essere madre: «Essa non opera al di fuori, ma porta in sé il bambino, gli partecipa la sua stessa vita, lo dà alla luce tra le doglie, per tenerlo infine con gioia nel suo grembo. Ella è la figura originaria della *vita vivificans*. La vita del bambino si sviluppa in lei, per poi uscire da lei. È dare la vita con la massima partecipazione, fra gioie e sofferenze. La vita venuta alla luce è vita della sua vita, carne della sua carne. È una vita diversa dalla sua, una vita propria, che cresce verso l'autonomia, diversamente da quel che succede tra

Il vocabolo ebraico *rūªh* è stato tradotto in greco con πνεῦμα «*pneuma*», lemma di genere neutro[9]. Il neutro, non più esistente in lingua italiana, indica letteralmente il *ne-uter*, e cioè l'essere né l'uno né l'altro: si tratta di una duplice negazione in riferimento al genere maschile e a quello femminile; in questa prospettiva esso è terzo, non essendo né il primo né il secondo, e per questo acquisisce un senso a partire dalla peculiarità e dal rapporto d'opposizione tra i primi due. Il neutro tuttavia ha un significato anche positivo, conferito dal suo essere un genere proprio: in questo caso esso è uno dei tre, in simultaneità con gli altri due. Dal momento però che i generi in opposizione sono il maschile e il femminile[10], il neutro si presenta, oltre che nella specificità che gli è propria, anche come contesto interpretativo nel quale e alla luce del quale è possibile cogliere la distinzione tra i due: in questa prospettiva, il neutro non è né terzo né uno dei tre, ma raccoglie gli altri due generi in sé come condizione di possibilità esegetica del rapporto d'opposizione tra loro.

Queste tre differenti accezioni del neutro ricoprono una particolare valenza anche in riferimento allo Spirito Santo: quest'ultimo infatti dice sicuramente il suo essere non-Padre e non-Figlio; al tempo stesso però Egli è anche simultaneo (e cioè co-eterno) agli altri Due; Egli infine è colui nel quale i due si relazionano tra loro in un rapporto d'opposizione. Per questo Egli è terzo, essendo né Padre né Figlio, è co-eterno agli altri Due, in quanto relazione sussistente tra l'uno e l'altro, ed è in qualche modo anche *a-priori* rispetto agli Altri, poiché è "nello Spirito" che il Padre si relaziona al Figlio, e il Figlio al Padre.

Nel Vangelo di Giovanni lo Spirito Santo viene denominato ὁ παράκλητος («il Paraclito»), al genere maschile. Contro qualsiasi ipotesi degli pneumatomachi di considerare lo Spirito come una semplice attività o energia divina, viene affermata la personalità propria del Pneuma (al neutro): egli è il Paraclito.

2. Lo Spirito Santo si caratterizza anche per la sua *anonimia*, per la sua *impersonale personalità*[11]: mentre, infatti, il Padre e il Figlio sono attributi divini che

chi scrive e l'opera scritta, o tra l'artista e l'opera d'arte. La "vita nata" conserva le sue relazioni vitali, mentre l'opera può continuare ad esistere per se stessa» (*ibid*., pp. 324-325). Il rapporto tra Spirito Santo e vita ha un fondamento biblico: cfr. *Sal* 104; *Ez* 37,5; *Gen* 2,7; *Gb* 12,10; 34,14-15; *Rm* 8,11; 1*Cor* 15,44-45. Lo Pneuma appare come flusso vivificante. Scrive Kasper a tale proposito: «Ovunque sorga qualcosa di nuovo, ovunque si risvegli una vita, e la realtà si apra estaticamente oltre se stessa, in ogni ricerca ed aspirazione, in ogni fermento e vitalità, e più ancora nella bellezza del creato, traspare qualcosa dell'attività e realtà dello Spirito di Dio» (W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2011, p. 305).

9) In ebraico, infatti, non esiste il neutro, anche se il significato sottostante questo genere è riscontrabile soprattutto nel femminile: cfr. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996[10], p. 464.

10) Bisogna però constatare che la flessione indoeuropea non esprimeva l'opposizione tanto tra il genere maschile e quello femminile, quanto piuttosto tra ciò che è animato (maschile e femminile) e ciò che invece è inanimato (neutro); per un approfondimento su questo tema, cfr. A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Einaudi, Torino 1976, pp. 64-67; P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Klincksieck, Paris 1967[2], pp. 28-30.

11) A tale proposito afferma Yves Congar: «Lo Spirito non ha volto, quasi non ha un nome proprio. È il vento che non vediamo, ma che fa muovere qualcosa. Lo conosciamo

individuano la personale peculiarità dell'Uno in riferimento all'Altro (il Padre è tale in relazione al Figlio, e viceversa), il lemma "Spirito Santo" non esprime immediatamente l'essere del Terzo in relazione agli altri Due, in quanto quello stesso nome (nella duplicità da cui è composto: "spirito" e "santo") è applicabile a tutto Dio, e dunque anche al Padre e al Figlio[12]. In questo modo la peculiarità personale del Pneuma divino all'interno della vita divina sembra in qualche modo venire meno. Si può comprendere tuttavia, almeno per intuizione, il perché della sua anonimia[13]: egli è totalmente proiettato verso il Padre e verso il Figlio; non vuole far pronunciare al credente il proprio nome, ma quello del Padre[14]; è colui che non parla di se stesso, ma fa riconoscere Gesù come Signore[15].

dai suoi effetti» (Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999², p. 582). Anche Hans Urs von Balthasar mette in luce questo stesso aspetto: «Questo Spirito è soffio, alito, non contorno, e quindi vuol solo investirci e compenetrarci del suo spirare, non oggettualizzarsi per noi, non vuole essere visto, ma essere occhio veggente della grazia in noi, e poco lo preoccupa che noi preghiamo rivolgendoci a Lui, purché soltanto preghiamo con Lui: *Abbà*, Padre, purché solo consentiamo col nostro volere al suo gemito inenarrabile nel fondo della nostra anima. Egli è la luce, che non si può vedere se non sull'oggetto illuminato: e tale è l'amore tra Padre e Figlio apparso in Gesù» (H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia 1983², p. 96). Nell'opera di Lambiasi e Vitali si afferma, a partire dall'impersonale personalità dello Spirito Santo, tanto l'impossibilità di parlarne quanto l'impossibilità di tacerne: cfr. F. Lambiasi – D. Vitali, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza*, cit., p. 22. Bernard Sesboüé parla di identità personale o «meta-personale» dello Spirito Santo: cfr. B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 21-60. Anche Ciola si mostra propenso a prendere in considerazione la proposta dello Spirito come meta-persona, sia per l'impersonalità con cui si presenta nel dato scritturistico: «Lo Spirito Santo che soprattutto in Paolo e Giovanni appare come soggetto, è però senza volto e non parla. L'incontro con Lui non è faccia a faccia come un Tu. […] Egli non parla, non è mai l'interlocutore di un dialogo divino» (N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, cit., p. 42); sia per la difficoltà di attribuire allo Spirito la categoria già di per sé complessa di *persona*: «Se "persona" è già un termine "analogico" attribuito alle prime due persone trinitarie, ancor più ciò va tenuto presente per lo Spirito Santo non solo nel rapporto Dio/uomini, ma all'interno della stessa Trinità» (*ibid*., pp. 42-43).

12) Di questa particolarità si era già reso conto Agostino d'Ippona nel suo *De Trinitate*. Proprio lì dove affronta il tema degli attributi divini si sofferma sulla peculiarità del nome della Terza Persona della Trinità, e afferma: «Poi lo Spirito Santo (*Spiritus vero Sanctus*), secondo ciò che è scritto: *poiché Dio è Spirito*, può essere inteso in senso generale, poiché sia il Padre è Spirito, sia il Figlio è Spirito, come pure anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo (*quia et Pater Spiritus et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus*). Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché sono un unico Dio, e senz'altro Dio è santo e Dio è Spirito, può essere chiamato Trinità e Spirito Santo» (*De Trin*. V, 11,12).

13) Cfr. R. Laurentin, *Lo Spirito Santo, questo Sconosciuto*, Queriniana, Brescia 1998, p. 320.

14) «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!"» (*Rm* 8,15); «E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abbà! Padre!"» (*Gal* 4,6).

15) «Perciò io vi dichiaro: nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire: "Gesù è anàtema!"; e nessuno può dire "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello

Questa anonimia è legata anche ad un altro aspetto: lo Spirito Santo non si è mai presentato con quella formula di rivelazione "Io-sono". E questo conferma il fatto che la presenza dello Spirito si manifesta proprio nello spostare l'attenzione da sé al Padre e al Figlio.

3. Quanto emerso nei primi due punti porta ad un'altra peculiarità dello Spirito Santo: la Sua presenza si manifesta negli effetti che produce. A partire da quanto è scritto nella prima lettera di Giovanni, in cui i testimoni hanno "visto" con i loro occhi e "toccato" con le loro mani Gesù (rivelando la concretezza e la corporeità dell'incarnazione[16]), è bene comprendere in che modo si può argomentare la presenza dello Spirito Santo, dal momento che egli non si è incarnato come il Verbo divino. Negli *Atti degli Apostoli* è scritto: «Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano» (*At* 2,2). La discesa dello Spirito viene descritta da Luca come un avvenimento percepibile attraverso i sensi[17]; effetto di questa realtà sperimentabile sono le lingue di fuoco, diverse l'una dalle altre, ma con una comune origine[18]: è l'unico e medesimo Spirito, infatti, a discendere sui discepoli, facendo sì che tutte le persone possano ascoltare e accogliere quell'unica lingua parlata dagli apostoli. Scrive a tale proposito il teologo tedesco Heribert Mühlen:

> Mentre le «lingue» appaiono, esse si *dividono*, così da mostrare una comune origine dalla quale si staccano per scendere su ciascuno dei singoli […]: il Pneuma non viene elargito ad un singolo (mentre il Logos si è unito ad un'unica natura umana individua), ma è presente sempre e allo stesso tempo *in molte persone*[19].

La visibilità dello Spirito avviene là dove si intravedono i suoi diversi effetti[20]: sono questi a manifestare la funzione sua propria, e cioè quella di "fare uno" la molteplicità delle persone.

Spirito Santo» (*1Cor*, 12,3).

16) «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita …» (*1Gv* 1,1).

17) Cfr. H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, p. 524. Interessante il gioco di parole che si viene a costituire nella lingua greca, tra πνοή e πνεῦμα. Cfr. E. Schweizer, «Πνοή», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* X, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, Paideia, Brescia 1975, cc. 1101-1107.1102-1103.

18) «Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (*At* 2,3-4).

19) H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, cit., p. 524.

20) Paolo, in *Gal* 5, 22-26, parla del «frutto dello Spirito» (καρπὸς τοῦ πνεύματος).

Alcune implicazioni della pneumatologia nelle relazioni interpersonali

Dopo aver tracciato le caratteristiche che distinguono lo Spirito Santo dalle altre due Persone della Trinità, è possibile rivolgere l'attenzione su quali siano le implicazioni di questo discorso nelle relazioni interpersonali. La presenza del Pneuma, si è già affermato, si manifesta a partire dagli effetti che produce: effetti che esprimono la sua peculiare personalità. Tale Presenza si "concretizza" oggettivamente, nella dimensione sacramentale, e soggettivamente, nelle relazioni interpersonali.

Ma in che modo le relazioni tra le persone umane possono manifestare la Presenza (e dunque l'azione) dello Spirito? Chiara Lubich, in un testo inedito, scritto a Trento l'8 settembre del 1949, ha risposto a questa domanda: «Vivere trasferiti in Altro: nel prossimo, per esempio, che momento per momento ci è vicino: vivere la sua vita in tutta la sua pienezza». Questo essere trasferiti nel fratello che si ha accanto viene spiegato alla luce della vita divina; scrive ancora Chiara:

> «Come nella Trinità – e quello solo è Amore – il Padre vive nel Figlio e viceversa. E l'Amore vicendevole è Spirito Santo. Quando si vive trasferiti nel fratello (bisogna perderla la vita per ritrovarla), non appena occorre ritornare in sé per rispondere al fratello, si ritrova in sé un Terzo: lo Spirito Santo che ha preso il posto del vuoto nostro».

In queste parole, incredibilmente profonde, la Lubich non vuole fare un paragone tra vita umana e vita divina: non viene affermato che bisogna vivere tra noi "come" vivono tra loro le tre Persone della Trinità. Prima viene mostrata la vita divina, dove il Padre è totalmente proiettato verso il Figlio, tanto da essere nel Figlio; il Figlio è totalmente proiettato verso il Padre, tanto da essere nel Padre; lo Spirito Santo è sia questa proiezione dell'Uno verso l'Altro, sia l'essere dell'Uno nell'Altro. In un secondo momento l'attenzione viene rivolta alla vita umana; ma attenzione: essere "trasferiti nel fratello" non è un atto simbolico e non è neanche una semplice imitazione umana di ciò che si vive in Dio, ma è un modo di amare l'altro essendo totalmente e radicalmente riversati in lui. Così facendo, la vita di Dio accade tra gli uomini, lo Spirito Santo scorre nelle relazioni interpersonali: non c'è imitazione, dunque, ma partecipazione.

Il Pneuma divino è la stessa relazione tra le persone umane, il Terzo tra i due che riesce a riempire il vuoto che si è venuto a creare nella persona durante il suo movimento di uscita per andare incontro all'altro. È "nello Spirito Santo" che gli uomini possono vivere tra loro la stessa vita trinitaria, in quanto colui che li lega è la relazione stessa tra Padre e Figlio.

Una domanda che può nascere è la seguente: chi innesca questa dinamica pneumatologica fra le diverse persone? Come si può vivere, in altre parole, questa realtà che invera la presenza dello Spirito? Per vivere nello Spirito, risponde Chiara, bisogna che Gesù sia presente tra i due; presenza che si realizza là dove si vive l'amore reciproco che ha a che fare con il dare la vita per l'altro: «Vedi dunque che perché ci sia [la presenza di Gesù tra noi] occorre amare così». E continua Chiara:

«Ma tu sai che amare così significa essere "altri Gesù"». È, dunque, Gesù, a realizzare come Terzo quell'unità tra le persone che le fa essere "uno". Afferma la Lubich sempre nello stesso scritto del 1949:

> «Quand'è fra noi siamo UNO e siamo TRE, ciascuno dei quali è uguale all'uno. […] Avviene dunque fra me e te come avviene fra le Persone della Trinità. Qui è difficile spiegarsi in termini umani. Però cerca di capirmi. Lo Spirito Santo è terzo dopo il Padre e il Figlio. Procede da Ambedue. Ma pure è ab eterno 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). In altri termini diremmo che ognuno dei Tre è prima, dopo e contemporaneamente agli altri Due».

Qui Chiara riassume, in un linguaggio semplice ma profondamente teologico, quanto già è stato affermato a proposito del carattere neutrale dello Spirito. Incredibili, dunque, le implicazioni antropologiche; continua Chiara:

> «Così avviene dove due s'uniscono nel nome di Gesù. Debbono essere Gesù per averLo fra essi; ma sono Gesù quando L'hanno fra di loro. Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due ma uno».

L'essere "altro Gesù" passa così anche attraverso l'unità tra le persone, e ciò per la presenza di Cristo tra coloro che sono riuniti nel suo nome (cf. *Mt* 18,20). L'unità non è la somma dei due riuniti, non è l'*io* aggiunto al *tu*, ma è Cristo stesso, in quanto è colui che di due fa uno solo[21] e al tempo stesso è Cristo, Terzo tra i due, ad essere l'effetto dell'unità, in quanto nella comunione dei due Cristo è presente tra loro e li fa uno.

Sia l'*io* sia il *tu*, fatti uno, assumono quella particolare forma pneumatica per cui ciascuno è «nulla» per accogliere in sé l'altro, lasciando vivere Cristo in sé e tra loro[22].

21) «Solo Cristo può far di due *uno*, perché il suo Amore che è annullamento di sé, che è "non egoismo", ci fa entrare fino in fondo nel cuore degli altri. Amare. *Io in te e tu in me*. […] Nessuno dà tanta gloria a Dio quanto *Dio* e Dio c'è in un'anima che si annulla perché il Cristo rivive in Lei e nel Cristo il Padre – e fra due anime che fondendosi (annullamento reciproco amoroso, risultato da un'eroica umiltà e da un ardente amore) danno risalto al Cristo» (C. Lubich, *Scritto del 2 e del 12.12.46*, in J. Povilus, «*Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 11-12).

22) Si tratta di una partecipazione alla dinamica pasquale e trinitaria del non-essere per essere; scrive Sergej Nicolaevic Bulgakov, prima a proposito del movimento e dell'abnegazione dell'amore, poi dello Spirito Santo come ambiente trasparente attraverso il quale si vede il Logos: «L'auto-rivelazione trinitaria nella vita divina o Sofia, comprende due atti inseparabilmente congiunti; l'auto-esaurimento della kenosis nella nascita; e l'auto-ispirazione della gloria nella processione: morte e resurrezione, idealità che esaurisce se stessa e realtà che si attua. Due forme dell'amore: immolazione e suo trionfo, "gioia perfetta": il Padre che si è esaurito nella nascita (generando), il Figlio immerso nell'idealità,

Il Cristo che chiama all'unità (la causa) è il medesimo Cristo che rimane (l'effetto), ma viene sperimentato dai due riuniti in modo diverso da prima, non soltanto per la dinamica vissuta grazie al dono del Suo Spirito, ma anche perché Egli non si presenta più come Terzo tra i due ma come l'Uno dei molti.

L'*io* e il *tu* possono così essere l'uno *nell'*altro per partecipazione e un unico Gesù, conservando la distinzione tra loro; scrive ancora Chiara Lubich: «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. 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».

Prima di concludere, vorrei aggiungere un ultimo pensiero. Abbiamo visto che una caratteristica dello Spirito Santo è quella di essere la reciprocità tra Padre e Figlio; non si tratta tuttavia di una reciprocità chiusa, ma aperta, tanto da raggiungere tutti gli uomini, e realizzare tra loro nuove relazioni d'unità: l'Amore, in altre parole, è *effusivus sui*.

Questo significa che lo Spirito non solo è la reciprocità, ma è una reciprocità feconda, capace cioè di generare sempre nuove forme di reciprocità; si tratta, recuperando quanto ha scritto Piero Coda, di una "reciprocità reciprocante". Questa ridondanza dello Spirito (per questo Coda lo definisce il "dono donato che si dona") investe anche le relazioni interpersonali, quelle realizzate dallo Spirito Santo. Questo significa che coloro che vivono nell'unità tra loro, per recuperare il linguaggio di Chiara Lubich, tanto da realizzare la presenza di Gesù risorto, sono chiamati, in forza del loro rapporto, ad aprirsi agli altri, non soltanto per includerli nell'unità già costituita, ma perché a loro volta possano farsi portatori della stessa dinamica verso persone che sono ancora al di fuori. Si tratta di far sì che il dono donato rimanga dono, non perda cioè la sua caratteristica di "donabilità".

Non è facile in pochi minuti illustrare il contributo del carisma dell'unità per una teologia dello Spirito Santo. Eppure, se tutto quanto affermato è vero, allora quell'unità di cui il Movimento dei Focolari vuole farsi portavoce è qualcosa che accade là dove gli uni sono pronti a dare la vita per gli altri. In questo Convegno, tra Facoltà Teologica Ortodossa di Cluj e l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano, stiamo vivendo tutto questo: il modo di darci la vita, adesso, è nell'ascolto reciproco. Proprio per questo, quell'esperienza dello Spirito Santo di cui si è parlato sinora, alla luce del carisma di Chiara Lubich, la stiamo già abitando qui ed ora.

che si esaurisce nella nascibilità; in tutto ciò e al di sopra, lo Spirito vivificante, respiro di amore divino in tutta la sua pienezza, nel suo trionfo. […] L'amore ha se stesso nell'altro, esiste soltanto nell'auto-identificazione con l'altro; in sé e per sé è come se non esistesse; tuttavia, in questo non esistere si palesa tutta la forza della sua esistenza, nella misura in cui l'altro esiste di lui, e la vita si attua nell'altro» (S.N. Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1972, 288.396). Scrive Chiara Lubich: «Tre […] formano la Trinità, eppure sono Uno, perché l'Amore *è* e *non è* nel medesimo tempo, ma anche quando *non è è*, perché è amore», e, riportando un esempio in campo antropologico, continua: «se mi tolgo qualcosa e *dono* (mi privo – *non è*) per amore, ho amore – è» (C. Lubich, *Scritto, 25.7.1949*, in J. Povilus, «*Gesù in mezzo*» *nel pensiero di Chiara Lubich*, cit., p. 75).