SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut.N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO VI - N°2 - 2014

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VI (2014-2)

EDITORIALE pag. 125

SAGGI

Klaus Hemmerle
L'ontologia del "Paradiso" '49 pag. 127

Piero Coda
"Tu in me e io in te".
Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle pag. 138

Paolo Frizzi
Le religioni nella società globale e plurale pag. 151

Davide Penna
Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo pag. 164

Gérard Rossé
Verso un monoteismo di comunione pag. 186

FORUM
"DUE CARISMI IN COMUNIONE" pag. 193

Alessandro Clemenzia
Introduzione al forum pag. 194

Bernhard Callebaut
Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza.
Socio-storia del rapporto di due carismi pag. 197

Alessandro Clemenzia
Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica pag. 208

INDICI pag. 221

EDITORIALE



Il presente fascicolo di «Sophia», numero 2/2014, è espressione di quello specifico impegno nell'ambito della ricerca accademica che caratterizza l'esperienza dell'Istituto Universitario Sophia.

Nella ricorrenza dei vent'anni dalla sua morte, viene qui riportato, infatti, uno scritto inedito del filosofo e teologo, poi vescovo di Aquisgrana, Klaus Hemmerle, in cui egli presenta l'esperienza mistica di Chiara Lubich come il "luogo" di una nuova ontologia: non soltanto perché vi è contenuta una nuova visione dell'essere, ma anche perché vi è un nuovo vedere, "vedere il vedere" come dice l'autore.

A questo scritto segue un saggio di Piero Coda, in cui sono tracciati alcuni movimenti fondamentali della riflessione di Klaus Hemmerle che hanno ritmato l'atto del suo stesso pensare: il nucleo attorno al quale ruota la sua comprensione della realtà è la rivelazione del Dio trinitario. Quest'ultimo è il "luogo" entro il quale è possibile rileggere l'intera esperienza e conoscenza umana con uno sguardo che assume la forma del "dove" è collocato.

È da questo "luogo" che può avvenire una ricomprensione inter- e transdisciplinare della realtà: frutto di questo nuovo sguardo è il saggio di Paolo Frizzi, il quale offre un'interessante proposta di lettura del ruolo che l'esperienza religiosa può assumere all'interno di un contesto che sembra in qualche modo scartare tale ambito.

Altro esempio di come il già dato e conosciuto possa acquisire un significato nuovo a partire dall'orizzonte entro il quale viene rivisitato, è il saggio di Davide Penna, il quale rilegge uno degli autori più intriganti e discussi del pensiero cristiano, Pietro Abelardo, evidenziando in lui i prodromi di un'ontologia relazionale.

Il saggio di Gerard Rossé si fa indagine e proposta di come l'esperienza della comunione divina di cui Gesù, il Cristo, è il rivelatore, non solo non contraddice il monoteismo che caratterizza la fede della Chiesa nascente, ma ne è la vera e piena manifestazione.

Nella parte finale del presente numero sono raccolte due relazioni proposte, a conclusione del corso su "Lo Spirito e i carismi", durante un seminario teologico tenutosi all'Istituto Universitario Sophia il 13 e 14 giugno 2013, intitolato: «Due carismi in comunione nell'"ora" della Chiesa». La motivazione di fondo che ha mosso questa iniziativa è stata quella di scoprire quale relazione potesse esserci tra il carisma di Francesco e Chiara d'Assisi e il carisma di Chiara Lubich, tanto lontani nel tempo, ma così intimi nella loro origine e identità. Le due lezioni qui proposte

sono state tenute, da un punto di vista storico e sociologico, da Bennie Callebaut, e, nel suo orizzonte teologico, da Alessandro Clemenzia.

Al di là del rapporto tra un carisma antico e nuovo, è emerso dagli interventi dei diversi docenti e studenti come il centro del discorso non ruoti soltanto attorno all'importanza dei carismi nell'"ora" della Chiesa, ma anche attorno al far emergere, in modo sempre più consapevole, una vera e propria ecclesiologia che nasca da un'esperienza carismatica.

A. C.

L'ONTOLOGIA DEL "PARADISO" '49 *



We publish a previously unpublished article of Klaus Hemmerle.
In it, he unveils the ontological horizon underlying some notes of Chiara Lubich from the summer of 1949 in which she narrates the mystical experience of God lived by her in unity with Igino Giordani and the group of her first companions.
The article explores the foundations which found the cardinal points of the charism of unity and are expressed as a new ontology.

di
KLAUS HEMMERLE

* Ringraziamo vivamente il dott. Wilfried Hagemann, esecutore testamentario del lascito culturale e intellettuale di Klaus Hemmerle, per il cortese assenso alla pubblicazione, in occasione dei 20 anni dalla sua morte, di questo prezioso inedito di Klaus Hemmerle, che porta la data dell'11 giugno 1992.

Introduzione

Chi legge il testo dell'esperienza del "Paradiso" '49 si meraviglia di trovare tante note di Chiara che contengono riflessioni sull'"essere" che hanno il loro fondamento nel testo stesso, che rispecchia immediatamente quanto lei in quell'epoca aveva visto e comunicato a Igino Giordani (Foco) e alle sue compagne.

I temi ai quali mi riferisco con tale osservazione sono, per esempio: essere l'altro, essere e non essere, molteplicità (pluralità) e unità, unità e distinzione, (le) polarità dell'essere, tempo e spazio, passare e rimanere. Quindi si tratta qui apertamente di problemi ontologici, cioè della comprensione dell'essere come tale.

Il posto che prendono tali considerazioni nell'insieme del testo, è abbastanza largo.

Dedicandoci al testo di Chiara in se stesso, scopriamo che questi cenni non sono solamente riflessioni da cui si potrebbe prescindere per comprendere quello che Chiara ci vuol comunicare, ma che strutturano interiormente il modo di parlare, di vedere, di essere, sin dalla radice.

Nell'esperienza del '49 incontriamo un'ontologia che né viene aggiunta da fuori al contenuto mistico principale né è ricavata dal testo solamente "dopo". Tale ontologia è piuttosto genuinamente contenuta e spiegata nella testimonianza immediata degli avvenimenti dai quali fluisce il testo stesso.

Senz'altro non mancano motivi di interesse ontologico in testi di altri grandi mistici. La mistica autentica, coinvolgendo l'essere del mistico e perciò tutta la realtà ("*anima quodammodo est omnia*") nell'illuminazione di Dio e nell'unione con Lui, dà anche luce sull'essere. Chiara stessa in una sua nota (16 A) si riferisce all'esperienza di sant'Ignazio di Loyola: "E qui comprendo benissimo quanto è detto delle visioni di sant'Ignazio a Manresa: «E cominciarono ad aprirsi gli occhi dell'intelletto: non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore e molte cose umane e divine con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo» (*Autobiografia*, n. 30)"; "(…) gli fu presentata una nuova verità su tutte le cose, un'intelligenza elevatissima' (Nadal, *Dialoghi* n. 8, FN II, p. 239): «gli fu svelato il principio di tutte le cose» (Nadal, *I° Predica di Colonia* n. 8, FN II, p. 406)".

E Chiara aggiunge: "Mi sembra di poter dire che è successo a me qualcosa di simile".

Nondimeno, mi sembra che esista una differenza fondamentale per quanto avvenne in sant'Ignazio e non pochi mistici e teologi, dall'una parte, e la grazia specifica del '49, dall'altra.

Sant'Ignazio e questi mistici e teologi vedono delle verità importantissime sull'essere e sui misteri della fede, spesso in una corrispondenza sorprendente con quanto sperimentato nel contesto del '49. Ma queste verità sono rimaste come nuovi quadri nella vecchia stanza della conoscenza filosofica e teologica. Non provocano una nuova ontologia, una nuova visione dell'essere come tale. Non aprono, per così dire, un nuovo spazio che ci fa entrare con il nostro stesso vivere e vedere in quella novità che si comunica in quei nuovi quadri.

Nel "Paradiso" '49, invece, Chiara non ci dà solo nuovi contenuti, ma ci fa vedere e vivere che l'essere stesso è nuovo e, in più, in che cosa consista quella novità. Lei non ci fa solo vedere, ma nel "Paradiso" '49 vediamo il nostro vedere stesso nella sua novità.

Le scienze ci fanno vedere gli oggetti sotto la prospettiva che le costituisce ("*obiectum formale*"). Per esempio, un'immagine di Raffaello, per un chimico come chimico, per uno storico come storico, per un critico d'arte come critico d'arte, sono oggetti diversi, e la diversità non si fa vedere nella singola scienza, ma in una luce che la supera e antecede, nella luce dell'"essere" che viene pensata nella filosofia.

Così un'ontologia si forma dove una nuova visione dell'essere non solamente nasce di fatto, ma dove tale visione stessa viene vista e riflettuta.

Tale avvenimento sperimentiamo nel "Paradiso" '49. Ma Chiara non ha fatto delle riflessioni filosofiche e questo specifico del "Paradiso" '49 non si basa solamente o in prima linea su una sua genialità personale. Quello che costituisce la nuova ontologia del '49 mi sembra abbia a che fare con una grazia specifica dello Spirito Santo che è legata al carisma dell'unità affidato a Chiara e all'"Anima"[1]. Questa grazia non fa solo vedere nuove verità, ma fa vedere anche il nuovo vedere stesso.

Esiste un vedere-il-vedere che è fondamentale per la nostra fede: è lo Spirito Santo stesso. Che il Padre conosca il Figlio e il Figlio conosca il Padre (cf. Lc 10,22 e 21), non sono due conoscenze, ma un'unica conoscenza. E l'unico sguardo nel quale Padre e Figlio si vedono e nel quale vedono che è una sola conoscenza, nel quale quindi vedono e vivono la loro unità, questo unico sguardo, è lo Spirito Santo. È in Lui che Dio come Uno e Trino si comunica a noi. È in Lui che possiamo dire "Abbà, Padre" (Rm 8,15, Gal 4,6) e "Signore Gesù" (1Cor 12,3), è Lui l'unica "*Claritas*" (*doxa*, gloria) che il Padre dà al Figlio e il Figlio al Padre (Gv 17, 1,4,5) e il Padre, attraverso il Figlio, a noi (Gv 17,22,24), cosicché vediamo noi nella loro una ed unica luce.

Tale "*Claritas*" (*doxa*, gloria) non potrebbe essere se Dio fosse solamente Uno e non l'Unità dei Tre. E tale "Claritas" non può manifestarsi come tale, non può creare una nuova visione dell'essere e del vedere dove fosse solo un unico e non due o più uniti, fusi in Uno nel fuoco della Trinità. La novità dell'ontologia del '49 è appunto che essa è un'ontologia della "Claritas" (genitivo soggettivo) e cioè un'ontologia dell'Anima (genitivo soggettivo). Non escludo tutti i germi della nuova ontologia del '49 contenuti in altre esperienze e testimonianze, ma la novità storica è quella dell'"Anima" come soggetto che vive e vede nella "Claritas".

Per poter comprendere tale visione dell'essere bisogna essere. La strada che conduce all'ontologia nuova è una strada dell'essere, cioè del vivere. Vede solo chi vive. Tale essere, tale vivere hanno, nella storia dell'Ideale che precede il '49, la loro "storia".

Sembra necessario leggere tale storia dal punto di vista dell'ontologia, per rivivere tale storia in modo che possiamo essere partecipi della luce di questa nuova ontologia.

1) Con questo termine Chiara Lubich definisce la realtà ecclesiale di coloro che, uniti nella fede e nell'amore, parteciparono comunitariamente in Gesù Eucarestia all'esperienza del '49. (nota della redazione)

La "storia" dell'ontologia implicata nella "storia" dell'Ideale vissuto (1943-1949)

Nelle prime pagine del '49 Chiara riassume quanto era successo nei cinque anni passati tra il 7 dicembre 1943 (il "giorno del sì" di Chiara) e il 16 luglio 1949 (entrata nell'esperienza del Paradiso dopo il patto tra Chiara e Foco). Chiara racconta questa storia succintamente, concentrandola sui punti di importanza specifica rispetto alla nuova esperienza del '49/'50. Pensando le tappe qui brevemente delineate, scopriamo anche elementi importanti di quell'"ontologia nuova" che è intimamente legata all'esperienza del "Paradiso".

Distinguiamo due tappe principali:

la prima è quella della nascita e dello sviluppo fondamentale dell'Ideale[2] come tale;

la seconda è intrecciata con la prima, ma si staglia chiaramente negli ultimi tempi prima dell'entrata nel "Paradiso". Viene costituita dal vivere la Parola, anzi dal "diventare" Parola, che Chiara descrive come "un'esperienza unica, che non s'è più ripetuta nel Movimento", nonostante il fatto che rimanga insostituibile un esercizio simile per chiunque voglia condividere e comprendere l'esperienza del "Paradiso" fatta da Chiara e da quanti con lei vivevano.

1. Implicazioni ontologiche nell'Ideale nascente

1.1 *Punti della spiritualità dell'Ideale di speciale significato ontologico*

Chiara sintetizza i cinque primi anni della storia dell'Ideale dicendo: "… avevamo già compreso e fatto nostri alcuni capisaldi della sua (del Movimento) spiritualità come Dio Amore, la volontà di Dio, vedere Gesù nel fratello, il comandamento nuovo, Gesù Abbandonato, Gesù in mezzo …".

In questi primi passi della vita dell'Ideale si dava da sperimentare a Chiara e alle sue compagne e a tanti altri, che erano venuti in contatto con loro, la novità di tale vita: Tutto è nuovo, diverso rispetto a come le cose erano prima o come sono, se guardate fuori della realtà dell'Ideale. Questa novità è al tempo stesso una novità del proprio vivere e una novità dei contenuti che orientano e impregnano tale vivere, quindi una novità della visione, della vita e della stessa realtà sperimentata e vissuta. "Io" sono, vivendo l'Ideale, diverso da prima, ma anche ciò che è, è visto in una luce nuova.

L'essere mio e l'essere delle cose è cambiato e marchiato dall'Ideale.

Prendiamo in evidenza alcuni punti che mettono questo in luce.

a) L'esperienza-base di Chiara, con la quale comincia la storia dell'Ideale, è formulata nella frase: "*Dio mi ama immensamente*".

Dio non è più solo un orizzonte lontano o un punto più alto o un Essere assoluto senza rapporto vitale con la mia esistenza unica e concreta: Egli è d'intensità e

2) "Ideale", nel lessico di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari, designa l'esperienza evangelica vissuta alla luce del carisma dell'unità. (nota della redazione)

importanza *immensa*. E questa sua immensità è quella dell'*Amore*, e quest'Amore s'indirizza *a me*, al mio proprio io. La novità dell'essere ha il suo inizio e principio nella "novità" di Dio stesso.

b) In piena corrispondenza a tale scoperta sta una nuova valutazione, una nuova qualità dell'essere di tutto ciò che non è Dio: *tutto è vanità delle vanità, tutto crolla*.

Questa non è solo un'impressione provocata dagli avvenimenti della guerra ('43-'44), ma qui si rivela la "struttura" dell'essere stesso delle cose: esse non hanno la loro consistenza in sé, non hanno in sé la base per potersi appoggiare su se stesse. Alla nuova scoperta dell'assolutezza dell'Assoluto è connessa quella della relatività del relativo.

c) Una conclusione vitale, che intanto è più di una sola sintesi dei due punti precedenti: se le prime focolarine fossero morte nella guerra, avrebbero voluto che non fossero scritti sulla tomba i loro nomi, ma solo la frase: "e*t nos credidimus caritati*" (1 Gv 4,16).

Questo proposito implica in sé due elementi di rilevanza ontologica:

- il loro essere non si chiude in sé, ma ha il suo vero "posto" in Dio-Amore;
- il loro essere non è solo quello di persone singole individuali, ma quello che conta è il "noi" dell'esperienza unica fatta insieme: "*et nos credidimus caritati*". L'esperienza fatta da Chiara dell'essere amata immensamente da Dio coinvolge immediatamente le sue compagne, le conduce a fare un'esperienza comunitaria. L'Amore di Dio, essendo personale, crea al tempo stesso la comunione.

d) Il rapporto nuovo con Dio per le prime focolarine non è stato una realtà solamente nascosta nell'interno della loro anima, ma ha fatto presa sulla loro vita reale quotidiana. Hanno capito che per rispondere all'Amore di Dio, è necessario fare la Sua volontà.

La volontà di Dio divenne la legge strutturante della loro vita, e questa volontà non era una norma lontana, ma la presenza viva di Dio che ci ama facendoci uno fra di noi mentre ci fa convergere in Lui. La volontà di Dio venne sperimentata e realizzata *nell'attimo presente*. Il tempo stesso diventa rapporto fra Dio e noi.

e) La "novità" dell'essere si manifestò per Chiara e le sue compagne specialmente nella novità dell'altro, del "tu". Il rapporto con l'altro non era più al di fuori del rapporto con Dio. Il legame fra questi due rapporti (con Dio e con il prossimo) non tocca solamente l'etica. Il prossimo, il "tu" ha – oltre il rango morale – un nuovo rango esistenziale ontologico: *Gesù ci incontra in ogni prossimo*.

Tu sei per me un sacramento di luce e quindi il luogo d'incontro principale e imprescindibile con Dio.

f) Altri punti importanti anche rispetto all'ontologia nuova sono: amore scambievole, Unità, Gesù in mezzo.

Dio Amore, al quale "abbiamo creduto", rivelò alle focolarine come la sua volontà di vivere in ogni attimo il comandamento nuovo di Gesù (cf. Gv 13, 34-35).

Il nuovo "noi" risulta dal continuo amarsi a vicenda, nel quale l'amore di Gesù per noi "sino alla fine" (Gv 13, 1) diventa causa, forza e misura del nostro vivere ed amare.

La nostra comunione fra di noi non è più solo il risultato di tanti rapporti singoli fra singoli che rimangono uno fuori dell'altro, ma l'amore con il quale Gesù ci ama e noi ci amiamo in Lui ci fonde in uno. Lo stesso Amore per il quale Gesù si dona a noi ci fa amare l'un l'altro come Egli ci ha amati. Così diveniamo una sola cosa a mo' dell'unità fra Padre e Figlio nello Spirito Santo (cf. Gv 17, 20-23). I loro rapporti e la loro unità si rispecchiano fra noi, e così veniamo formati come icona della Santissima Trinità. Ed in tale unità, Gesù stesso che ci ha formati come Uno nello Spirito, diventa presente in mezzo a noi. Tale "noi" nuovo diviene il tempio, la dimora di Dio nella nostra storia.

Sin dall'inizio l'Ideale ha questo timbro fondamentalmente "collettivo", comunitario.

Questa sembra la svolta più radicale e decisiva, nella comprensione dell'essere, avvenuta con l'Ideale.

g) Tale svolta ontologica ha il suo sfondo e la sua radice in *Gesù Abbandonato*.

Amare immensamente l'Amore che ci ama immensamente: questo era il desiderio e la ricerca vitale delle prime focolarine. E tale ricerca ha fatto loro "trovare" Gesù Abbandonato come risposta. È nell'abbandono di Gesù da parte del Padre sulla croce che l'amore immenso di Dio si comunica e si realizza fino all'ultimo e al massimo. Un "più grande amore" non sembrava possibile.

Ecco la nuovissima qualità ontologica di Gesù Abbandonato: "Colui oltre il quale non si può pensare null'altro di più grande" – concetto guida della ricerca filosofica di Dio in sant'Anselmo (*Proslogion,* cap. 2) – si incontra realmente nella storia. Questo "più grande" è l'Amore divino che condivide con noi la più profonda assenza di Dio, trasformandola in luogo dell'incontro con Dio, in altissima sua epifania.

È ovvio che Gesù Abbandonato per le focolarine non era una devozione, ma un incontro che stava penetrando e cambiando fino in fondo tutta la loro vita e mentalità, trasformandole in Amore. Gesù Abbandonato non era più solo l'espressione dell'immenso Amore di Dio, ma anche quella dell'Amore loro, col carattere di un'"immensità" che analogamente corrisponde all'immensità dell'Amore di Dio.

In tale Amore Gesù Abbandonato si fece trovare dovunque: in ogni buio, dolore, peccato, morte, assenza di Dio. Appunto ciò che è "vanità", che "crolla", che fa sperimentare la "debolezza" dell'essere relativo, ci fa incontrare Dio. In Gesù Dio ha fatto Suo tutto questo. Gesù stesso è diventato "condanna" (Gal 3, 13) e "peccato" (2 Cor 5, 21). In tale Amore Gesù ha assunto tutto ciò e l'ha trasformato in Sé, in Amore. Davvero: Gesù Abbandonato non è una devozione, ma un incontro. Per questo Egli non è l'immagine solamente di un "momento passato" della storia della salvezza. La realtà dell'Amore che dà tutto, vissuta da Lui, rimane, immersa nella luce della gloria pasquale.

Incontrando nella vita e storia nostra ciò che Egli nell'abbandono ha fatto Suo, incontriamo Lui stesso. Esiste così una nuova "contemporaneità" dell'Amo-

re. Quello che Gesù ha vissuto duemila anni fa nel suo abbandono è presente in tutte quelle esperienze nostre condivise da Lui con noi e condivise da noi con Lui. In Lui Dio ha riassunto, ricapitolato tutto (cf. Ef 1, 10). Facendo tutto Suo, Gesù Abbandonato ha fatto tutti Uno. In Lui, nel Suo Amore già siamo uniti, già sono superate tutte le divisioni e opposizioni. Solo amando Gesù Abbandonato siamo capaci di amare come Egli ci ha amati e di realizzare fra noi l'Unità, la comunione che già c'è in Lui.

1.2 *Il significato ontologico dei punti-cardine dell'Ideale*

Gli elementi portanti dell'Ideale nascente – come abbiamo visto – sono di gran significato per una nuova ontologia. Durante questa prima epoca della storia dell'Ideale, tale ontologia intanto non viene pensata e formulata espressamente. Vedendo gli elementi nel loro insieme, scopriamo nondimeno alcune linee che si dimostrano anche come fondamentali per l'ulteriore sviluppo di tale ontologia nelle tappe successive.

a) Tutti i punti elencati dell'Ideale si contengono e si illuminano a vicenda. Il rapporto dell'uno con l'altro si può descrivere con il concetto della "pericòresi" (penetrazione e implicazione vicendevole). Ogni elemento è incluso negli altri, viene presupposto dagli altri ed è, al tempo stesso, conseguenza loro. Per esempio, non si può vivere pienamente Gesù Abbandonato se non si è pronti a vivere la volontà di Dio nell'attimo presente e viceversa, e così via.

Scopriamo un unico "filo d'oro" che lega tutti gli elementi e forma di essi un unico "cosmo". Nondimeno questo cosmo è una cosa totalmente diversa da un sistema che risulti da operazioni logiche compiute da una ragione neutrale ed astratta.

La "logica" di tale cosmo universale è quella del vivere e dell'amare. I caratteri di tale logica sono al tempo stesso la "sorpresa" e la "coerenza". Ogni nuovo punto della spiritualità ideale, scoperto dalle prime focolarine con Chiara, era veramente "nuovo", era una sorpresa di Dio – e nondimeno era coerente e totale, era conseguenza dei punti già visti e vissuti prima.

Qual è il significato ontologico di tale osservazione?

I punti-cardine dell'Ideale abbracciano il nostro rapporto con Dio, fra di noi, e con tutti e tutto. Contengono quindi nella loro coerenza ed universalità l'essere come tale, implicano *materialiter* (di fatto) una visione universale dell'essere cioè un'ontologia.

b) Pur mantenendo la piena "pericóresi" vicendevole di tutti gli elementi dell'Ideale, possiamo notare che l'esperienza fondamentale è quella di Dio Amore ("Dio mi ama immensamente"), e che i due punti focali sono Gesù Abbandonato e l'Unità.

In Gesù Abbandonato, come abbiamo visto, Dio ha fatto tutto Suo e tutto Uno. Appunto in Lui è abbracciata e assunta da Dio tutta la realtà, anche la più lontana da Dio. In Gesù Abbandonato è realizzata quella "ricapitolazione" di tutto (sintesi universale) in Cristo di cui parla san Paolo (Ef 1, 10). Gesù Abbandonato si

è fatto perfettamente uno col Padre e con noi. Per questo è chiaro che l'essere uno in Lui come Egli è uno col Padre è *la* realizzazione dell'Ideale.

Nel "tutti uno" (cf. Gv 17, 20-23) è lo scopo e la perfezione dell'Ideale e della sua nuova ontologia, Gesù Abbandonato è la loro chiave.

c) Un altro punto di grande importanza ontologica deve essere messo in particolare rilievo, nonostante che già sia implicito in quanto abbiamo detto sopra.

L'Ideale è in tutti i suoi punti messaggio di Dio Amore e quindi mette in luce l'essere in quanto è prima di noi ed anche "fuori" di noi (indipendente da noi) – ed al tempo stesso l'Ideale è la linea per il *nostro* essere, in quanto ci indica la nostra strada nel vivere ed amare. Così l'Ideale ci fa vedere il fondamento del nostro essere – ma appunto nel nostro vivere ed amare, nel nostro "essere" nel quale si manifesta la verità di Dio Amore.

La parte "oggettiva" e "soggettiva" dell'Ideale e della sua ontologia si presuppongono a vicenda. L'ontologia dell'Ideale

- è dottrina di ciò che è (*id quod est, obiectum*);
- è dottrina dell'io e del noi (del mio, nostro *actus essendi, subiectum*);
- e del rapporto fra questi due.

d) Questo si comprende in quanto si segue lo svilupparsi del "cosmo" dell'Ideale partendo dall'esperienza base: "Dio mi ama immensamente".

Per valutare il significato di tale esperienza per la nuova ontologia, sembra utile una piccola riflessione più generale sul significato dell'"essere" ("*esse*") e di "ciò-che-è" ("*ens*").

Se io dico a qualcuno che non è un filosofo: «Fammi vedere qualcosa che è (un "*ens*")!» Probabilmente mi mostrerà una pietra, una casa, un uccellino, un fiore: cose che sono definite e distinte in sé, "oggetti". Essi "sono" – ed io con la mia ragione posso costatare che sono e definire che cosa sono e spiegare perché e per quale scopo sono. Questa sembra un po' l'ontologia implicita nel nostro pensare ed agire ogni giorno.

Il "modello" dell'*ens* è l'oggetto ("*id quod*"), l'essere è visto come "sostanza" (*substantia*, ciò che è in sé, sta in sé). L'essere come tale sembra precedere il nostro pensare, ma l'essere viene *conosciuto* e predicato dal nostro pensare[3].

Verso la fine del Medioevo dilagò una profonda incertezza esistenziale: tutti quei concetti che l'intelletto umano elabora, corrispondono veramente alla realtà? Tale incertezza, tale dubbio si formulò ancora al momento del passaggio dal

3) Tutto ciò è detto in modo molto semplificato. È anche da dire che esistono altre concezioni dell'essere in varie culture, ma per l'ontologia "classica" occidentale nondimeno sembra caratteristico come punto di riferimento vitale l'immaginazione della cosa, dell'oggetto, della sostanza.
Senz'altro le riflessioni fondamentali di san Tommaso d'Aquino, per esempio, nel "*De ente et essentia*" e nelle "*Questiones disputatae de Veritate*", appoggiandosi su tradizioni aristoteliche ed anche neoplatoniche, fanno vedere che l'essere, anche in quanto è compreso come sostanza, è in senso pieno e originale l'essere intellettuale, cioè lo Spirito. Per questo san Tommaso supera la visione solo sostanzialista dell'essere e raggiunge la visione dell'essere come atto.

Medioevo al tempo moderno in varie forme sempre più radicali. Senza entrare nei dettagli si può dire: l'intelletto umano si è posto la domanda se non fosse esso stesso la fonte del concetto dell'essere. Le cose sono veramente esse ciò che vediamo e pensiamo o non è piuttosto il nostro vedere e pensare la forza che crea i concetti, anche quello dell'essere, per organizzare e dominare la realtà?

Si sperimentava una solitudine abissale dello spirito umano in se stesso. Il mondo, sempre più vasto, più grande, più conosciuto, sembrava al tempo stesso sciogliersi e "sparire" nel soggetto che sta progettando se stesso.

Tali pensieri si dispiegavano in tante sfumature, ma in molte di esse viene a galla come concetto base: l'io. L'essere ha il suo posto principale, il suo modello dominante nell'atto del soggetto: io penso, io sono.

e) In tale contesto è da valorizzare la novità di una concezione dell'essere la cui esperienza-base si esprime nella frase: "Dio mi ama immensamente".

Che cosa avviene qui?

L'io, il soggetto c'è – ma non c'è come un punto di partenza isolato. Io ci sono, in quel "Dio mi ama immensamente", *in una relazione* e *come una relazione*. Ci sono io, non però nel nominativo (io), ma nell'accusativo (me, Dio ama me).

Parlando di me, parlo al tempo stesso, anzi prima ancora di un Altro, di Colui che mi ama cosicché io sono. Il mio essere è essere immensamente amato.

Trovando me, mi trovo in un immenso spazio di amore (ricordiamoci di quell'immenso spazio, di quell'immensa voragine nella quale si trova l'Anima entrata nel Paradiso secondo l'esperienza del '49!).

L'accusativo (me) senz'altro include il nominativo (io): io stesso sperimento il mio essere come essere amato. Lo sperimento con un'intensità mai conosciuta prima, come immenso, con quell'immensità che sgorga dall'Amore immenso che mi ama. Così il mio essere "io" è un essere "di fronte", un essere responsabile di dare la risposta a tale Amore immenso: Dio Amore e la volontà di Dio non sono da separare. Non è solo spiritualità, è ontologia il fatto che il sentirsi amato provoca all'inizio della storia dell'Ideale il voler amare questo Amore immensamente: *io* amo te, voglio fare la volontà tua.

L'Amore immenso di Dio che mi tocca e mi folgora, intanto non si arresta a me. La qualità interiore di questo essere amato coinvolge gli altri, tutti. Sperimentare che sono amato vuol dire testimoniarlo, e questo significa: testimoniare a te che sei amato, che tutti sono amati, testimoniarlo non solamente nel senso di una comunicazione informativa, ma essendo, e cioè amando. Tale coincidenza dell'essere amato con l'amare, l'intreccio costitutivo del "tu" con l'"io", è un carattere fondamentale ontologico del nuovo essere che si fa sperimentare nell'Ideale.

Nel rapporto indissolubile fra "io" e "tu" si manifesta un'altra dimensione co-originale dell'essere: il "noi". Tu ed io siamo amati con l'unico immenso Amore di Dio. In Lui *siamo* già, come amati, prima di essere, e quindi siamo già *uno* prima di essere distinti. Così il testimoniare tale Amore a te, da se stesso tende al testimoniarlo *con* te. La risposta genuina alla realtà che Dio mi ama *personalmente* si trova nella professione comunitaria: "*Et nos credidimus caritati*". Dalla logica inerente all'Ideale scaturisce quella successione dei suoi punti che conduce dall'amore scambievole a Gesù in mezzo e all'"*ut omnes unum sint*".

Il "noi" però, in tale logica, non è solo risultato, ma anche fonte. Già prima di scoprire che io sono amato e che quindi io sono (ecco la sostituzione del "*cogito ergo sum*" di Cartesio col "sono amato e quindi sono"), siamo amati con lo stesso e unico Amore, uniti in Lui. Questo si rispecchia anche nella storia dell'Ideale. Possiamo dire: tutti i punti della spiritualità ideale sono venuti in luce sullo sfondo dell'esperienza fatta in comune del vivere la Parola. Senz'altro è chiaramente e personalmente Chiara lo strumento di Dio attraverso il quale si è comunicato e formato l'Ideale, ma al tempo stesso l'io di Chiara è sempre stato "forma" ed espressione del "noi", della comunione – questo sarà di grandissima importanza nell'esperienza del '49.

In tale carattere personale-comunitario tocchiamo l'interdipendenza e pericòresi vicendevole dell'"io" e "tu" col "noi", che è di estrema importanza per comprendere l'ontologia nuova.

f) Abbiamo confrontato l'esperienza tipica per il tempo moderno dell'essere che si poggia sull'"ego", sul "cogito", con quell'altra che parte dal "Dio ama me".

L'ontologia che si basa sul soggetto, sull'"io penso", si prefigge di far derivare dall'"io" tutte le relazioni e tutti i concetti necessari per trascendersi verso l'altro e per comprendere tutto ciò che è, e l'essere stesso.

L'ontologia che non parte dall'"io" ma dal "me" già *ha* trasceso il solo "io" sin dall'inizio. In tale ontologia è impossibile prescindere da Dio, dall'altro, dal noi. Chi dice qui "io" dice al tempo stesso (in un'interdipendenza scambievole): Dio, tu, noi.

L'essere così è salvato, è liberato dal sospetto del "cogito" – che l'essere come tale, cioè, sia una mera invenzione del pensiero. La solitudine del soggetto è superata, perché sin dalla radice l'io sta dentro la relazione a Dio, all'altro, al noi.

Kant giustamente ha introdotto nel processo della conoscenza la cosiddetta "appercezione trascendentale" (cf. *Critica della ragion pura*): dev'essere possibile che ogni immaginazione sia accompagnata dall'"io penso" perché si giunga alla conoscenza. Nella nuova ontologia tale appercezione viene amplificata e approfondita: l'"io penso", l'"io sono" stesso debbono essere accompagnati da Dio, dal tu, dal noi – ma così è presente nel pensare veramente l'essere come tale.

g) In tale spazio, aperto dall'immenso Amore di Dio, anche l'"*ens*" (l'*id quod,* il "ciò-che-è", le cose) viene restituito e ha un suo nuovo carattere, una sua nuova dignità: tutto diviene "dono", ha come "dono vicendevole" il suo posto nello spazio dell'essere che si spalanca fra Dio e noi, fra te e me, fra noi. L'essere dell'"*ens*", di ciò che è, viene capito in quanto vengono capite queste relazioni come costitutive per l'essere di ciò che è.

h) Manca ancora un punto imprescindibilmente appartenente a ogni concezione di un'ontologia: il "non" – l'essere nella sua relazione al non-essere.

Tale "non" intanto ha anche il suo posto genuino nell'ambiente dell'Ideale.

Il comandamento nuovo, cioè di amarci a vicenda come Gesù ci ha amati, esprime questo nella promessa delle prime focolarine: "Io sono pronta a morire per te", "io per te", e così via.

Essendo amato immensamente, sono pronto ad amare immensamente, cioè a dare la vita, a dire col mio essere "no" al mio essere. Il "no" entra nella vita ideale là dove tale vita comincia: nell'Amore immenso. Questo Amore come divino "pone" me (crea me, mi fa essere); lo stesso Amore mette in crisi, "toglie" quest'"io". Perché?

L'Amore infinito di Dio in Gesù che dà la vita s'annulla – ma tale annullarsi è il trionfo di questo amore, in sé ed in noi. Amando come Gesù e cioè come Dio in Lui ci ama, dando la vita, *siamo* come Lui che è l'Essere assoluto. Incontriamo nell'Amore un "no", un "non-essere" che è altissima espressione e attuazione dell'essere.

Il centro di tale mistero paradossale che sin dall'inizio si trova nel cuore dell'Ideale lo scopriamo in Gesù Abbandonato: Dio in Lui si fa nulla e assume tutto ciò che è nulla, che è "no", per trasformarlo in Sé, in amore, in Essere[4].

Questo mistero più profondo dell'Ideale e dell'ontologia dell'Ideale si spiegherà più profondamente nelle tappe successive.

i) È chiaro: nell'Ideale troviamo non solo gli elementi di una nuova ontologia ma anche ciò che li fa essere uno, un unico cosmo, tutto ciò che è richiesto da una nuova ontologia.

Tale ontologia qui inizialmente delineata suppone la fede e si comprende come spiegazione dell'"*intellectus fidei*". Ma nella stessa luce vediamo anche la luce (cf. Salmo 35, 10) per un'ontologia "naturale" (cioè da capire "in sé"). Indicazioni di questo sono: l'"io" come inizio non primo ma secondo (la precedenza dell'accusativo "me" rispetto al nominativo "io"); l'io che include come tale l'Assoluto, l'altro; il noi; il ruolo positivo del "non" nell'essere.

Rocca di Papa, 11 giugno 1992

4) Sulla stessa linea, come conseguenza e contesto, notiamo quel "no" che è contenuto nel "*credidimus caritati*" come sostituzione del proprio nome, come scomparire del proprio "io".



"TU IN ME ED IO IN TE". IL RITMO DELL'ESSERE DI/IN DIO NELL'ULTIMA OPERA DI KLAUS HEMMERLE

Theologie als Gespräch mit Klaus Hemmerle*

di
PIERO CODA

This article explores Klaus Hemmerle's posthumous book Leben aus der Einheit, *in which is collected the mature fruit of his thought as a ouverture that signals a new beginning of thinking "one in the other", according to the trinitarian rhythm of that love consumed in unity that is God himself living in our midst. The author briefly summarizes the intellectual path tread by Hemmerle, in the light of the themes of novelty and of beginning, so as to gather in them the invitation to an ontology that springs from the revelation of God-Trinity in Christ and in his incarnation in history. He then identifies three moments of Hemmerle's proposal as "movements" in a symphony of unity that finds its leitmotiv in the trinitarian rhythm of a reciprocity in a "We, which doesn't dissolve the I or the You, but constitutes them." The first movement, which listens to the "signs of the times", describes the "phenomenon of our age". The second, in a theoretical key, delineates the gift and commitment of "dilatation of the (modern) cogito", that is, "the entry (of the I) into the space of the Trinity. The third, finally, is the practical "journey", which makes this novelty possible: "that which comes from Heaven, must grow on the earth."*

* Conferenza al "Studientagung-I: Klaus Hemmerle – der Jünger. Hinabsteigen in das 'Bergwerk des Glaubens'", organizzato dal Zentrum für Spiritualität. Initiative der Priester in der Fokolar-Bewegung, presso il Begegnungszentrum di Ottmaring (Augsburg, Deutschland), 22-24 aprile 2014.

> «Abbiamo parlato, in sostanza, di una cosa sola, e cioè della relazione trinitaria: tu in me, io in te. È questo il mistero. Se noi siamo l'uno nell'altro reciprocamente, noi siamo in Lui ed Egli è in noi. E così siamo uno nel Dio trinitario. Rimaniamo dunque in questa reciproca pericoresi, pensiamo gli uni negli altri e portiamoci gli uni gli altri. In questo modo il nostro cammino diventa un cammino comune con tutti. La Chiesa diventa una via, una via comunitaria in cui ci apriamo l'uno per l'altro in maniera tale che ciascuna e ciascuno di noi, nella propria quotidianità, possa far crescere qualcosa di questa meravigliosa comunione di vita trinitaria»[1].

1. Ecco le parole con cui Klaus Hemmerle conclude *Leben aus der Einheit*, l'ultimo saggio, pubblicato postumo, che raccoglie e porge il frutto maturo della sua vita e del suo pensiero. Ma è una conclusione che ha tutto il sapore di una *ouverture*!

Sì, *Leben aus der Einheit* è come il canto del cigno di Hemmerle: la *performance* di un geniale compositore e direttore d'orchestra che esegue oggi, qui, per e con noi, una sinfonia il cui ritmo vuol riprodurre al meglio, nella sua intenzione, il ritmo trinitario di quell'amore consumato in unità che è Dio stesso vivente in mezzo a noi: «Tu in me, io in te. È questo il mistero».

Certamente sarebbe pretenzioso, e non pertinente, voler racchiudere la preziosa e multiforme eredità del pensiero (teologico e filosofico) di Hemmerle in quest'ultimo *essai*, tra l'altro solo in parte uscito dalla sua penna e per il resto risultato della trascrizione, attenta e puntuale, di sue conversazioni e successive annotazioni. Ma è indubbio, rileggendo queste pagine, che netta, precisa e persino indelebile si fa l'impressione che alla fine resta stampata nell'anima. La possiamo esprimere con le parole di Hemmerle stesso, nelle prime pagine dell'opera. Scrive Hemmerle: «Forse ci troviamo davvero davanti a *un inizio*, così che il messaggio del Dio trinitario possa dirci qualcosa di *completamente nuovo*»[2].

2. «Un inizio, così che il messaggio del Dio trinitario possa dirci qualcosa di *completamente nuovo*». Quest'affermazione potrebbe apparire eccessiva, se non venisse dalla penna (e dalla voce) di un pensatore geniale, sì, ma rigoroso,

1) «Wir haben im Grunde (…) nur eines durchgesprochen, nämlich die trinitarische Beziehung: Du in mir und ich in dir. Dies ist das ganze Geheimnis. Wenn wir ineinander sind, sind wir in Ihm und Er ist in uns. Und so sind wir eins im dreifaltigen Gott. Bleiben wir in dieser gegenseitigen Perichorese, denken wir aneinander und tragen wir einander. So wird unser Weg zu einem gemeinsamen Weg mit allen. Kirche wird ein Weg, eine Weggemeinschaft, in der wir uns öffnen füreinander, so daß da, wo jede und jeder von uns in seinem Alltag steht, etwas wachsen kann von dieser wunderbaren trinitarischen Lebensgemeinschaft» (K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, a cura di Peter Blättler, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1995; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 160. Qua e là proporrò una traduzione più letterale: per far gustare ancor di più – mi auguro – il ritmo originale del pensare e del linguaggio di Hemmerle).

2) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 30: «Vielleicht stehen wir wirklich an einem Anfang, so daß uns die Botschaft vom dreifaltigen Gott etwas ganz Neues zu sagen hat».

ponderato e umile – nel vero senso della parola: il "timor di Dio" – come Klaus Hemmerle.

In verità, il tema dell'inizio e della novità sono un filo conduttore che attraversa l'intero percorso dell'avventura umana e intellettuale di Hemmerle. E ciò almeno per tre motivi.

Il primo è che Hemmerle è un uomo e un pensatore che, vivendo con profonda partecipazione e interiore finezza la percezione del tempo in cui vive, matura ben presto e via via mette a fuoco l'intuizione che i "segni dei tempi" chiamano a una svolta epocale: la quale, certo, non rinnega *tout court* ciò ch'è stato, ma ne raccoglie piuttosto e ne rilancia in forma nuova l'eredità, per far fronte con responsabilità e creatività alla sfida inedita e ingente del presente. La raffinata sensibilità filosofica, estetica, sociale di Hemmerle da sempre si muove entro questo orizzonte. E così, in particolare, i suoi studi, la sua attività accademica, le sue frequentazioni letterarie tra filosofi, scrittori, teologi e mistici dell'antichità, del medioevo e dell'epoca moderna. Sino a farne – come ha riconosciuto Peter Hünermann – un geniale pensatore di frontiera[3]: quasi una freccia di luce verso il futuro.

Il secondo motivo che focalizza l'attenzione di Hemmerle sull'urgenza di un nuovo inizio gli viene dalla gioiosa esperienza di sequela di Gesù, Egli che – come scriveva lapidariamente Ireneo di Lione – «*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*» (ogni novità ha portato, portando [a noi] se stesso). L'avvento del Regno di Dio annunciato e realizzato, proletticamente, in Gesù di Nazaret significa per Hemmerle, sin dai suoi studi teologici a Freiburg, l'accadere una volta per tutte – e dunque anche ora, nell'*hic et nunc* della storia che viviamo – della *parousia* efficace e trasformante di Dio tra gli uomini: «Dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (Mt 18,20). Non si tratta solo di un fatto spirituale, ma di un «enorme capovolgimento del pensiero»[4] e dell'esistenza, personale e sociale. L'evento del Concilio Vaticano II ("nuova Pentecoste" lo definiva Giovanni XXIII), con tutto ciò che ha suscitato e ancora suscita per la Chiesa e per il mondo, dà ragione a questa basilare intuizione evangelica che ha ispirato l'azione pastorale di Hemmerle come uomo di Chiesa – cristiano, prete, vescovo. Nel servizio alla sua diocesi di origine, poi alla Chiesa in Germania, alla diocesi di Aachen di cui è stato Pastore e di qui dispiegando una "sollecitudine" ("sollecitudo omnium ecclesiarum": a questo invita il vescovo la *Lumen Gentium* del Vaticano II) che di più in più si è allargata sugli orizzonti dell'ecumene cristiana e dell'intera umanità.

C'è infine un terzo motivo che accende l'anima e il pensiero di Hemmerle: l'incontro col carisma dell'*ut unum sint* di Chiara Lubich e il suo convinto coin-

3) Cf. P. Hünermann, «*L'altro è come me, ma Dio è come l'altro». Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, Contributo in occasione del primo convegno dell'Accademia cattolica di Freiburg su Klaus Hemmerle, 28 gennaio 1995; riportato in W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, tr. it., pp. 353-365. Cf. anche la nostra introduzione alla tr. it. delle *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1992): *L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un «nuovo» pensiero*, in K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996, pp. 9-19.

4) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 36: «der ungeheure Umbruch des Denkens».

volgimento in esso. Un carisma dello Spirito di Cristo – lo sappiamo – non è che il dispiegarsi, per dono, della verità e della vita del Regno di Dio portato in sé da Gesù nelle trame variegate della storia. Un impulso, dunque, che rende percepibile ed efficace di tempo in tempo, nell'oggi, questo inesauribile dono e, se così posso dire, questa sempre nuova novità: perché la novità di Gesù (la rivelazione in Lui di Dio stesso) appare e accade come tale, quando appare e accade appunto come nuova oggi per me nello Spirito Santo! *Leben aus der Einheit*, forse più d'ogni altra opera di Hemmerle, vuol essere l'eco fedele e creativa, responsabilmente tradotta nel pensiero e nella vita, del messaggio che viene al nostro tempo dalla grazia e dalla luce del carisma dell'unità. Le sue pagine, infatti, in qualche modo, ma senz'altro con consapevole intenzionalità, raccolgono ed esprimono l'esperienza fatta da Hemmerle, a partire dal 1988/1989, in quel singolare laboratorio interdisciplinare di pensiero in unità, fondato da Chiara Lubich in stretta unione con lui, che porta il nome di "Scuola Abbà".

Non è un caso che molte, anzi pressoché tutte le idee-forza che innervano *Leben aus der Einheit* (la cui stesura, nelle parti che Hemmerle ha potuto rivedere prima della sua morte, risale al 1993) siano già presenti, in nuce, in un testo inedito della primavera del 1992. Esso porta un titolo a tutta prima quasi esoterico: "*L'ontologia del '49*". Si tratta di un breve studio in cui Hemmerle si cimenta, con la consueta maestria, nell'impresa di sviscerare "la luce dell'essere" – così egli si esprime – che è veicolata nell'esperienza mistica di Chiara Lubich, consegnata in una serie di suoi appunti che risalgono all'estate del 1949 e che nel Movimento dei Focolari, da sempre, per la loro paradisiaca luminosità, prendono il nome di "Paradiso '49". «Nell'esperienza del '49 – precisa Hemmerle – incontriamo un'ontologia che né viene aggiunta da fuori al contenuto mistico principale né è ricavata dal testo solamente "dopo". Tale ontologia è piuttosto genuinamente contenuta e dispiegata nella testimonianza immediata degli avvenimenti dai quali fluisce il testo stesso»[5]. È questa l'"ontologia trinitaria" che, già intuita in *Offene Weltformel*[6] del 1969 e poi abbozzata nelle famose *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* del 1976 (qualcuno – come Elmar Salmann – l'ha definito il libro più importante pubblicato nei decenni successivi al Concilio), viene ancora una volta e in forma nuova ripresa e riproposta in *Leben aus der Einheit* come l'estremo lascito spirituale e culturale di Hemmerle.

3. I tre motivi che ho richiamato confluiscono, dunque, nella sinfonia di *Leben aus der Einheit*. Essa fin dal titolo addita, con semplicità e con forza, il significato e la direzione del "nuovo inizio" presagito e propiziato dalla riflessione di Hemmerle: *Leben*, appunto, *aus der Einheit*, vivere a partire da, dentro lo spazio dischiuso nel cuore del mondo, in mezzo a noi, dall'unità del Padre, del Figlio e

5) K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso" '49*, Rocca di Papa, 11 giugno 1992: si tratta del testo pubblicato per la prima volta in esordio del presente fascicolo di "Sophia". (nota della redazione)

6) K. Hemmerle, *Offene Weltformel. Perspektiven Christlicher Bewusstseinsbildung*, Neue Stadt Verlag, München 1969; tr. it, *Cosmologia antropologia sociologia e religione*, Città Nuova Editrice, Roma 1970.

dello Spirito Santo. «Il reciproco essere nell'altro – vi leggiamo – è il movimento della vita di Dio: io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere»[7].

Ma – ecco la domanda – vogliamo ora tutti noi cercare d'interpretare ed eseguire *insieme*, come un'unica improvvisata ma non casuale orchestra, qualche "movimento" di questa sinfonia che Hemmerle ci ha donato?

Per poterlo fare con successo cerchiamo, *insieme*, di seguire ed eseguire con fedeltà lo spartito che egli ha scritto: ma che resta inerte e muto se il nostro cuore e la nostra mente non si accordano con le note, i toni, i colori di quella musica del pensiero e della vita di cui queste pagine sono la traccia.

Rileggendo le prime righe dell'opera sembra di riascoltare il ritmo delle prime pagine del *De Trinitate* di Agostino d'Ippona. Là, soprattutto, dove Agostino invita i suoi lettori a camminare insieme con lui sulla «via della carità, alla ricerca di Colui del quale è detto: Cercate sempre il suo volto»[8]. E infatti – spiega il Vescovo di Ippona –

> «In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro, con tutti i miei lettori di tutti i miei libri, ma soprattutto di questo che indaga l'unità della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, poiché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più ardua, la scoperta più feconda»[9].

In altre parole – è questo che Agostino sembra voler far intuire ai suoi lettori – come si potrebbe dire e vedere e vivere qualcosa, con pertinenza e gusto, della Santissima Trinità, se non con e in una *"logica" trinitaria*: e cioè con e dentro un pensiero e un linguaggio che accada dia-logicamente in forma e con ritmo trinitario? Hemmerle, nell'esordio del percorso che ci propone, dice qualcosa di simile:

> «Vivere a partire dall'unità – ecco le sue prime parole –: è un tema che mi tocca da vicino, ha a che fare con la mia vita, e va molto al di là di un mero gioco intellettuale di idee e di concetti. (…) Invito pertanto i lettori [e dunque anche noi, ora] a pensare-con, a camminare-con, a vivere-con»[10].

Hemmerle sembra, anzi, voler andar oltre Agostino, perché – facendo tesoro delle acquisizioni della coscienza moderna, in particolare della fenomenologia di

7) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 41: «Dieses gegenseitige Sein im anderen ist die Lebensbewegung Gottes: Ich bin, daß du bist – und gerade dies ist mein Sein».
8) *De Trinitate*, I, 3.5.
9) *Ibid.*: *«Et hoc placitum pium atque tutum coram Domino Deo nostro cum omnibus inierim qui ea quae scribo legunt et in omnibus scriptis meis maximeque in his ubi quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, quia neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur».*
10) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 17: «Leben aus der Einheit: Dieses Thema geht mir nahe, hat mit meinem Leben zu tun und geht weit über ein bloß intellektuelles Gedankenspiel hindu. (…) Ich bin überzeugt, es ist das Thema heutiger Zeit und so bedeutsam wie wenige andere».

B. Welte – esplicita le condizioni necessarie per mettere in atto quel «pensare-con (*mitzudenken*)» cui fa riferimento: non si tratta di recidere dalla mente e dal cuore le proprie precomprensioni e le proprie aspettative, ma di metterle sino in fondo in gioco nella logica del dialogo come dono reciproco, in modo che possano diventare prospettive di accesso alla verità che arricchiscono anche gli altri, insieme con noi. Se così avviene – spiega Hemmerle – noi stessi siamo toccati e trasformati, qui, ora, dall'avvento della verità che accade grazie a quel dialogo che noi, così, in tutta verità diventiamo.

> «Ho la mia aspettativa – scrive Hemmerle – e pregherei i lettori di avere la loro… come se non le avessimo, affinché non venga meno ciò che ora è in gioco (cf. 1Cor 7, 29-31). Portiamo con noi le nostre aspettative, ma in maniera che possa accadere qualcosa. Solo se ci esponiamo gli uni con gli altri, al cambiamento, nel pensare e nel vivere, diventa possibile un cammino interiore ed esteriore che ci tocca fino al punto che per questo diventa diverso anche il nostro modo di parlare, di ascoltare, di pensare e di vivere. Vivere a partire dall'unità riguarda noi, non nel senso che dobbiamo portare avanti in maniera esteriore un continuo dialogo vicendevole, ma nel senso che noi dobbiamo essere un dialogo permanente»[11].

Affiorano spontaneamente all'anima – nell'ascoltare queste parole – i versi di Friedrich Hölderlin nel suo *Friedensfeier*: «Des Göttlichen aber empfingen wir doch viel… seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander»[12]. E insieme alle pagine del *De Trinitate* di Sant'Agostino e del *Breviloquium* di San Bonaventura, il pensiero corre alla Lettera settima di Platone (dove si legge: «la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo un lungo essere insieme in dialogo su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta»; 341c-d) e all'episodio dell'incontro dei discepoli col Risorto lungo la via che conduce a Emmaus, quel primo giorno dopo il sabato (episodio, narrato dal vangelo di Luca, dove si legge: «ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?"» Lc 24,32).

Ma veniamo all'esecuzione della sinfonia. Ne eseguiamo *tre "movimenti"* appena, forse anche tra i più toccanti e intensi. Ad essi, prendendo le parole dal

11) *Ibid*., tr. it., p. 18: «Ich habe meine Erwartung so und ich bitte die Leserin und den Leser, ihre Erwartung so zu haben, als hätten wir sie nicht, damit nicht das vergeht, worum es nun geht (vgl. 1 Kor 7, 29-31). Bringen wir unsere Erwartungen so mit, daß etwas passieren kann. Nur wenn wir uns einander im eigenen Denken und im eigenen Leben auf Veränderung hin aussetzen, wird innerlich und äußerlich ein Weg möglich, der uns so angeht, daß dadurch die Weise zu sprechen, zu hören, zu denken und zu leben eine andere wird. Leben aus der Einheit geht uns an – nicht so, daß wir nun äußerlich ein andauerndes Gespräch miteinander führen müßten, aber eben so, daß ein andauerndes Gespräch wir sind».

12) F. Hölderlin, *Festa di pace (Friedensfeier)*, in *Le liriche*, tr. it., Milano 1977, vol. II, pp. 197-199.

dettato di Hemmerle, possiamo attribuire i seguenti titoli: al primo, *i "segni dei tempi"* ovvero il *"fenomeno della nostra epoca"*; al secondo, la *"dilatazione dell'io penso"* ovvero *"l'ingresso nello spazio della Trinità"*; al terzo, il *"cammino"* ovvero *"ciò che viene dal cielo, deve crescere dalla terra"*.

Questi tre movimenti risuonano alle orecchie del nostro cuore come accordi diversi del ritmo in cui Hemmerle esprime il *leitmotiv* della sua opera; ecco le sue parole: «Il reciproco essere nell'altro è il movimento della vita di Dio: io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere»[13].

4. Una esecuzione più breve del *primo movimento*. Quante volte, in verità, Hemmerle ha letto e accolto nel suo pensiero, con mille variazioni, il "fenomeno della nostra epoca". In *Leben aus der Einheit* mi pare di rilevare un singolare e prezioso accento di novità e di sintesi.

La novità sta nel fatto che Hemmerle interpreta la parabola della modernità nel momento, che noi viviamo, del suo esito, e cioè del suo passaggio attraverso il postmoderno a ciò che è oltre e altro: là dove, dunque, l'invocazione del nuovo si fa più acuta e persino, ormai, ineludibile. "La creazione stessa geme e soffre nelle doglie del parto…" – direbbe San Paolo (cf. Rom 8,19 s). La sintesi si esprime – diciamolo in linguaggio musicale – in quattro battute che declinano la questione oggi di nuovo essenziale dell'unità andando dall'universale all'universale, ma passando attraverso la stretta cruna dell'ago di ciò che è massimamente personale.

Ecco, dunque, i segni dei tempi che nella fenomenologia tracciata da Hemmerle annunciano l'esigenza e l'urgenza di vivere "a partire dall'unità". Il primo, aprendo lo sguardo all'universale, tocca «il nostro rapporto con il creato»: «per la prima volta – nota Hemmerle – costatiamo nella nostra epoca come il mondo intero sia veramente una sorta di alleanza solidale tra tutte le creature, così che ciò che avviene nella creazione in un determinato luogo si ripercuote su tutto il resto»[14]. Il *secondo segno* dei tempi, restringendo lo sguardo sul particolare, tocca invece, paradigmaticamente e aporeticamente, il matrimonio e la famiglia: e cioè il fatto che «*il nucleo di società umana più compatto sia divenuto così fragile*»[15]; con l'acume che lo contraddistingue, Hemmerle individua la ragione profonda di questo fatto: «oggi – scrive –, spesso, tutto il peso di una relazione personale incombe su due sole persone, senza che vi siano coinvolte anche terze o quarte persone»[16], il che viene a significare che la relazione intersoggettiva implicata in modo archetipico nel matrimonio affiora oggi, in modo ultimativo, in tutta la sua magnifica grazia e in tutta la sua drammatica responsabilità (ecco – lo dico per inciso – la questione vera del prossimo Sinodo dei Vescovi, nell'autunno 2014). Il *terzo segno* dei tem-

13) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 41: «Dieses gegenseitige Sein im anderen ist die Lebensbewegung Gottes: Ich bin, daß du bist – und gerade dies ist mein Sein».
14) *Ibid*., tr. it., p. 19: «Wir stellen in unserer Zeit erstmals fest, wie sehr die ganze Welt tatsächlich so etwas wie ein Solidarverbund aller Geschöpfe ist. Denn was irgendwo mit Schöpfung geschieht, hat Rückwirkungen auf alle».
15) *Ibid*., tr. it., p. 20: «die dichteste menschliche Gemeinschaft so brüchig geworden ist».
16) *Ibid*.: «Heute kommt oft die ganze Wucht personaler Beziehung auf zwei alleine zu, ohne daß wirklich Dritte oder Vierte da sind».

pi, quasi in conseguenza della precedente costatazione, tocca la crisi identitaria del singolo individuo, tanto da far diventare impellente l'interrogativo: «che cosa accade in un mondo in cui non solo ci estraniamo l'uno dall'altro, ma restiamo estranei anche a noi stessi?»[17]. Infine, *quarto segno* dei tempi – dilatazione dei due precedenti che però al tempo stesso appunta lo sguardo sulla radice comune del loro prodursi –, ecco «*l'impotenza» del «vivere nell'unico mondo» senza riuscire però a «creare l'unità partendo dalla libertà»*[18].

La domanda che sorge da questa spassionata fenomenologia è per Hemmerle la seguente: «L'impotenza nel creare l'unità da un lato, e il progresso inarrestabile verso l'unità dall'altro – come possiamo sostenere questa prova del fuoco? Non è possibile vivere nell'unico mondo senza vivere a partire dall'unità. Ma di quale modello d'unità abbiamo bisogno?»[19].

5. Di quale modello di unità? Quest'interrogativo, che non è per niente formale ma è davvero questione di vita o di morte dell'umano, oggi, apre – atteso ma al tempo stesso quasi imprevisto – al *secondo movimento* della sinfonia. Non prima però di una ripresa volta a mettere a fuoco il modello di unità che – come "pensiero dominante" – di fatto oggi ideologicamente impera.

Si tratta di questo: che nell'epoca moderna il principio fondante l'unità è stato progressivamente individuato nella «costruzione del mondo a partire dal proprio io»[20]. Ecco, per un esempio altamente significativo, sulla scia del "*cogito ergo sum*" di Descartes, «*l'io penso*» che – scrive Immanuel Kant nella *Critica della ragion pura* – «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, perché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, almeno per me, non sarebbe»[21].

Per Hemmerle, «questo è vero, ed è anche giusto, che l'accompagnamento di ogni rappresentazione mediante l'"io penso" debba darsi in genere come presupposto del pensiero. Ma – domanda – l'"io penso" è tutto? Davvero è soltanto l'"io penso" che deve poter accompagnare tutto? Quell'"io penso" che viene presupposto formalmente, e con cui diviene possibile la conoscenza, non include

17) *Ibid*.: «Was geschieht in einer Welt, in der wir uns nicht nur voneinander entfremden, sondern uns selbst fremd bleiben?».
18) *Ibid*., tr. it., pp. 20-21: «Diese Ohnmacht (…) Leben in der einen Welt (…) Einheit aus Freiheit zu schaffen»
19) *Ibid*., tr. it., p. 21: «Ohnmacht zur Einheit einerseits und dieser unabdingbare Fortschritt zur Einheit andererseits – wie können wir diese Zerreißprobe bestehen? Leben in der einen Welt geht nicht ohne Leben aus der Einheit. Welches Modell von Einheit brauchen wir?».
20) *Ibid*., tr. it., p. 26: «Die Konstruktion der Welt vom eigenen Ich her wird zu einem einheitstiftenden Prinzip der Neuzeit».
21) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica della ragion pura*), in *Werke* (12 voll.), a cura di Wilhelm Weischedel, vol. 3, Frankfurt 1968, p. 136: «„Das: ‚Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein».

materialmente qualcosa di più, qualcosa di diverso?»[22]. Tant'è che, oggi, l'esperienza fondamentale è quella del "cogito ferito" e della crisi identitaria dolorosa o rassegnata del soggetto.

È facendo perno su questa radicale domanda che, secondo Hemmerle, può accadere la svolta: non disperdendo il guadagno dell'"io penso", e cioè della centralità relativa e relazionale del soggetto, ma liberandola dalla tentazione impossibile di voler tutto ricostruire a partire dall'"io" e dalla disperazione rassegnata di non poter più uscire dal cerchio magico che esso traccia attorno a sé.

Il "pianissimo" del secondo movimento della sinfonia, che a partire da questo punto di svolta Hemmerle orchestra, prende il "la" – con le note discrete che annunziano l'alba del giorno della Pasqua – dalla situazione nuova, radicalmente nuova, in cui l'"io" viene a trovarsi quand'è investito dalla luce della rivelazione di Dio Trinità che accade appunto nella pasqua di Gesù: «*Dio mi ama!*». Il nominativo – "io penso" – si scopre d'un tratto all'accusativo – "Dio ama me": in quanto oggetto d'infinito, gratuito, sorprendente amore. È così che il principio moderno dell'"io penso" si apre e si dilata d'emblée «all'orizzonte del "Lui", del "Tu", del "Noi"»[23].

La prima e fondante «esperienza cristiana» che Hemmerle accoglie, vergine e nuova, dal cuore di Chiara Lubich com'ella la rivive e la ripropone nel fuoco dello Spirito Santo, descrive questa luce che, dall'interno, dilata sino a rovesciarlo il principio moderno dell'"io penso". Lo dilata: perché appunto lo apre al Lui, al Tu, al Noi; lo rovescia: perché, così, l'io non abita più solo in sé, ma insieme abita nell'A/altro, e proprio così abita in sé: «tu in me, io in te». È una tensione, un paradosso: il culmine della dilatazione è il rovesciamento, ma il rovesciamento è la verità della dilatazione. Come accade ciò?

Il "la" della nuova sinfonia è un evento, lo scoprirsi guardati dall'amore di Dio: è l'atto d'apertura e riconoscimento più radicale che vi possa essere – il credere, e cioè l'affidarsi a *questo* amore.

> «Dio – scrive Hemmerle – non è più solo un orizzonte lontano o un punto più alto o un Essere assoluto senza rapporto vitale con la mia esistenza unica e concreta: Egli è d'intensità e importanza *immensa*. E questa sua immensità è quella dell'*Amore*, e quest'Amore s'indirizza *a me*, al mio proprio io. La novità dell'essere ha il suo inizio e principio nella "novità" di Dio stesso»[24].

Ciò significa che il mio "io" non è fuori di Dio, ma è chiamato e preso dentro di Lui, in libertà, come amore appunto: nell'"io" del Figlio che risponde con

22) *Ibid*., tr. it., p. 27: «Dies ist wahr, und es stimmt, daß es die Begleitung aller Vorstellung durch das „Ich denke" als Voraussetzung des Denkens überhaupt geben muß. Aber ist das „Ich denke" alles? Ist es wirklich nur das „Ich denke", das alles begleiten können muß? Umfaßt jenes „Ich denke", das formal vorausgesetzt ist, damit Erkenntnis möglich wird, nicht material noch mehr, noch anderes?».
23) *Ibid*., tr. it., p. 32: «Der neuzeitliche Grundansatz des „Ich denke" muß sich um das „Er", „Du" und „Wir" erweitern».
24) K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso" '49*, cit.

l'amore all'amore del Padre. Così che – è ciò che viene realizzato nella fede e nel battesimo – «tu vieni fatto entrare nel fondamento e nella ragione della tua vita, nello spazio delle relazioni divine che da sempre è qui e che ti si apre e diviene tuo in Gesù Cristo»[25].

Così il mio "essere", il mio "io", non «si chiude in sé, ma trova il suo vero "posto" in Dio che è Amore»[26]. E ciò, simultaneamente, mi apre al Tu di ogni altro: perché ciascun altro, al pari di me, è da Dio immensamente amato e in Dio definitivamente accolto. Ritrovarmi uno nella libertà con Dio, essendo figlio nel Figlio, custodito e nascosto nel seno del Padre, significa al tempo stesso ritrovarmi uno in libertà con ciascun altro nello spazio del mondo. L'unità del nostro diventare Noi ha la sua sorgente e la sua ragione nell'unità dello sguardo d'amore del Padre e nell'unità dell'amore del Figlio effuso nei cuori in virtù dello Spirito Santo.

> «Il rapporto con l'altro non è più al di fuori del rapporto con Dio – spiega Hemmerle – . Il legame fra questi due rapporti (con Dio e col prossimo) non tocca solamente l'etica. Il prossimo, il "tu" ha – oltre il rango morale – un nuovo rango esistenziale, ontologico. (…) La nostra comunione fra noi non è più solo il risultato di tanti rapporti singoli fra singoli che rimangono uno fuori dell'altro, ma l'amore con il quale Gesù ci ama e noi ci amiamo in Lui ci fonde in uno. Lo stesso Amore per il quale Gesù si dona a noi ci fa amare l'un l'altro come Egli ci ha amati. Così diveniamo una sola cosa a mo' dell'unità fra Padre e Figlio nello Spirito Santo (cf. Gv 17,20-23). I loro rapporti e la loro unità si rispecchiano fra noi, e così veniamo formati come icona della Santissima Trinità. E in tale unità, Gesù stesso che ci ha formati come Uno nello Spirito, diventa presente in mezzo a noi. Tale "noi" nuovo diviene *il* tempio, *la* dimora di Dio nella nostra storia»[27].

Dunque – ecco il *leitmotiv* della sinfonia dell'unità –, «posso vivere l'essere trinitario soltanto nella reciprocità, nel Noi, che tuttavia non dissolve l'io e il tu, ma li costituisce»[28]. E il mondo, la storia? Non restano fuori dal ritmo di quest'unità donata e accolta e giocata reciprocamente in Dio Trinità. Perché, in questo ritmo, l'interiorità è dilatata, si fa dimora dell'esteriorità: di un'esteriorità plasmata dalle opere dell'amore reciproco tra le persone.

> «In questo rapporto trinitario – precisa Hemmerle – non sono su una strada a senso unico, personale ed individuale, verso l'interiorità, ma lo spazio si allarga, e trovo il Figlio dovunque. Lo Spirito mi trasporta

25) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 34: «Du wirst hineingelassen in das, was der Grund deines Lebens ist, in den göttlichen Raum von Beziehung, der immer schon da ist und der sich dir öffnet und dir zu eigen wird in Jesus Christus».
26) K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso" '49*, cit.
27) *Ibid*.
28) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 45: «ich kann das trinitarische Sein nur leben im Miteinander, im Wir, das jedoch das Ich und Du nicht auslöscht, sondern konstituiert».

fuori, e così questo spazio interno, il più intimo, diviene sconfinato spazio del mondo, spazio in cui si può svolgere la storia»[29].

Il "castello interiore" – dice Chiara Lubich – si apre al "castello esteriore". Così, il secondo, maestoso "movimento" della sinfonia dell'unità lambisce con le sue ultime note i confini dell'universo – nell'immensità dell'orizzonte abbracciato dall'amore di Dio. La periferia e il centro – direbbe Papa Francesco – vivono, ormai, l'una nell'altro.

6. Il *terzo e ultimo "movimento"*: il "cammino" ovvero "ciò che viene dal cielo deve crescere dalla terra". È il "movimento" dell'"abisso che chiama l'abisso" (cf. Sal 42,8), il movimento, dunque, della discesa: quello che trascina, col *pondus* dell'amore – l'amore del Padre per il Figlio, e in Lui per il creato, e l'amore del Figlio per il Padre, e per Lui verso di noi, nel soffio rigeneratore e trasfigurante dello Spirito –, è il movimento che trascina Gesù nell'inferno dell'abbandono perché nessuno più, mai, sia privato dell'amore dell'*Abbà*. Ma, al tempo stesso, è il movimento dell'ascesa: l'assunzione della carne, il sacrificio di essa sul legno della croce, perché, glorificata, ascenda infine nella profondità dell'abisso di luce del mistero di Dio.

La sinfonia dell'unità – Hemmerle lo sa bene – solo discendendo nel primo abisso, quello del cuore dell'uomo, può ascendere al secondo, l'abisso del cuore di Dio, per ricapitolare in esso, davvero, tutte le armonie ma anche tutte le dissonanze. L'ha intuito, nella modernità, Friedrich Nietzsche: riconoscendo che, nel Cristo abbandonato sulla croce, Dio stesso s'è fatto la dissonanza[30].

Forse proprio questo terzo "movimento" della sinfonia dell'unità Hemmerle ha custodito e meditato nel suo cuore negli ultimi giorni, aspri eppure rischiarati di luce calda e discreta, della malattia che ne ha estinto l'esistenza terrena. «Una cosa che lo aiutava particolarmente in questo periodo – testimonia l'amico di sempre, Wilfried Hagemann – era la musica. Ad esempio, la *Fantasia* in do minore di Mozart K475 giocava un ruolo particolare: la suonava molto spesso in mia presenza. L'alternanza di momenti oscuri e abissali con momenti luminosi capaci di infondere coraggio, che lui sottolineava molto nel suonare, era qualcosa che mi faceva riflettere profondamente»[31].

In *Leben aus der Einheit* ricorre una frase del *De gradibus humilitatis et superbiae* di San Bernardo di Chiaravalle, cara ad Hemmerle, che dà il tono a tutto questo terzo "movimento": «Quod Verbum ab aeterno sciebat per divinitatem, hoc aliter temporali didicit esperimento per carnem» (Quanto il Verbo conosceva

29) *Ibid*., tr. it., p. 35: «In dieser trinitarischen Beziehung bin ich nicht auf einer persönlich-individuellen Einbahnstraße zur Innerlichkeit. Sondern der Raum weitet sich aus, und ich finde überall den Sohn. Der Geist trägt mich hinaus; und so wird dieser innerste Innenraum entgrenzter Welt-Raum, Raum, in dem sich Geschichte ereignen kann».
30) Cf. A. Giordano, *Nietzsche: dissonanza e illusione*, in P. Coda – A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 65-122.
31) W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2008; tr. it., *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013, p. 293.

dall'eternità attraverso la sua divinità, ciò imparò in altro modo sperimentandolo temporalmente attraverso la carne)[32]. Egli, dunque, il Verbo eterno che «carne si è fatto» (cf. Gv 1,14), che ha «svuotato se stesso» (cf. Fil 2,7), in obbedienza al disegno d'amore del Padre, sino all'abbandono patito in croce, sino a gridare: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (cf. Mc 15,34; Mt 27,46), Egli è diventato il luogo personale in cui «Dio si è fatto vicino a noi fino all'abbandono di Dio» così che «Dio diventa tutto in ogni cosa»[33].

Non si può rendere in modo adeguato la partecipazione e il *pathos* interiore con cui Hemmerle esegue questa sequenza cruciale della sua sinfonia. «Se dovessi dire una sola cosa – confessa come in un soffio ardente di gratitudine e amore –, se dovessi parlare di una cosa soltanto, se dovessi vivere una cosa soltanto e guardare soltanto a quella, quest'unica cosa sarebbe la sua croce»[34]. Egli, Gesù Abbandonato – nel linguaggio mistico eppure concretissimo di Chiara Lubich –, è l'«id quo maius cogitari nequit»[35] intuito da Sant'Anselmo di Canterbury: «l'amore oltre il quale non si può pensare nulla di più grande», «il contrassegno e il marchio divino di Dio stesso»[36], il «"caso serio" di Dio»[37].

In Lui tutto è ricapitolato, tutte le armonie e tutte le dissonanze: ma affinché noi, in tutti e in tutto, quotidianamente, anzi nell'attimo presente, lo riconosciamo, lo chiamiamo per nome, facendo nostra la sua pasqua: «questo consumarsi nel nulla (che è l'amore) e attraverso questo nulla in Lui»[38]. È ciò che ci è donato come pegno e impegno di vita nell'Eucaristia, la sintesi riuscita «in cui trova espressione il tutto delle nostre relazioni con Dio, con la creazione, con l'umanità»[39].

Ma anche qui, nell'abisso dell'abbandono e nel dono dell'Eucaristia, in quello «spazio aperto dall'immenso Amore di Dio», dove «tutto diviene "dono"» e «come "dono vicendevole" trova il suo posto nello spazio dell'essere che si spalanca tra Dio e noi, tra me e te, tra noi»[40], anche qui – e più che mai – vale la legge della pericoresi: «ciò che viene dal cielo, deve crescere dalla terra».

«Il Dio trinitario agisce così perché ciò corrisponde al ritmo della sua vita. Lui solo è colui che agisce, ma lui solo è tale da includere il partner già in questo esse-

32) Bernardo di Chiaravalle, *De gradibus humilitatis et superbiae*, III, 6-10.
33) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 109: «Hier ist der Ort, an dem er bis in die Verlassenheit Gottes uns nahekommt und so Gott alles in allem wird».
34) *Ibid*.: «Nur dort, wo er jeden einzelnen in sich hineingenommen hat, wo es nichts gibt, was draußenbliebe aus seinem Schmerz und aus der Verwandlung dieses Schmerzes in reine Liebe, nur [136] dort kann Einheit sein. Wenn ich nur eines zu sagen, nur von einem zu sprechen hätte, nur eines leben, nur auf eines schauen müßte, es wäre dieses Sein Kreuz».
35) Anselmo di Canterbury, *Proslogion*, 2.
36) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 114: «Die Liebe, über die hinaus eine größere nicht gedacht werden kann, ist die Gütemarke, die Gottesmarke Gottes selber».
37) *Ibid*., tr. it., p. 121: «der Ernstfall Gottes».
38) *Ibid*.: «dieses Hinübergehen ins Nichts und durchs Nichts in Ihn».
39) *Ibid*., p. 83: «Es ist dem Geist „gelungen", in der Eucharistie die Synthese zu schreiben, ja zu schaffen, die das Ganze unseres Gott-, Schöpfungs- und Menschheitsverhältnisses zum Ausdruck bringt».
40) K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso" '49*, cit.

re "Lui solo"»[41]. È questo il principio inscritto per sempre nella storia «attraverso l'Incarnazione della Parola in Maria»[42]. In lei è prefigurata la nuova creazione: che accade sempre di nuovo, qui, ora, per noi, nella pasqua di morte e di risurrezione di Gesù e nel dono "senza misura" del suo Spirito. Maria «è quella creatura nuova che là dove non c'è Dio, porta alla luce Dio»[43]. Non è questo il dispiegarsi, in noi e attraverso di noi, del "vivere a partire dall'unità" che è il disegno d'amore di Dio sulla creazione?

7. Non posso non terminare questa modestissima, forse a tratti persino maldestra, esecuzione – che spero comunque l'amico, fratello e maestro Klaus Hemmerle voglia gradire come piccolo segno di immensa riconoscenza e di grande affetto –, con le parole che egli stesso, come ho ricordato cominciando il mio dire, quasi si lascia sfuggire in esordio: «Forse ci troviamo davvero davanti a un inizio, così che il messaggio del Dio trinitario possa dirci qualcosa di completamente nuovo»[44].

A esecuzione compiuta, grazie all'orchestra del vostro ascolto ricco di suoni e sfumature, mi pare si possa dire che di questo nuovo inizio Klaus Hemmerle ha composto una degna *ouverture*: che ci affascina e c'ispira. A noi lasciarla eseguire, con passione e con timor di Dio, per quanto ci è dato - ma con tutto noi stessi.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

41) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, tr. it., p. 126: «Der dreifaltige Gott wirkt so, weil es seinem Lebensrhythmus entspricht. Er allein ist der Handelnde. Aber er allein so, daß dieses Er-Allein den Partner einschließt».
42) *Ibid*., tr. it., p. 127: «Dieses Grundprinzip von Heilsgeschichte ist auch verfaßt in der Fleischwerdung des Wortes aus Maria».
43) *Ibid*., tr. it., p. 137: «Maria ist der Mensch, der Gott in seine Abwesenheit hinein hervorbringt».
44) *Ibid*., tr. it., p. 30: «Vielleicht stehen wir wirklich an einem Anfang, so daß uns die Botschaft vom dreifaltigen Gott etwas ganz Neues zu sagen hat».

LE RELIGIONI NELLA SOCIETÀ GLOBALE E PLURALE

Il ritorno pubblico, il cambiamento dello scenario storico e le motivazioni del *religious peacebuilding*

The world keeps showing a rich variety of religious traditions, movements and communities: this situation would have amazed many of the observers which – all the way back since the modern turning point and particularly in the West – saw religion as an element condemned to gradually disappearing from the social agenda and from the public debate. The article here presented, enriched by a trans-disciplinary analytical method, aims to offer a first introductive study of the role that religions are assuming in our time. The goal is evaluating some crucial points that mark the impact of religions into the Society today.

di
PAOLO FRIZZI

Il mondo continua a manifestare un vivace intreccio di tradizioni, movimenti e comunità religiose che avrebbe meravigliato quegli osservatori che, sin dalla svolta della modernità e soprattutto in Occidente, hanno visto nella religione un elemento destinato progressivamente a scomparire dall'interesse pubblico. Numerosi osservatori ormai lo ripetono da tempo: le religioni non smettono di interrogare le società civili, oggi più che mai preoccupate di decifrare il ruolo che queste assumono nel processo storico che disegna i contorni e le sembianze della contemporaneità[1].

Il tentativo di questo breve contributo è di tracciare un primo schizzo introduttivo per leggere organicamente tale ruolo, tenendo fede a un'ampia veduta transdisciplinare, mettendo in luce alcuni nodi processuali che emergono dagli studi sul religioso e sulle religioni oggi. Si prenderanno in considerazione tre punti: il primo, partendo dal bilancio delle riflessioni sul risveglio d'interesse pubblico per le religioni, getta uno sguardo d'insieme su alcuni dei tratti inediti che ne caratterizzano il fenomeno. Il secondo presenta l'intreccio storico tra le caratteristiche della società globale e plurale, il continuo modificarsi della geografia e delle caratteristiche dei fenomeni religiosi e le necessità di relazione che sono emerse tra istituzioni, comunità e sistemi di pensiero e di prassi, in risposta alle complessità che il recente passato ha iniziato a manifestare. Il terzo punto muove dalle nuove necessità relazionali evidenziate – tra religioni e società civile, tra religioni e *governance* locale e globale, tra religioni e religioni –, e le pone su un terreno critico e necessario quale è il coinvolgimento delle religioni nei processi di «*Conflict Resolution and Peacebuilding*», in quanto luogo di applicazione fattuale del ruolo attivo assunto dalle religioni su scala globale.

1. Sul ritorno delle religioni: un bilancio

In Occidente, la riflessione sul riaffiorare pubblico del dibattito sulla religione ha ormai diversi decenni di storia, una realtà già matura almeno dall'inizio degli anni Novanta del secolo scorso.

Nel 1991 Gilles Kepel si permette una formula provocatoria, «le revanche de Dieu», titolo di un suo saggio di notevole successo[2], dove il termine *revanche* è usato volutamente in contrasto con la secolarizzazione, intesa come processo di lungo periodo ancora in atto, ipoteticamente irreversibile, che vorrebbe la religione come un fatto naturalmente destinato a scomparire dalla piazza pubblica, d'interesse solo privato. La tesi di Kepel mette apertamente in discussione la secolarizzazione e trova ampi riscontri nei lavori di Alan Aldridge, che va addirittura oltre notando che è entrata in crisi la convinzione che il fenomeno religioso sia da considerare il relitto di un passato di superstizione, in via d'estinzione, ormai

1) M. Juergensmeyer, *Introduction: Religious Ambivalence to Global Society*, in Id., *Religion in Global Society*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 3-9.
2) G. Kepel, *Le revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, La Seuil, Paris 1991.

incapace di affiorare nel dibattito civile: quell'assunto non trova più riscontro nel mondo in cui viviamo[3].

Le teorie che dubitano della «sacralità» del processo di secolarizzazione si moltiplicano[4]. Si può prendere ad esempio la parabola di Peter Berger per evidenziare il cambio di paradigma che ha interessato gli studi sulla secolarizzazione nel corso del Novecento. Da attento osservatore della società globale, Berger inizialmente non può non abbracciare le teorie consolidate sul progressivo e irreversibile affievolirsi del religioso[5]. E in maniera simile la sua posizione non può non cambiare quando i suoi stessi studi mostrano evidenze di un processo in atto per certi versi inedito: Berger inizia a parlare di «*Desecularization*» e di «*Resurgent Religions*» osservando non solo un risveglio di interesse generale per la religione e le religioni da parte della *global governance*, ma anche l'affiorare della necessità politica e sociale di riportare le religioni nelle discussioni che contano[6]. Una delle definizioni più efficaci viene da Jürgen Habermas, che riprende le definizioni di Berger e parla di «*resurgence of religion*», un termine forte che afferma non solo un processo già accaduto ma anche un cambio di realtà particolarmente decisivo, impossibile da trascurare, come richiama la parola *resurgence*. Habermas si chiede se non sia il caso di ridefinire le società secolari «post-secolari»: la religione pubblica stava scomparendo ma a un certo punto del Novecento è tornata a nuova vita, ritornando a influenzare i connotati stessi delle società[7].

Un semplice aneddoto editoriale può evidenziare un ulteriore cambio di scenario: nel 1994 è pubblicato negli Stati Uniti un saggio di Jose Casanova, intitolato «*Public Religions in the Modern World*», anche questo di notevole diffusione. Il titolo è neutrale ma tradisce un contenuto provocatorio, in cui Casanova afferma con decisione il ritorno pubblico delle religioni, osservando come l'epoca contem-

3) A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity, Cambridge 2000.

4) J. Hadden, *Towards desacralizing secularization theory*, in «Social Force» 65 (1987), pp. 587-611.

5) P.L. Berger, *The Heretical Imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*, Anchor Press, Garden City (NY) 1979.

6) Id., *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics*, Ethic and Public Policy Center, Washington D.C. 1999, pp. 1-18.

7) Habermas usa il termine in alcune *lecture* tenute in vari paesi europei e nord americani a partire dal 2005. Questo spiega il perché dell'utilizzo del termine inglese. J. Habermas, *The Resurgence of Religion. A Challenge for a Secular Self-understanding of Modernity?*, Lecture at Società Italiana di Filosofia Politica, Rome, Semptember 13th 2007; tr. it. *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41. La tesi del filosofo è presente anche in J. Habermas – J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco 2005. Vale la pena riportarne almeno il breve stralcio da cui è tratta la citazione: «I'm trying to answer the question of why we can term secularized societies yet "post-secular". In these societies, religion maintains lays claim to a public influence and relevance significance, while the secularistic certainty that religion will disappear worldwide in the course of accelerated modernization is losing ground […], we have the impression of a worldwide "resurgence of religion"».

poranea sia ormai «*beyond the Secularization*»[8]. Sei anni dopo l'edizione americana, nel 2000, il Mulino pubblica l'edizione italiana del saggio con un titolo per certi versi stravolto rispetto all'originale: «Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica»[9]. Il cambio di tono tra le due edizioni risponde non solo a precise esigenze editoriali ma riflette anche il cambio di percezione delle proporzioni di un fenomeno che in Occidente ha ormai raggiunto dimensioni ragguardevoli. È il 2000, a pochi mesi dal crollo in mondovisione delle *Twin Towers* di New York, l'evento che sbatte definitamente in prima pagina l'interesse per il ritorno delle religioni e che sembra dar ragione alle teorie più provocatorie di Samuel Huntington[10].

Anche limitandosi a una panoramica così didascalica ci si può rendere conto di quante voci autorevoli e consolidate abbiano ritenuto assodato, se non addirittura irreversibile, il ritorno della questione religiosa nell'interesse pubblico a livello locale e globale. Le difficoltà subentrano quando si prova a penetrare e decifrare il tipo di religione e di religiosità che riaffiora nella società contemporanea, che chiede di tenere conto di processi intrecciati quali: l'affermazione identitaria, la coscienza pluralista, la necessità di porre la questione in chiave interreligiosa, l'affermazione della libertà e delle diversità religiose come elementi caratterizzanti della società[11]. Le difficoltà si presentano soprattutto nel momento in cui si rivela necessaria una sintesi su scala inter e transdisciplinare, quando si moltiplica l'emergere di elementi inediti e sfuggenti sulla religione e sulla religiosità contemporanee.

8) J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

9) Id., *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

10) S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», vol. 72, 3 (1993), pp. 22-49; Id., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Id. (ed.), *The Clash of Civilizations?: The Debate*, Foreign Affairs, New York 1996.

11) Le difficoltà sono messe in luce da parte di molti osservatori dai vari ambiti di studi: dall'ambito teologico a quello storico, da quello filosofico a quello sociale. Qui di seguito si indica una prima bibliografia introduttiva: G. D'Costa (ed.), *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Blackwell Publishers, London 1986, tr. it., *La teologia pluralista delle religioni. Un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella Editrice, Assisi 1994; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, New York 1997, tr. it. *Verso una teologia del pluralismo religioso,* Queriniana, Brescia 1997; J. Hick – P.F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1987; tr. it. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella, Assisi 1994; T. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Cornell University Press, Ithaca 1995; J. Habermas – J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, cit.; C. Taylor, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, tr. it. *La modernità della Religione*, Meltemi, Roma 2004; D. Silver, "Religious Experience and the Facts of Pluralism", *International Journal for the Philosophy of Religion 49* (2001), pp. 1–17.

2. Il cambiamento di scenario tra globalità e pluralità

2.1. *Il panorama religioso nell'epoca post-secolare*

Affrontare il fenomeno religioso oggi significa penetrare le diverse prospettive che caratterizzano la società, cercando innanzitutto di intendere le profonde conseguenze che apre l'assumere a modello il rapporto tra le categorie *globalità* e *pluralità*. Come ha messo in luce Ronald Robertson, la dialettica tra i due termini può essere considerata la discontinuità principale che caratterizza la nostra epoca rispetto al passato. In altre parole, se c'è un elemento tra tutti che definisce la nostra epoca questo risiede nel complesso legame tra ciò che definisce il mondo globale e ciò che definisce il mondo plurale[12]. Come ricorda Robertson, un osservatore incapace di attrezzarsi di quegli strumenti capaci di decodificare la pluralità delle culture nel contesto globale, risulta male equipaggiato nel momento in cui voglia affrontare l'analisi e l'interpretazione del mondo di oggi[13].

Se però si prende a modello la globalità e la pluralità come luogo dialettico entro cui mettere in gioco le riflessioni sul religioso, va subito rilevata una prima conseguenza: ciò che ritorna nella piazza pubblica non è la religiosità "tradizionale", quella pre-moderna o pre-secolarizzata, ma qualcosa di diverso. Come osserva Giovanni Filoramo, una religione multiforme e problematica non solo da decifrare, ma anche da definire[14]. Le credenze e le pratiche religiose sono state percorse da mutamenti così rilevanti e decisivi che la loro comprensione non può non venire se non attraverso la messa in luce dei cambiamenti stessi, che insieme accompagnano e alimentano il riaffiorare religioso[15]. Come già notato da Rudolph Bultmann in pieno Novecento, il mutamento della credenza e della pratica è profondamente intrecciato con le nuove caratteristiche della società:

> «Non è possibile utilizzare la luce elettrica e la radio, o ricorrere in caso di malattia ai mezzi medici e clinici moderni e allo stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli»[16].

12) R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992; R. Robertson, *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, in G. Ritzer – Z. Atalay (edited by), *Readings in globalization. Key concepts and major debates*, Wiley-Blackwell, West Sussex (UK) – Malden (MA) 2010, pp. 334-343.

13) R. Robertson, *Global millenialism: postmortem on secularization*, in P. Beyer – L. Beaman (edited by), *Religion, Globalization, Culture*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2007, pp. 9-34.

14) G. Filoramo, *Che cos'è la religione,* Einaudi, Torino 2002.

15) R. Stark – W.S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley (CA) 1985; Id., *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York 1987.

16) R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, Aufl. Reich, Hamburg 1960; tr. it. Id., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitologizzazione*, Queriniana, Brescia 1970.

È l'impraticabilità del ripristino di una visione incantata del mondo, dopo che per secoli i modi di pensare umani sono stati modellati dal pensiero scientifico, che ha costretto le stesse comunità religiose, soprattutto quando integrate nelle società più avanzate, a ripensarsi e a riposizionarsi. Paul Ricoeur prima e Michel de Certeau poi hanno magistralmente fotografato la situazione quando hanno parlato di erosione del «croyable disponible»: se le società pre-moderne erano molto ospitali nei confronti del credere, oggi ciò che è credibile si è notevolmente circoscritto, modificando l'accesso al sovrannaturale e l'opzione di Dio[17].

Le dinamiche religiose – identità, appartenenza, credenza e culto – pur non scomparendo sono comunque messe di fronte all'opzione di modificarsi. Charles Taylor ha provato a ridisegnare le coordinate dell'età (post) secolare muovendo la sua riflessione su tali considerazioni: le condizioni dell'uomo secolare rimodellano non solo le condizioni della credenza in Dio, ma anche quelle della non credenza. Se nuovi strumenti garantiscono altrettanti spazi per la negazione di Dio, allo stesso tempo rimangono e sorgono nuovi spazi per il mistero. L'età post-moderna è anche l'età nella quale il metodo scientifico è messo maggiormente in discussione e in cui la religione trova un nuovo ruolo, se non centrale, perlomeno *complementare*[18].

E tutto ciò influenza anche drammaticamente le organizzazioni tradizionali più ancora delle nuove forme di credenza: da un lato le migrazioni in rapido aumento cambiano la geografia religiosa non solo in singoli Stati ma in interi continenti; dall'altro il ritorno pubblico del religioso non si traduce in un automatico prosperare delle organizzazioni religiose[19]. È interessante notare quanto accade negli Stati Uniti, dove recenti rilevazioni su scala nazionale non solo confermano un dato atteso, e cioè che le migrazioni dall'America centrale e dall'Asia stanno rimescolando le tradizionali percentuali dell'appartenenza religiosa statunitense, ma fanno emergere anche un dato inaspettato. A una decisiva regressione del numero di coloro che si professano atei, non corrisponde un aumento dei praticanti

17) P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book 1989.

18) C. Taylor, *Varieties of religion today: William James revisited*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, tr. it., *La modernità della Religione*, Meltemi, Roma 2004. Vale la pena approfondire il tema del legame tra il ritorno della superstizione, la crisi di fiducia nei confronti del metodo scientifico e la negazione dell'autorità in ogni sua forma. La superstizione rimane un pericolo costante della nostra epoca, e in modo inedito le conquiste della scienza sono costantemente negate e rifiutate da frange dell'opinione pubblica che promuovono teorie sui complotti dell'autorità. Quest'ultima è vista come una sorta di *Big Brother* che nasconde all'uomo la verità. Ciò che è vero non è quello che mi è detto da persone autorevoli o che trovo attestato in fonti attendibili (che non di rado fatico a comprendere), ma quello che *io penso* e che *io scopro*, secondo *la mia esperienza* e *la mia coscienza*, uniche autorità da me riconosciute, unico metro di discrimine tra il vero e il falso. La riduzione egocentrica del credere tocca non solo le questioni sulla verità di Dio, ma anche sulla verità della scienza: la crisi di fiducia tocca Dio e l'uomo, la società e la politica, la famiglia e l'istruzione. L'autorità in ogni sua forma.

19) B.A. Kosmin – A. Keysar, *Religion in a Free Market. Religious and Non-Religious Americans*, Paramount Market, Ithaca (NY) 2006; D.B. Bass, *Christianity After Religion: The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening*, HarperCollins, New York 2012.

delle confessioni tradizionali ma una crescita dei cosiddetti *nones*, coloro che si dichiarano credenti ma che non sono osservanti di alcuna confessione[20]. È quanto accade, con profonde differenze regionali, anche in Europa. È sempre presente, se non addirittura in crescita, la necessità in ampie frange della popolazione di ricorrere a terminologie, riti e categorie di tipo religioso, ma questo non si traduce in un aumento di chi partecipa ai riti e alle liturgie. Il rapporto tra tradizione religiosa e fede dell'individuo, tra regressione della pratica comunitaria ed esplosione della necessità personale di senso, di sacro e di religioso, è un elemento cardine della società contemporanea: se non basta contare quante persone frequentano i luoghi di culto per registrare in maniera affidabile la pratica religiosa, ci si chiede quali altri strumenti si possano mettere in campo[21].

2.2. *La duplice conseguenza del pluralismo: la difesa identitaria e la spinta relazionale*

Tornando alla riflessione di Robertson sulla società globale è importante mettere in luce una duplice tensione, apparentemente discordante, che la contraddistingue: da un lato è forte in diversi attori la tendenza a rivolgersi al globo come al luogo naturale di espressione delle qualità dell'uomo (umanesimo), attivando aneliti e spinte universali e unitarie; dall'altro rimane presente e pressante la tensione contraria, anche violenta, che promuove l'auto-affermazione locale e rifiuta le relazioni "inter" e "sovra", che siano tra culture, classi sociali, nazioni o economie. Il rapporto tra questa duplice tensione, verso la famiglia globale (interdipendenza) e verso l'affermazione della famiglia identitaria d'appartenenza (indipendenza), è il luogo processuale entro cui si gioca l'equilibrio globale[22].

Non stupisce quindi che anche le religioni siano attraversate da tale dialettica, come d'altronde sovente lo sono state nella storia: tra la lacerazione dei modelli tradizionali e il permanere di riti e credenze, tra la necessità di custodire una identità forte e ordinata e la spinta a relazionarsi con la liquidità propria del mondo *ad extra*[23]. Facendo un passo oltre e prendendo a prestito la riflessione di Carlo Tullio Altan, la dialettica riproposta oggi ha come posta in gioco la relazione positiva tra la società civile e le diverse comunità religiose, a livello istituzionale e di base, e tra le religioni stesse a livello pratico se non di pensiero. Se prendiamo sul serio il momento storico in cui viviamo emergono una quantità spropositata di sollecitazioni e di appelli alle religioni, affinché assumano una responsabilità e un

20) R.D. Putnam – D.E. Campbell, *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, Simon & Schuster, New York 2010, pp. 123-127; B.A. Kosmin – A. Keysar, *Religion in a Free Market*, cit., pp. 61-62.

21) D.B. Bass, *Christianity After Religion*, cit.

22) G. Ritzer – Z. Atalay (edited by), *Readings in globalization. Key concepts and major debates*, cit.

23) A. N. Terrin, *La natura del rito. Tradizione e rinnovamento*, EMP, Padova 2010. Basti pensare a quanto vive oggi una comunità universale e globale come quella cattolica: preoccupata a riflettere sulla propria identità di fede (in tutte le sue dimensioni, da quella teologica a quella pastorale, da quella morale a quella liturgica) in un presente storico in cui il pluralismo e la diversità sono categorie affermate e non trascurabili, soprattutto in specifici contesti geografici e culturali, sempre più vasti.

ruolo di primo piano. In un contesto così delineato la convergenza e l'approssimarsi, il dialogo e la collaborazione, la relazione e la diplomazia risultano categorie richieste al pensiero, alla prassi e al sentire religiosi. In gioco vi è la sopravvivenza del corpo sociale soprattutto nella sua dimensione locale: come abbiamo detto, messo particolarmente in tensione da un lato dalle aspirazioni sovranazionali e universali, dall'altro dalle rivendicazioni identitarie e particolari[24]. È alto il rischio del conflitto – che sia tra culture, società, famiglie, comunità o singoli –, o meglio, riformulando secondo le categorie delle più avanzate ricerche sullo stato di conflitto umano: è alto il rischio che la condizione conflittuale connaturale all'identità umana sia risolta esclusivamente assecondandone la deriva distruttiva[25]. Prendere sul serio la storia significa anche lasciare che questa favorisca, prima ancora che imponga, l'emergere di riflessioni e di sforzi volti a scandagliare prospettive di coesistenza positiva, pacifica e costruttiva tra le religioni.

L'indagine delle relazioni *inter* e *trans* risulta l'ambito speculativo specifico dove si giocano fattivamente le soluzioni a tali rischi. E se c'è una modalità relazionale che riassume qualitativamente il tipo di rapporto che si instaura tra le religioni nel corso del Novecento, e che queste declinano anche nel rapporto col mondo, è certamente la modalità dialogica. Il dialogo si è imposto come quella categoria positiva che riassume il principio, il metodo e i risultati del relazionarsi tra le religioni: che se non trova ancora una corrispondenza di senso del tutto convincente nelle riflessioni teologiche più avanzate – mi riferisco soprattutto alle difficoltà di statuto e di metodo che caratterizzano la riflessione teologica cristiana sulle religioni –, almeno trova terreno di forte sviluppo nei campi dialettici: dall'etica alla società, dalla diplomazia alla politica[26]. Quindi la ricerca di fondamenti, sviluppi e prospettive capaci di leggere organicamente le religioni nel mondo contemporaneo non vuole certo adempiere acriticamente a un'opzione etico-particolare ma piuttosto rispondere con serietà a un'urgenza eminentemente *epocale*: è la storia che ha dettato e che detta alle religioni l'urgenza della relazione, abbattendo i blocchi geografici, imponendo riflessioni culturali su scala globale ed esponendo le singole tradizioni ai gangli del pluralismo[27].

L'urgenza è presto spiegata soprattutto nel momento in cui si prendono in considerazione i motivi del coinvolgimento delle religioni nei processi di «*Conflict Resolution and Peacebuilding*»: senza dubbio uno degli ambiti più delicati, su scala globale, che interessa il ritorno delle religioni nell'interesse pubblico in chiave interreligiosa. Se il Novecento non ha visto la scomparsa dei conflitti violenti originati, alimentati o giustificati da questioni religiose, d'altra parte ha accompagnato l'emergere di un elaborato complesso di iniziative interreligiose volte a prevenire i focolai di guerra e a promuovere le religioni come attori nella costruzione della

24) C. Tullio-Altan, *Le grandi religioni a confronto. L'età della globalizzazione*, Feltrinelli, Milano 2002.
25) U. Morelli, *Conflitto: identità, interessi, culture*, Meltemi, Roma 2006.
26) Basti tra gli altri M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni. La questione sul metodo*, Città Nuova, Roma 2006.
27) L.R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Pine Forge Press, Thousand Oaks (CA) 1995, tr. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000.

pace. È interessante notare che su questo livello le relazioni interreligiose intercettano non solo l'urgenza globale di cui si è detto, ma anche la stessa natura del principio dialogico, che fonda il proprio senso – *de facto* e non *de jure*, l'unico ad oggi tollerato se non dai più scettici almeno da non contrari – proprio sul presupposto che le religioni abbiano un ruolo da giocare nella costruzione della pace e siano strumenti positivi nella prevenzione e nella risoluzione dei conflitti[28].

3. Religioni e *Peacebuilding*

3.1. *I motivi del coinvolgimento delle religioni nei processi di pace*

La frequenza con cui la società civile spinge i leader religiosi a farsi protagonisti, referenti e sponsor per iniziative di pace, trovando in numerosi casi riscontri e contributi positivi, è un elemento inedito della nostra epoca[29]. Jeff Haynes parla di un «*international momentum*» nel quale è quotidiano l'appello alle religioni al fine di immaginare modalità efficaci e produttive per definire la loro presenza pubblica[30], mentre si moltiplicano i lavori di chi esplora soluzioni teoriche e casistiche volte a interpretare e a dotare di senso le relazioni tra religioni e *goverance* a livello soprattutto trans e sovranazionale[31]. Due sono le questioni che emergono dal dibattito: se si possa realmente «prendere sul serio» il pluralismo religioso quale mezzo positivo di trasformazione della società internazionale[32]; e se in questa direzione si possano teorizzare approcci analitici che chiariscano un dubbio originario tutto politico, se la religione possa effettivamente fare la differenza per la risoluzione dei conflitti e per la tutela della pace[33]. La questione è puntuale, soprattutto alla luce dei fatti di cronaca che costantemente richiamano l'attenzione sulle fratture che intercorrono tra le diverse società religiose usate come focolai di guerra in molte zone calde del globo.

Da questo punto di vista torna utile il lavoro di Monica Toft quando mette in luce il cambiamento nella tipologia di conflitti evidenziato a partire dal secondo

28) È questo il principio maggiormente condiviso dall'intera architettura dialogica orientata alla pace e al dialogo che il Magistero della Chiesa Cattolica ha dispiegato a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Si vedano a titolo esemplificativo i primi documenti che attestano il cambio di stagione: due Lettere Encicliche, *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII e *Ecclesiam Suam* di Paolo VI, e due Dichiarazioni del Concilio Vaticano II, *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate*.

29) Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, P*reventing Deadly Conflict: Final Report*, Carnagie Commission on Preventing Deadly Conflict, Washington D.C. 2007.

30) J. Haynes, *Religion, Politics and International Relations. Selected essays*, Routledge, New York 2011.

31) F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations. The return from exile*, Palgrave Macmillan, New York 2003, pp. 21-54.

32) S. Thomas, *Taking religious and cultural pluralism seriously: The global resurgence of religion and the transformation of international society*, in F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations*, cit., pp. 21-54.

33) A. Hasenclever – V. Rittberger, *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in F. Petito – P. Hatzopoulos (Edited by), *Religion in international relations*, cit., pp. 107-146.

dopoguerra. È aumentata la frequenza dei conflitti di tipo *civile* o *intra-nazionale*, a discapito dei più tradizionali conflitti *tra Stati* o *inter-nazionali*. Di conseguenza sono proprio i conflitti di carattere etnico-culturale-religioso a mostrare una crescita rilevante[34]. Si tratta quindi di capire se le religioni siano discriminanti o solo pretesti, intralci o risorse, indagandone ruolo e iniziative nei processi di pacificazione[35].

Scott Appleby è stato tra i primi a penetrare un passaggio forse dato troppo per scontato, e cioè che se da un lato la religione è in vari casi direttamente coinvolta in processi che giustificano e alimentano risoluzioni distruttive di conflitti in atto, dall'altro ciò che può apparire come un conflitto religioso in realtà non gravita intorno a dispute dottrinali ma piuttosto a problematiche di auto-definizione identitaria. La differenza religiosa è utilizzata come pretesto per fomentare il conflitto, strumentale alla buona riuscita di un proposito bellico: anche in caso di conflitti scaturiti da motivazioni esclusivamente politico-economiche, il tentativo di portare a buon fine la rivolta contro lo status quo si esprime in termini religiosi proprio per strizzare l'occhio alla sensibilità subconscia e atavica della popolazione. Certo è che la politicizzazione della religione per fini di pura propaganda non toglie responsabilità all'educazione religiosa, in quanto i testi sacri e alcuni elementi dottrinali, non sempre chiari e diretti, non favoriscono una presa di posizione netta in merito alla dialettica guerra/pace e violenza/non violenza[36].

Ci ha pensato John Paul Lederach a mostrare una costante che caratterizza i conflitti contemporanei e che pone le religioni in una posizione privilegiata nei processi di pace. Scrive Lederach che una singola comunità religiosa è sovente disseminata su più fronti di guerra, infrangendo l'idea stessa di due fedi che si contrappongono. Anzi, è proprio il campo bellico, sbriciolando le linee del fronte, che diventa il luogo in cui entra prepotentemente in gioco la liquidità della dimensione spirituale dell'uomo contemporaneo, che fa della religione una realtà transnazionale non facilmente confinabile entro blocchi politici, culturali o di civiltà, anzi rivelandola come strumento prezioso per la diplomazia che può far leva proprio sull'identità religiosa per muovere le coscienze. In tal caso le religioni diventano elementi positivi se non decisivi nella prevenzione e risoluzione dei conflitti, disinnescando la minaccia stessa di strumentalizzazione negativa da parte della leadership politica e di coinvolgimento in situazioni che possono legittimare o acuire le ostilità[37].

A supporto delle posizioni positive si schiera la *Carnegie Commission* (Washington D.C.), che nell'ultimo *report* ha rilevato che istituzioni e leader religiosi

34) M.D. Toft, T*he Geography of Ethnic Violence. Identity, Interests and the Indivisibility of Territory*, Princeton University Press, Princeton 2003.
35) H. Küng, *Global Responsability. In Search of a New World Ethic*, Continuum Press, New York 1991.
36) R.S. Appleby, *The ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham (USA) 2000; Id., *Building Sustainable Peace: The Roles of Local and Transnational Religious Actors*, in T. Banchoff (Ed), *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, Oxford University Press, New York 2008.
37) J.P. Lederach, *Building Peace: Towards Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, United States Institute of Peace, Washington D.C. 1997.

sono mediatori di pace efficaci quando coinvolti soprattutto in teatri di guerra in cui il contesto sociale è multireligioso. I gruppi religiosi garantiscono legittimazione alle negoziazioni particolarmente quando sono percepiti dalla leadership politica come parti attive in opere di carità e «social relief» sul campo. Non solo, in società dove l'establishment governativo non gode di legittimazione nazionale (o internazionale) sufficiente a garantire stabilità nei colloqui di pace, le organizzazioni religiose si trovano ad essere le uniche istituzioni in qualche misura credibili agli occhi della popolazione, con una rispettata autorità morale, di fatto attori efficaci.[38] In questo il *report* è chiaro nell'affermare che per le caratteristiche globali attuali le religioni non solo potrebbero ma dovrebbero essere integrate nei framework sovranazionali di *Peacebuilding*[39].

3.2. *Casi e prospettive*

Vale la pena di svolgere in maniera didascalica due casi che possono chiarire specifiche applicazioni di tale coinvolgimento.

Il primo caso è la vicenda di *Religions for Peace* (RfP, già *World Conference of Religions for Peace*), che rappresenta ancora oggi un modello efficace di concistoro sovranazionale e interreligioso, orientato programmaticamente alla promozione della pace, in cui prevenzione e risoluzione dei conflitti si accompagnano a una ricca agenda di iniziative etiche su scala globale che toccano temi quali il disarmo internazionale, lo sviluppo locale, la promozione dei diritti umani, la tutela di rifugiati e bambini. In quanto assise interreligiosa – fondata negli anni Settanta del Novecento da vari leader del mondo religioso e negli anni arricchitasi di singoli, gruppi e istituzioni operanti localmente e internazionalmente – le varie iniziative promosse sono declinate da comunità religiose di diversa fede, che insieme si mostrano attivamente partecipi e reciprocamente in relazione. Se c'è un punto caratteristico su cui si fonda questo vero e proprio complesso interreligioso è l'orientamento a iniziative sociali su scala globale, in cui sono messe a servizio del progetto non solo le qualità spirituali e di pensiero delle singole comunità religiose coinvolte, ma anche quelle educative e di network. La promozione della convivenza pacifica è il terreno naturale su cui si concentrano gli sforzi del gruppo, in cui è manifesta la volontà di capitalizzare una forza associativa che viene dall'essere organo globale, forte di un ufficio presso l'ONU, al cui interno confluiscono diversi attori religiosi ad ampio raggio. Se la missione è tracciare la rotta per iniziative interreligiose capaci di incidere socialmente – giovando della maggiore efficacia che garantisce l'iniziativa comune e integrando gli sforzi degli attori singoli, che sono tolti dall'isolamento e inseriti in un framework interconnesso – ciò è ottenuto per mezzo della cooperazione fattiva su più livelli, uno strumento di primo piano non solo per la promozione di valori ma anche per la loro messa in opera. Lo sforzo è

38) C. Sampson, *Religion and Peacebuilding*, in I.W. Zartman (eds.), *Pacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*, Unites States Institute of Peace, Washington D.C. 2007, pp. 273-326.

39) Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, *Preventing Deadly Conflict: Final Report*, cit.

quindi orientato a mettere in moto gli strumenti propri del patrimonio religioso per ricucire strappi e incomprensioni che possono essere presi a pretesto nell'accendere o alimentare focolai di guerra[40].

Il secondo caso è un'iniziativa specifica della Comunità di Sant'Egidio. Tra il 1990 e il 1992 il contributo di Sant'Egidio è stato decisivo nel portare a buon fine la trattativa di pace che ha chiuso la guerra civile che in quel periodo devastava il Mozambico: un conflitto di difficile risoluzione, andato avanti senza interruzioni decisive dal 1975 e che ha visto contrapposti il governo ufficiale e il fronte di liberazione. Sant'Egidio, presente da tempo nel paese, godeva di ottima reputazione per le numerose attività sociali realizzate e il leader del fronte acconsentì a sedersi intorno a un tavolo di trattative solo se queste avessero avuto Sant'Egidio tra gli intermediari. Le trattative sono state ospitate dalle alte sfere della Comunità, a Roma, nel monastero di Trastevere, condotte alla presenza delle Nazioni Unite, dello Stato Italiano e della Diocesi cattolica camerunense di Beira. Gli accordi di pace sono stati firmati nel 1992, tra le mura del monastero, dopo due anni di trattative, che hanno evidenziato il ruolo di primo piano sostenuto da Sant'Egidio, guadagnandosi un'attenzione eccezionale anche al di fuori dei circoli religiosi, nell'ambito della mediazione di pace e della risoluzione dei conflitti. Il caso specifico d'altra parte non può essere disgiunto dalle caratteristiche proprie della Comunità che ne influenzano i principi e la prassi: in quanto movimento cristiano riconosciuto dalla Chiesa cattolica con proprio statuto autonomo; presente sulla scena internazionale; esponente di quel rinnovamento associativo cristiano che ha visto il fiorire di numerosi movimenti cattolici di riforma spirituale per tutto il Novecento[41].

I modelli messi in campo da RfP e Sant'Egidio danno forma a specifici esempi che evidenziano il coinvolgimento che oggi è chiesto alle religioni su scala sovranazionale, o che le stesse comunità religiose sentono di dover offrire. Allargando il campo agli altri attori che si muovono lungo traiettorie simili[42], si disegna un quadro di risorse e di esperienze che evidenziano lo specifico coinvolgimento di attori religiosi nell'agenda pubblica, sociale e civile, in chiave anche di supporto alla prevenzione e risoluzione dei conflitti, orientati verso un contributo sul campo, capaci di farsi puntuali su molteplici fronti, in grado di rispondere alle sfide che

40) H.A. Jack, *Wcrp: a History of the World Conference on Religion and Peace*, Conference on Religion and Peace, New York 1993; M. Braybrooke (eds.), *Stepping Stones to a Global Ethic*, SCM Press, Norwich 1992, pp. 154-164.

41) C. Hume, *Ending Mozambique's War: the Role of Mediation and Good Offices*, United States Institute of Peace, Washington D.C. 1994; R. S. Appleby, *The ambivalence of the Sacred*, cit., pp. 155-165; J. Bercovitch – R. Jackson, *Conflict Resolution in the Twenty-First Century: Principles, Methods, and Approaches*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2009, pp. 142-146.

42) Mi riferisco soprattutto a quei movimenti e associazioni religiosi accomunati da una certa spinta al rinnovamento spirituale e in larga parte figli di spinte storiche e teologiche novecentesche, che non a caso si trovano sovente ad interagire proprio nell'ambito delle attività di RfP e che hanno giovato dell'incontro e della collaborazione innanzitutto tra i rispettivi fondatori o leader. Alcuni esempi fra tutti: Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari in Italia; Nikkyo Niwano e la Rissho Kosei-kai in Giappone; Warith Deen Mohammed e l'American Society of Muslims in USA; M. Aram e lo Shanti Ashram in India.

pone la società plurale, supportando al tempo stesso programmi locali e globali. Si tratta, in definitiva, di un insieme di progetti che hanno qualcosa in comune: profondamente legati alle sfide che impone la storia oggi, capaci di leggere l'epoca dell'interconnessione globale anche da un punto di vista delle relazioni interumane, che fanno della spinta etica al dialogo interreligioso l'occasione per aprire il campo al coinvolgimento diretto delle comunità d'appartenenza nei processi di risoluzione e prevenzione dei conflitti, di promozione e di mantenimento della pace politica e sociale.

A partire da questa ampia, seppur sintetica, presentazione di alcune delle letture globali del panorama religioso contemporaneo, si possono aprire squarci e vedute su numerose piste d'approfondimento specifico. Un punto tra tutti merita di essere trattato con dovuta attenzione, legato alla domanda preliminare su quali siano i requisiti storico-politico-sociali che oggi possano permettere, se non favorire, un tale contributo positivo da parte delle religioni. Le riflessioni messe in campo dalle scienze umane sulla ricaduta positiva della libertà religiosa in chiave non solo di alleggerimento della pressione sulla *governance* politica ma anche di supporto allo sviluppo sociale ed economico, sono un prossimo passo necessario al fine di penetrare con ancora maggiore precisione le prospettive del coinvolgimento globale delle religioni oggi.

PAOLO FRIZZI
Professore incaricato del corso *Teologia e prassi del dialogo interreligioso* presso l'Istituto Universitario Sophia
paolo.frizzi@iu-sophia.org



TEMATICHE MORALI NELL'OPERA DI PIETRO ABELARDO

di
DAVIDE PENNA

The work intends to focus on one of the main authors of medieval philosophy, Peter Abelard, and re-propose the importance of moral themes in his work, that involve not only aspects of anthropology, but also of ontology which have not yet been thoroughly investigated. In the light of this revaluation and re-proposal of Abelard's work, the study intends to take as its formal object an ethic of relationship based on two measures: one objective (God and his will), and one subjective (man and his conscience).
Studies of Abelard's moral thought have often insisted on only one of these two measures conceiving so his reflection as "suspended" between two poles, which are contradictory if taken separately: the pole of a subjectivist morality, and the pole of a totally religious morality. Only the category of relation, conceived in the light of Trinitarian revelation – which unceasingly exercises Abelard's thought – can avoid this risk and open to a hermeneutic that is, at the same time, faithful to the text and attentive to the deeper concerns of Abelard's thought.

Sophia VI (2014-2) 164-185

Introduzione

Scopo del presente articolo[1] è presentare le tematiche dell'opera morale di Pietro Abelardo, evidenziando le due portanti principali: *Dio*, che chiamerò *misura oggettiva*, e la *coscienza*, che chiamerò *misura soggettiva*.

La *pars destruens* dello studio metterà in evidenza le difficoltà, in ordine ad un'adeguata comprensione della morale abelardiana, cui vanno incontro le interpretazioni che la inquadrano come un'etica soggettivistica o come una disciplina dalla caratterizzazione religiosa che poco o nulla ha da dire al pensiero contemporaneo.

La *pars costruens* arriverà ad evidenziare come l'etica abelardiana sia uno sviluppo sistematico di una ricerca di unità tra l'impellente voce della coscienza, impronta della volontà divina in noi, e la volontà divina stessa; un'unità che non è mai semplice indistinzione, ma che si alimenta di una dialettica e di un dialogo continuo, di un'"euristica del vivente" in cui la sintesi si regge sulla diversità delle istanze. Pertanto si sottolineerà come il nodo problematico vada sciolto alla luce dell'antropologia abelardiana, la quale vede l'uomo come un essere mirante ad un'unità perduta, un universo in tensione e il centro di battaglie interiori che lo sconvolgeranno per tutta la vita ma che possono essere il mezzo per conferirgli quello che incessantemente cerca: la felicità, unione di *ratio* e *voluntas* nella creatura e con il creatore.

Ecco, allora, il punto prospettico da cui studiare la riflessione morale di Pietro Abelardo: quello di un'"etica della relazione".

1. Sommo bene e sommo male per l'uomo

Al centro della riflessione etica di Abelardo c'è l'idea del *sommo bene* per l'uomo. Mostrare che cosa esso sia, e come raggiungerlo è lo scopo della disciplina: «l'essenziale di questa dottrina sta, io credo, in questo: nel mostrare che cosa sia il sommo bene e attraverso quale via dobbiamo giungervi»[2].

Su questo, il cristiano e il filosofo, personaggi del *Dialogus* che potremmo dire simboli delle due "anime" di Abelardo, sono d'accordo. Come sono d'accordo nel dire che cosa comportino il Sommo Bene e il suo contrario, il Sommo Male, per la vita dell'uomo: «il sommo bene o la meta del bene, cioè il suo completamento e la sua perfezione, è stato definito, come molti dei nostri ricordano, come ciò che, posseduto, rende beati. Il sommo male, al contrario, come ciò che,

1) L'articolo è una parte della tesi magistrale *Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo*. Doverosi ringraziamenti vanno al professor Letterio Mauro. Anzitutto per avermi permesso la conoscenza e l'approfondimento dell'opera di Pietro Abelardo; successivamente per il suo aiuto attento e costante e per i numerosi consigli con cui ha accompagnato, pagina dopo pagina, la stesura del mio lavoro.

2) Cf. P. Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un cristiano e un giudeo*, introduzione di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note a cura di C. Trovò, BUR, Milano 1992, p. 137.

quando lo si segue, rende infelici»[3]. Definire così che cosa siano il Sommo Bene e il Sommo Male è mostrare che cosa rende l'uomo felice o infelice; qui, al livello del contenuto, tra le visioni dei due interlocutori si apre uno spazio, un'intercapedine che è lo iato tra la filosofia antica e la filosofia medievale, o meglio, tra la filosofia stoica e quella cristiana.

Se per il filosofo la beatitudine consiste nella pratica della virtù e nell'agire pienamente morale[4], il cristiano non può accettare questa definizione. L'obiezione che egli pone è la seguente: se l'essere beati coincide con l'essere virtuosi, la vita eterna, che entrambi ammettono come ricompensa all'esercizio della virtù, non sarà qualitativamente migliore di questa vita terrena. Eppure questa è gravata da malattie, dalla morte, e «dagli altri dispiaceri causati dalle circostanze avverse e dalle passioni»[5]. Questo è inammissibile: come può essere la migliore una vita lacerata da questi mali? Il filosofo è costretto a correggere la sua visione e propone all'interlocutore di considerare come Sommo Bene la beatitudine della vita futura. Essa si raggiunge tramite le virtù, le quali non si identificano con il Sommo Bene ma sono le vie, i mezzi, per arrivare ad esso. D'altronde, sottolinea il cristiano, questa è la novità del messaggio di Cristo: l'annuncio del regno dei cieli, della vita celeste, speranza del povero e dell'indigente[6]. Viceversa, il Sommo Male è quello stato di pena della vita futura che l'uomo si merita tramite una condotta viziosa[7].

Tuttavia il cristiano, che nel corso del dialogo riveste sempre di più i panni del Socrate dei dialoghi platonici, incalza ancora e non sembra soddisfatto; certo, con l'affermazione precedente il filosofo si è avvicinato al Sommo Bene ma, dopo che il dialogo si è dilungato sull'esame delle diverse virtù naturali necessarie alla vita buona, egli insiste nel voler una migliore definizione. Non solo, egli introduce una differenza: chiede all'interlocutore se il Sommo Bene e il Sommo Male in termini "assoluti" siano altro dal sommo bene e sommo male per l'uomo:

3) *Ibid*., p. 155.
4) Cf. *ibid*., p. 159: «il beato è colui che agisce moralmente in ogni cosa senza difficoltà: è, dunque, lo stesso essere beato ed essere capace di buoni costumi, cioè di virtù». Per l'identificazione nella filosofia stoica della virtù con la felicità cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* [tr. it. di R. Radice], *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Rusconi, Milano 1998.
5) *Ibid*., p. 163.
6) *Ibid*., pp. 167-169: «il Signore Gesù, affidandoci il Nuovo Testamento, pose proprio all'inizio il fondamento di questa sua dottrina, incitando al disprezzo del mondo e al desiderio della beatitudine ultraterrena con queste parole: "Beati i poveri di spirito, poiché di essi è il regno dei cieli". E poco dopo: "Beati coloro che sono perseguitati a causa della giustizia, poiché di essi è il regno dei cieli". E se poniamo ben attenzione a tutti i precetti e alle esortazioni, possiamo concludere che essi sono diretti al disprezzo dei beni terreni e alla sopportazione di tutte le avversità, nella speranza di quella vita celeste ed eterna».
7) Nel *Dialogus* le virtù e i vizi sono definiti *mores* o *habitum animi*, ovvero costumi e disposizioni costanti dell'animo. Cf. *ibid*., p. 155: «*quorum utrumque moribus promeremur.* Mores *autem virtutes vel eis contraria vitia constat appellari*» e *ibid*., p. 190: «*virtus, inquiunt, est* habitus animi *optimus; sic e contrario vitium arbitror esse* habitum animi *pessimus*». Vedremo come nello *Scito te ipsum* Abelardo userà un vocabolario parzialmente diverso per indicare il *vitium*.

> «ritorniamo alla discussione sul sommo bene e sul sommo male, che abbiamo interrotto, non abbandonato, per dire che cosa sono essenzialmente il sommo bene e il sommo male e per determinare se il sommo bene sia altro dal sommo bene per l'uomo e il sommo male altro dal sommo male per l'uomo»[8].

Sottolineare questa differenza è importante perché permette di distinguere due ambiti e di capire su che piano avviene la discussione; l'ambito del Sommo Bene assoluto è la teologia poiché, come il filosofo prontamente risponde, in assoluto il Sommo Bene è Dio e il Sommo Male è l'infelicità di una qualsiasi creatura, uomo o angelo, tormentata dal castigo eterno; l'ambito del sommo bene per l'uomo è invece quello etico. Ora che si sono distinti i piani e che si è affermato quello etico come riferimento della discussione, è possibile al cristiano correggere definitivamente il filosofo e dare la sua definizione, svestendo i panni del semplice interrogatore. Egli è d'accordo col filosofo sul piano teologico, ovvero sul fatto che il Sommo Bene sia Dio; ma, ed è interessante sottolinearlo, si discosta dall'interlocutore sul piano etico.

Per mostrare la sua concezione, dapprima si sofferma sul sommo male per l'uomo; esso non consiste nella giusta pena alle proprie colpe, ma in ciò che lo rende peggiore, ovvero le colpe stesse. E quale tra di esse è la più grande e quindi il sommo male? La colpa più grande dell'uomo è il *sommo odio* per Dio, il quale si esprime già in questa vita e nell'altra, sotto il tormento delle pene perpetue, non può che aumentare dato che coloro che odiano hanno perso ogni speranza di perdono. In questo stato l'odio per Dio si concreta nella volontà che Egli non esista:

> «infatti il tormento delle perpetue, massime pene accende in coloro che ne sono oppressi – sempre di più quanto più cresce il senso di oppressione – l'odio verso Colui per il cui giudizio sono puniti, avendo essi perso ormai ogni speranza di essere perdonati. Vorrebbero che Dio non esistesse del tutto, per poter essere almeno liberati dalla pena, e in questo modo, a causa del loro odio, nella vita eterna diventano molto peggiori di quanto lo furono in questa per il loro disprezzo»[9].

Al contrario, il sommo bene per l'uomo sarà il *sommo amore* per Dio. Anche in questo caso, nella vita celeste l'amore per Dio non può che aumentare perché solo lì si può contemplarlo pienamente. E la visione di Dio non può che rendere immediatamente beati:

> «è evidente dunque che si deve dire giustamente sommo bene il sommo amore che sta nel godere del sommo bene: questa è la nostra vera beatitudine. La gloria della divina maestà è così grande che nessuno

8) *Ibid*., p. 215.
9) Cf. *ibid*., p. 227.

> può vederla faccia a faccia senza essere reso, immediatamente, nella stessa visione, beato»[10].

È interessante notare come la soluzione a cui giunge Abelardo per mezzo del cristiano sia frutto dell'*approccio dereificante*, ovvero del tentativo di raggiungere il senso profondo che solo dà significato, prescindendo dalla realtà delle *res*, della realtà esteriore che per sua natura è plurivoca. Mentre il filosofo rimane sul piano delle *res*, nel quale si designa il sommo bene come uno stato *esteriore* di pace e beatitudine, il cristiano, vero logico, sottolinea come esso sia solo una *conseguenza*. C'è qualcosa che viene prima, qualcosa che risiede nella nostra interiorità e che in essa ci apre ad una *relazione autentica: l'amore per Dio*[11].

2. Legge naturale e religione rivelata: quale via per la salvezza?

Il secondo aspetto dell'opera morale di Abelardo su cui è importante riflettere è il significato che egli attribuisce alla legge naturale e al suo rapporto con la religione rivelata[12].

La legge naturale ha un significato ben preciso per Abelardo: è la legge che parla alla ragione di ogni uomo e che, pertanto, si concretizza nei precetti morali evidenti a tutti. Essi sono l'amore per Dio e per gli uomini:

> «è noto che prima che fosse tramandata la Legge mosaica e l'osservanza dei sacramenti e dei precetti, molti, paghi della legge naturale che consiste nell'amore di Dio e del prossimo, praticarono la giustizia e vissero in grazia di Dio. […] Il diritto naturale è propriamente ciò che la stessa ragione, che è per natura insita in ognuno, ci induce a compiere e che perciò rimane saldo in tutti, come venerare Dio, amare i genitori, punire i malvagi»[13].

Mi sembra quanto mai interessante, soprattutto alla luce dei dibattiti odierni circa la legge di natura sempre di più messa in discussione, presentare la visione che Abelardo ne ha. Egli, per giustificarla, fa riferimento ad una concezione di

10) *Ibid*.
11) Soluzione che in qualche modo fu anticipata nel *Dialogus* dalle parole dell'ebreo: «la perfetta carità basta per meritare la vera beatitudine», in *ibid*., p. 103.
12) Jolivet vede quest'ultimo come il tema di fondo del *Dialogus*: «il nocciolo delle *Collationes*, o piuttosto la questione principale da cui risultano le questioni annesse, è il rapporto delle religioni rivelate con la legge naturale». Cf. J. Jolivet, *Abelardo. Dialettica e Mistero*, Jaca Book, Milano 1996, p. 74. Con *Collationes* lo studioso si riferisce al *Dialogus*: «durante il periodo in cui elaborava la *Theologia Christiana* e il *Sic et non* Abelardo compose un'opera intitolata, secondo i manoscritti, sia *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* sia *Collationes* ("Conversazioni"). Per lungo tempo la si è chiamata nel primo modo, fino a quando padre E.M. Buytaert non fece notare che Abelardo stesso la chiamava nel secondo», in *ibid*., p. 71. Per l'articolo segnalato cf. E.M. Buytaert, *Abelard's Collationes*, Antonianum 44 (1969), pp. 18-39.
13) Cf. Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 65.

ratio[14] che vorrei richiamare brevemente, facendo riferimento alle opere teologiche[15].

All'inizio del libro III della *Theologia Scholarium*, Abelardo si chiede: «*an humana etiam ratione divina celsitudo indagari potuerit, ac per hanc a creatura sua creator recognosci?*»[16]. La risposta che dà è significativa:

> «*verum etiam, cum per insigne rationis imagini dei specialiter homo comparetur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat quam in ipsum cuius imaginem, hoc est expressiorem similitudinem, per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est quam in eam cuius ipsa amplius adepta sit similitudinem*»[17].

Come può la limitata ragione umana arrivare a comprendere qualcosa della profondità divina? Essa lo può fare perché è l'*immagine* di Dio nell'uomo e ciò che garantisce la *corrispondenza* tra Creatore e creatura. Pertanto, il passo appena citato ci permette di individuare due caratteristiche interessanti della visione della *ratio* in Abelardo che, allo stesso tempo, costituiscono due termini importanti del *socratismo cristiano*[18], ancora poco indagati: a) essa è ciò che nell'uomo è più connaturale a Dio. Data l'antica regola epistemologica secondo cui "il simile cerca il simile", la ragione umana può conoscere Dio in quanto suo modello; b) essa non è una caratteristica umana fra le altre e non è autoreferenziale: indica la partecipazione umana alla natura divina ed è un *dono*. Ne consegue che la *ratio* non è prerogativa esclusiva di alcuni uomini ma appartiene ad ogni essere umano; anzi, è il tramite che collega Dio all'uomo e l'uomo a Dio, e in ultima analisi è la rivelazione stessa che Dio fa di sé all'uomo. Allo stesso tempo, l'identificazione della *ratio* con la rivelazione di sé da parte di Dio, esclude la possibilità di considerarla come facoltà autoreferenziale. Essa è capace della verità tanto quanto è illuminata dalla rivelazione di Dio, è un *donum Dei*. La concezione di Dio *fondamento razionale del creato* e della ragione come *facoltà umana che meglio partecipa alla natura divina*, porta Abelardo ad affermare che anche il mistero della Trinità fu intuito da filosofi

14) Per tale argomento cf. T. Gregory, *Ratio et natura chez Abélard*, in *Pierre Abélard - Pierre Le Vénérable, Actes et Mémoires du Colloque International*, Abbaye de Cluny 2-9 juillet 1972, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, Paris 1975, pp. 569-581.

15) Opera importante per comprendere il concetto abelardiano di ratio è quella di G. De Vecchi, *L'etica o Scito te ipsum di Pietro Abelardo. Analisi critica di un progetto di teologia morale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.

16) Abelardo, *Theologia "Scholarium"*, III, 2, in Petri Abaelardi, *Opera Theologica*, a cura di E.M. Buytaert – C. Mews, CCCM XIII, Brepols, Turnhout 1987, p. 499.

17) *Ibid*., III, 3, p. 500.

18) Com'è noto, l'espressione è dovuta al filosofo francese Étienne Gilson; egli con essa intende quella forma del pensiero che unisce il detto delfico, fatto proprio da Socrate, del «conosci te stesso» all'esperienza biblico-cristiana, la quale interpreta quello alla luce della rivelazione di Dio Creatore e dell'uomo creatura a sua immagine e somiglianza. Cf. É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, tr. it. P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 269-292. Per una ricostruzione storica della fortuna del detto delfico rifarsi a P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, tr. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001.

pagani come Platone e Macrobio, e ad inserire nel libro I della *Theologia Summi Boni*, dopo le testimonianze dei profeti, i *testimonia philosophorum*[19]. Sia la legge di natura sia la ragione costituiscono gli strumenti con cui Dio ha condotto i gentili a Cristo, parallelamente al ruolo della legge scritta riservata agli ebrei[20]. Dunque, nel vocabolario abelardiano il termine ratio indica due cose: un aspetto che definirei "socratico" di fiducia nella capacità di tutti gli uomini di giungere alla verità, e un aspetto "cristiano", che dice *consapevolezza del carattere di dono ricevuto* di questa facoltà la quale, pertanto, è da esercitare con coraggio e umiltà.

Tutto questo ci permette di arrivare al nostro tema: quello del rapporto tra legge di natura e religione rivelata in riferimento alla salvezza. Da quanto detto, legge di natura (o ragione) e rivelazione non si escludono, ma anzi sono strettamente legate. Significative, in questo senso, sono le pagine del *Dialogus* laddove, come già ricordato, la legge di natura viene presentata come amore per Dio e amore per gli uomini, che è il cuore dello stesso insegnamento di Cristo[21]. Inoltre, nella parte dell'opera in cui il filosofo discute con il giudeo, viene sottolineato come le stesse Scritture dicano che molti uomini vissuti senza la legge di Mosè e solo seguendo la legge di natura siano stati salvati da Dio. Enoch ed Elia, ad esempio, da quanto risultarono graditi a Dio furono da Lui trasportati direttamente in cielo[22]. Ma l'esempio più significativo è quello di Giobbe: «il Signore lodò anche il pagano Giobbe, che voi siete sicuri che visse senza la Legge dopo Abramo, a tal punto da dire: "Nessuno è pari a lui sulla terra, integro e retto, teme Dio ed è alieno al male"»[23].

Si può dire, dunque, dal quadro appena delineato, che tra legge naturale e rivelazione ci sia continuità, perché sia l'una che l'altra sono state donate da Dio:

> «aggiungi anche, ed è evidente, che anche la legge naturale, disciplina morale completa, sulla quale soltanto affermate di fondarvi e che credete sufficiente alla salvezza, ci fu donata da Colui dal quale viene la vera sophia, cioè la sapienza di Dio. Chiunque coltivò questa vera sapienza deve essere chiamato filosofo, cioè amante della sapienza»[24].

3. *Vitium* e *virtus*

Se, come visto in precedenza, il Sommo Bene costituisce il *fine* della disciplina morale, l'*oggetto* del suo studio è costituito da ciò che rende l'uomo degno di quel fine. Nel corso del *Dialogus*, Abelardo parla dei vizi e delle virtù come ciò che

19) Cf. Abelardo, *Teologia del Sommo Bene*, tr. it. a cura di M. Rossini, Bompiani, Milano 2003, pp. 68-79.
20) Afferma Gregory in *Ratio et natura*, cit., p. 579: «lex naturalis *et* lex scripta, *philosophes et prophètes, représentent deux voies de la même revelation jusqu'à l'avènement du christianisme*».
21) Cf. ad esempio *Mc* 12, 28-31.
22) Cf. Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 65. Per il riferimento biblico: *Sir* 44, 16.
23) Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 127. La citazione di Giobbe è da *Gb* 1, 20.
24) *Ibid*., p. 143.

dobbiamo rispettivamente evitare e coltivare per arrivare allo scopo della nostra esistenza, la beatitudine. Ma che cosa intende Abelardo per *vitium* e *virtus*?

All'inizio del primo libro della sua *Etica*, il nostro filosofo fa ordine tra le diverse accezioni dei termini *vitium* e *virtus* per definire quale sia quella oggetto della disciplina etica. La prima frase dell'opera lo stabilisce subito: «diciamo *costumi* i vizi o le virtù dell'animo che ci rendono inclini alle cattive o alle buone azioni»[25]. Oggetto dell'etica, ovvero vie per arrivare alla felicità o all'infelicità, sono i *mores animi* che ci rendono inclini alle cattive o buone azioni (*ad mala vel bona opera pronos efficiunt*). Dato che sono chiamati vizi e virtù anche certe caratteristiche del corpo come la debolezza o la forza fisica, l'essere ciechi o il vedere, Abelardo specifica che, per definire quali sono quelli oggetto della ricerca etica, ha aggiunto «dell'animo». Tuttavia sono definiti vizi e virtù dell'animo anche caratteristiche come «l'ottusità della mente o la perspicuità dell'ingegno, l'essere privo o fornito di una buona memoria, l'ignoranza o la scienza»[26], pertanto ha aggiunto che i vizi e le virtù da ricercare sono *costumi* "che ci rendono inclini alle cattive o buone azioni", «cioè che inclinano la volontà a qualche cosa che non si deve affatto fare od omettere»[27], oppure a qualche cosa che deve essere fatto o non omesso[28]. L'essere dotati di una buona memoria o il fatto di essere deboli fisicamente, non costituisce moralmente un motivo di lode o di biasimo e pertanto sono irrilevanti dal punto di vista morale. Sia perché essi non ci permettono di distinguere i buoni dai malvagi[29], sia, e soprattutto, perché in quei vizi e in quelle virtù l'iniziativa del singolo non è coinvolta. Qui abbiamo un'indicazione "chiave" che ci dice una *misura*, quella soggettiva, fondamentale dell'etica abelardiana: l'uomo e la sua libertà. Il criterio della moralità è dato dal grado di imputabilità relativo alla *scelta* del soggetto. Lo sforzo della ricerca etica del filosofo di Le Pallet è inteso a stabilire nel soggetto e nelle sue scelte consapevoli, laddove cioè egli può incidere con la sua razionalità e decisione, il criterio morale. Esclusi dunque quei vizi e quelle virtù che non coinvolgono la libertà profonda, vediamo se e in che misura quelli che ci inclinano alle azioni hanno valore morale.

Per capire meglio, rifacciamoci agli esempi di vizi che fornisce lo stesso Abelardo, come quello dell'essere iracondi; esso ci rende inclini a compiere senza il controllo della ragione qualche cosa che non deve essere fatto. Oppure, altro esempio è quello della «stessa natura o complessione fisica (*complexio corporis*) che rende molti inclini alla lussuria»[30]. Abelardo specifica come, a ben vedere, questi vizi non abbiano pieno valore morale perché non dipendono pienamente dalle nostre scelte, ma hanno a che fare con la nostra natura, o meglio con una mancanza della nostra natura. Il *vitium* è quella *corruptio naturae* cui l'uomo è incline e che dentro di lui lotta contro la sua felicità. Cosa ne consegue? Due

25) *Ibid*., p. 3 (corsivo dell'autore).
26) *Ibid*., p. 4.
27) *Ibid*., p. 5.
28) Formula che Abelardo attinge da *Rm* 1, 28.
29) Questo criterio è stabilito più volte da Abelardo. Cf. ad esempio: Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 9: «tutto ciò che senza distinzione è comune ai buoni e ai cattivi, non ha rilievo morale per la virtù o per il vizio».
30) *Ibid*., p. 6.

aspetti importanti: intanto che *il vizio non è da identificarsi con l'azione*. Abelardo per spiegare questo sembra riferirsi alla dottrina aristotelica della distinzione tra potenza e atto:

> «ora questo vizio [l'essere iracondi] *ha la sua sede nell'anima* in modo che sia facile ad adirarsi anche quando non viene mossa all'ira; così lo zoppicare, per cui appunto un uomo si dice zoppo, si trova in lui anche quando non cammina zoppicando, *poiché il vizio c'è anche quando l'azione non c'è ancora*»[31].

In secondo luogo che il vizio è *una qualità innata*, una *corruptio naturae*[32], un'infermità derivante dal peccato originale, e dunque non pienamente disponibile all'iniziativa del soggetto. Stando così le cose, il *vitium* di per sé non ha valore etico, ovvero non è sottoponibile al giudizio morale poiché non imputabile.

Il vizio può tuttavia avere una funzione etica indiretta: quella di essere *materiam pugnae*, motivo di lotta, occasione per la battaglia che l'uomo deve ingaggiare contro le sue cattive inclinazioni. Questo concetto di vitium come materiam pugnae, rinvia alla visione abelardiana, in piena sintonia con la tradizione cristiana, del libero arbitrio. Il libero arbitrio è ciò che ci rende moralmente responsabili, e quindi ciò che ci permette di essere meritevoli del Sommo Bene o del Sommo Male. Il potere di fare il male (*potestatem mali*) può essere stimolo positivo, in quanto ci rende valutabili eticamente. Solo se possiamo fare il male siamo meritevoli quando compiamo il bene. Eloquenti le parole di Abelardo nella *Theologia christiana*:

> «*sicut autem mali quoque scientia bona est, ad evitandum scilicet malum necessaria, ita potestatem etiam mali bona esse constat et ad promerendum necessariam. Si enim peccare non possemus, nihil non peccando promereremur; et ei qui liberum non habet arbitrium, nullum ex his quae cactus agit, debetur praemium*»[33].

Occorre segnalare che quella fino ad adesso esaminata non è l'unica determinazione di *vitium* che Abelardo propone. All'inizio del secondo libro dello *Scito te ipsum*, nell'unico frammento a noi disponibile, egli definisce il vizio aristotelicamente, ovvero come *habitus*, come qualcosa quindi di non innato, che non ci appartiene intrinsecamente, ma di acquisito con un comportamento regolare e costante:

31) *Ibid*. (corsivo dell'autore).
32) Nella *Theologia "Scholarium"* Abelardo scrive: «*sicut enim substracta hac gratia moreremur in vicis, ita et eadem collata nascimur in veram virtutum vitam, quam quidem per naturam habemus, et contra naturam vicia, cum sit vicium corruptio nature*» in Abelardo, *Theologia "Scholarium"*, cit., p. 390.
33) Abelardo, *Theologia christiana*, III, in Petri Abaelardi, *Opera Theologica*, CCCM XII, Breplos, Turnhout 1987, p. 196.

> «come infatti hanno stabilito i filosofi, non si deve dire che in noi è presente la virtù, se essa non sia un ottimo abito mentale, ossia un abito ben costituito della nostra mente. Quello che i filosofi hanno chiamato "abito" o "disposizione", Aristotele l'ha distinto diligentemente nella prima specie della "qualità", insegnando che non si chiamano abiti o disposizioni quelle qualità che non sono in noi naturalmente intrinseche, ma che si formano in noi per la nostra applicazione. E si dicono abiti, se sono stabili, come sono, dice le scienze o le virtù; si dicono invece disposizioni, se al contrario saranno temporanei»[34].

La stessa prospettiva è delineata nel passo del *Dialogus* in cui il filosofo afferma:

> «la virtù è un'eccellente disposizione dell'animo (*virtus est habitus animus optimus*), dunque penso che il vizio sia, al contrario una pessima disposizione dell'animo (*habitum animi pessimus*). […] Con "disposizione" (*habitus*) si intende una qualità *non naturalmente* insita in una cosa, ma acquisita con applicazione assidua e riflessione che muta difficilmente (*sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis*)»[35].

Così, mentre la *virtus* è considerata *habitus*, qualità costante, acquisita con sforzo in una battaglia contro se stessi sia nello *Scito te ipsum*[36], sia nel Dialogus, per quanto riguarda il vitium notiamo diverse accezioni; in queste c'è chi ha visto soltanto un'oscillazione del vocabolario abelardiano, oppure chi ha voluto cogliere l'indicazione di uno sviluppo del pensiero di Abelardo sulla dottrina del *vitium*: da una sua interpretazione come qualità innata alla considerazione di esso come *habitus*. Tuttavia, come ricorda Dal Pra[37], risulterebbe strano il fatto che da subito Abelardo non tenga conto della concezione "aristotelica"; e, in effetti, egli per indicare i vizi già nella prima definizione dello *Scito te ipsum*, parla di *mores animi*, il cui significato è vicino a quello di *habitus*. Il nostro filosofo, inoltre, aveva frequentato la scuola di Laon[38] dove sappiamo da una *sententia* che la nozione di *vitium* come *habitus* era insegnata e presente[39]. Questo mi fa propendere per un'altra soluzione: al fine di definire dove e in che cosa consiste il rilievo morale, egli propone due diverse accezioni di *vitium*. La prima è quella *innatistica*, che lo considera come inclinazione naturale. La seconda è quella che lo designa come *habitus* acquisito, come comportamento costante che si costruisce attraverso le

34) *Ibid*., pp. 122-123.
35) Abelardo, *Dialogo*, cit., p. 191 (corsivo dell'autore).
36) Oltre che il citato brano del secondo libro, cf. Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 7, dove la *virtus* è definita come *triumphus* nella battaglia contro se stessi.
37) Cf. *ibid*., p. 7, nota 11.
38) Ci informa di questo lo stesso Abelardo nella sua *Historia calamitatum*. Cf. Epistola I, pp. 123-129 in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, UTET, Torino 2004.
39) In O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, J. Duculot Éditeur, Gembloux 1959, V, p. 59: «*virtus est habitus mentis bene constitute, et vicium habitus est mentis male constitute*».

nostre scelte. Tra le due, è evidente che la seconda è quella che per Abelardo ha valore morale, poiché, come sottolineato, esso entra in gioco quando è possibile l'iniziativa del soggetto.

Tuttavia, se è vero che il *vitium* come *habitus* chiama in gioco la libera decisione del singolo e quindi assume un valore morale, è altrettanto vero che, volendo rintracciare fino in fondo ciò che è decisivo eticamente, tra l'inclinazione innata e il comportamento costante c'è uno spazio, c'è qualcosa che va considerato come ancora più incisivo nel grado di imputabilità o di merito. La domanda "chiave" è: che cosa permette di trasformare l'*inclinazione* in *habitus*? Questo "che cosa", questo *quid* è ciò che per Abelardo è davvero decisivo e ha pieno valore morale; se consente all'inclinazione malvagia, esso è il *peccatum*.

4. Il *peccatum*: tra *consensus* del singolo e *contemptus dei*

Ciò che permette di trasformare l'inclinazione in *habitus*, che propriamente è peccato, e che, per riprendere la metafora della dottrina aristotelica, permette il passaggio dalla potenza (*vitium animi*) all'atto (*mala actio*) è il *consensus* del singolo soggetto all'inclinazione malvagia: «il vizio è pertanto ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè siamo inclinati ad *acconsentire* a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. *Ora questo consenso chiamiamo propriamente peccato*»[40]. Eliminati tutti gli elementi estrinseci, resta l'unico elemento intrinseco, il quale dipende dall'uomo e che costituisce l'a priori morale: il *consensus*. Fuori da questo, pertanto, non vi è moralità, ma aspetti e motivi ad essa per lo più indifferenti, o comunque non decisivi.

Come viene definito il *consensus*? Esso è la *disponibilità piena e consapevole del singolo a tradurre in atto l'inclinazione malvagia*. Pertanto rappresenta qualcosa di più di una semplice approvazione interiore al male; è una realtà dinamica, che muove all'azione, con cui ci rendiamo, per quanto è possibile, disponibili verso il desiderio malvagio[41]. Da ciò derivano due conseguenze importanti: la prima che il *peccatum*, come il *vitium*, non risiede nel desiderio innato e malvagio, nei moti istintivi e non deliberati. Abelardo vuole distinguerlo da tutto ciò che riguarda la *natura* umana e i suoi istinti. Ad esempio, non è *peccatum* desiderare una donna d'altri o dei frutti che non ci appartengono, dato che questo desiderio illecito deriva da una nostra infermità innata. È peccato acconsentire razionalmente al desiderio, volerlo tradurre in atto:

40) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 9 (corsivo dell'autore).

41) Commenta a tal proposito R. Blomme: «*mais il faut se garder de croire que, pour consentir, il muffirai de s'arrêter à cette approbation de l'esprit. Le consentement est aussi une réalité dynamique: ne consent vraiment que celui qui est pleinement disposé à passer à l'execution, et le fait déjà vraiment pour autant que cela dépende de lui. Au sens prégnant, le consentement se présent donc bien comme la décision personelle par laquelle je donne libre cours au désir qui m'étreint et me dispose à tout mettre en oeuvre pour poser l'acte qui l'assouivra*», in R. Blomme, *La doctrine du péché dans écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Editions J. Duculot, Louvain 1958, pp. 119-120.

> «Colui che dice: "Non seguire le tue concupiscenze e volgiti contro la tua volontà [Sir 18, 30]" ci comanda di non accondiscendere alle nostre concupiscenze, ma non di esserne privi. […] Non è peccato perciò bramare una donna, ma è *peccato dare consenso alla concupiscenza*; e non è condannabile la volontà dell'unione carnale, ma il consenso alla volontà. Quello cha abbiamo detto della lussuria, vediamolo anche per la gola. Un tale passa vicino al frutteto di un altro e vedendovi dei magnifici frutti, viene preso dal desiderio di mangiarli, senza tuttavia acconsentire alla sua concupiscenza; così, sebbene la sua mente si sia accesa di grande desiderio per il piacere del cibo, non ruba di nascosto o con violenza alcuno di quei frutti. […] È la stessa natura della sua infermità a spingerlo a desiderare ciò che non gli è lecito prendere. […] Egli reprime il suo desiderio, ma non lo può eliminare del tutto; *però non commette peccato perché non si lascia indurre all'assenso*»[42].

In secondo luogo, perché il peccato vi sia, è indifferente che l'azione si compia. Essa per alcune circostanze esterne può non verificarsi, tuttavia se c'è la disponibilità piena e razionale da parte del singolo a tradurla in atto, si è già nel *peccatum*. La preoccupazione di Abelardo è sempre quella di trovare un elemento valutabile eticamente in quanto dipendente dalle nostre scelte e dalla nostra relazione con Dio: «molte sono di fatto le cause che ci impediscono di agire; invece il consenso e la volontà sono sempre in nostro potere»[43]. Pertanto, il *peccatum* non risiede nell'*opus*, ma nel *consensus*[44]. È immediato rinvenire in tutto questo la più genuina morale evangelica[45]:

> «in questo senso ha da intendersi anche quello che dice il Signore "Chi vedendo una donna, la desidererà", cioè chi l'avrà guardata in modo da prestare assenso al desiderio, "ha già commesso adulterio nel suo animo", anche se non ha commesso adulterio di fatto; ossia è già reo di peccato, sebbene ne manchi ancora l'effetto»[46].

Ma dove si dispiega, se c'è, l'originalità della riflessione abelardiana? Essa si mostra *nell'insistenza e nella sistematicità con la quale Abelardo distingue il peccato sia dal* vitium *sia dalla* mala actio[47]. Già una *sententia* di Guglielmo di

42) Cf. Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. 18-20 (corsivo dell'autore).
43) *Ibid*., p. 31.
44) Cf. *ibid*., p. 23: «alcuni si stupiscono e si adombrano non poco quando ci sentono dire che l'azione peccaminosa non aggiunge nulla alla colpevolezza o alla condanna in cui si trova di fronte a Dio».
45) Cf. ad esempio *Mt* 5, 27-28: «avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore».
46) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 30.
47) Commenta Marenbon: «*Abelard separates himself from his contemporaries by his insistence that people can sin only by willing (or, as he later says "consenting") to act sinfully. Although (external) acts themselves are, he claims, morally indifferent, it is only trough the volition or consent to act – which may turn out to be thwarted – that*

Champeaux, quasi certamente prima di Abelardo, formulò la distinzione tra *vitium* e *peccatum* e parlò di *consensus*:

> «*luxuria autem et avaritia et cetera talia non dicuntur peccata quam cito insunt, etsi sint vitia; quamdiu enimratio est resistit, non dicuntur peccata, sed dicuntur propassiones, quasi procul a passioni bus. Tunc enim tantum dicuntur passiones quando consensus comitatur; sed quam cito consensus adhibetur, peccata sunt*»[48].

Qui si richiama il *consensus* sia per il passaggio dalle *propassiones* alle *passiones*, sia per quanto riguarda il vero e proprio *peccatum*. Tuttavia, la distinzione attribuita a Guglielmo di Champeaux non si inserisce in una adeguata trattazione. Di *consensus* aveva parlato anche Agostino[49] con riferimento alle diverse tappe attraverso le quali si realizza il peccato: «attraverso tre gradi si giunge al peccato: la suggestione, il piacere, il consenso cosicché vi sono tre differenziazioni nel peccato: nel cuore, nell'azione, nel consenso»[50]. Pur considerato in questa progressione, il consenso rappresenta, già nel Padre della Chiesa, un momento di svolta, un momento in cui si verifica la caduta. Così afferma Agostino meditando sull'episodio biblico di Davide e Betsabea: «la donna era lontana, il desiderio vicino. Altrove era l'oggetto della visione, in lui motivo della caduta […]. Il peccato è vicino, quando provi il piacere, ma regna, se dai il tuo consenso»[51]. Commentando Agostino, la scuola di Laon si sofferma più sui gradi del peccato che sulla decisività del *consensus*[52]; infatti si riconosce che vi possa essere peccato anche per suggestione, senza che vi sia il *consensus*. Ora, anche Abelardo nel corso dello *Scito te ipsum* si sofferma sui tre momenti attraverso cui si giunge «all'opera peccaminosa (*operationem peccati*)» ovvero la suggestione, il piacere e il consenso[53]. Tuttavia egli

someone sins», in J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 253.

48) In O. Lottin, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, tomo IV, in *Problèmes de morale*, Editions J. Duculot, Louvain 1954, p. 222, *sententia* 278: *Quid sit peccatum*.

49) Cf. il già citato brano del *De sermoni Domini in monte*: «egli non scrisse "chiunque avrà desiderato una donna", ma "chi avrà guardato una donna per desiderarla", cioè con quel fine e quell'animo specifico, volto alla concupiscenza; e ciò non consiste nel farsi eccitare dal piacere della carne, ma nel consentire all'attrazione sessuale, in modo tale da non tenere a freno l'illecito desiderio e da essere pronti a saziarlo, qualora se ne presenti l'occasione», in Agostino, *De sermone Domini in monte*, 2.13.46, CCSL. 35, 1967, pp. 136-137.

50) *Ibid*., p. 38.

51) Id., *Enarrationes in psalmo*s. 50.3, in *Esposizione sui salmi,* tr. it. a cura di R. Minuti, Città Nuova, Roma 1967, p. 1298. Altri passi di Agostino che sottolineano l'importanza del consensus come momento di svolta perché vi sia il peccato: Agostino, *Sermo XCVIII*, in *Discorsi*, tr. it. a cura di L. Carozzi, vol. II/2, Città Nuova, Roma 1983, p. 207; e Agostino, *Tractatus in Johannis Evangelium*, 49.3, in *Commento al Vangelo di San Giovanni*, tr. it. a cura di E. Gandolfo, vol. I, p. 971: «a volte si pecca solo con il pensiero: ti sei compiaciuto di ciò che è male, hai acconsentito, hai peccato; il consenso ti ha ucciso».

52) Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., p. 73, *sententia* 85: *De modis quibus tentatur homo*.

53) Abelardo, *Conosci te stesso,* cit., p. 38.

non parla di tre manifestazioni del *peccatum*, ma appunto dei tre modi attraverso cui si giunge alla *operationem peccati*, ovvero alla fase in cui il peccato si esprime anche nell'azione esteriore. Mentre Anselmo e la sua scuola adottano un punto di vista "statico", che dà luogo a una classificazione in cui ciascuno dei tre termini costituisce un *peccatum* in sé, Abelardo ci dà una visione dinamica dell'opera peccaminosa, presentando i tre elementi come tappe in cui è cruciale, e qui egli rivela la sua originalità, il ruolo del *consensus*. La suggestione e il piacere non possono essere considerati *peccatum* sia perché sono dati naturali, e alla luce dell'*ottimismo cristiano* ciò che è naturale è buono, sia perché non dipendono dalla nostra decisione e dal nostro rapporto con Dio. Conferire al *consensus* un ruolo centrale, lo ribadisco, è affermare che il centro della moralità risieda nell'*iniziativa* del singolo e che il *principio morale* sia nell'*interiorità* intesa come *luogo di relazione* con l'Altro da sé, Dio; siamo di fronte, dunque, non solo ad un'*etica personale del consenso*[54] ma soprattutto ad un'*etica relazionale dell'interiorità*.

Non in contraddizione con l'importanza data alla responsabilità del singolo, bensì in continuità con la visione dell'interiorità come possibilità di rapporto con l'Altro, Abelardo afferma che il *peccatum* ha anche una misura oggettiva; questa è data dal *contemptus Dei*, dal disprezzo di Dio che sempre accompagna il peccatore e che lo qualifica come tale. Esso si manifesta nell'anteporre qualcosa che non sia Dio a Dio stesso, nel rovesciare l'ordine dei valori, nel non riconoscere la pienezza di bene (e quindi di essere) preferendo a questo la limitatezza dell'essere contingente e, in ultima analisi, nel chiudere ad una relazione fondante e fondamentale per la vita dell'uomo[55]. Il nostro autore usa spesso la formula *contemptus Creatoris*[56]; essa aiuta a comprendere meglio come questo possa identificarsi col

54) «Il Maestro Palatino, anche giovandosi della tradizione stoica per un lato e cristiano-agostiniana per l'altro, riesce a dare al composto umano un centro costitutivo, un principio attivo primario, sottraendosi a quell'*etica impersonale dell'evento* cui egli efficacemente contrappone l'*etica personale del consenso*», in M. Dal Pra, *Conosci te stesso*, cit., *Introduzione*, p. XLIII.

55) Per comprendere meglio la concezione di Abelardo riguardo al *contemptus Dei*, ho trovato utile raffrontarla con alcuni passi dell'opera *L'amore di Dio* della filosofa francese Simone Weil. Pur in un contesto del tutto differente che lo studioso di storia della filosofia non può ignorare, l'esperienza della menzogna che non ci permette di sperimentare Dio che ne traspare non può non colpire, per la somiglianza di significato rispetto alla concezione del *peccatum* di Abelardo, colui che ricerca la verità. Il che sottolinea non un eco abelardiano nella speculazione della Weil, ma l'universalità dell'esperienza di Dio. La filosofa francese afferma come per fare esperienza di Dio occorra tenere lo sguardo fisso su di Lui, ovvero avere il coraggio di non amare tutto ciò che non è Lui, evitando la menzogna degli idoli, le immagini che ci costruiamo e che non sono Dio: «guardare Dio significa amarlo. Non esiste altra relazione fra Dio e l'uomo al di fuori dell'amore. […] Non tocca all'uomo cercare Dio e credere in lui: egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio. Un tale rifiuto non presuppone alcuna fede. Si basa semplicemente sulla constatazione di un fatto evidente: che tutti i beni della terra, passati, presenti e futuri, reali o immaginari, sono finiti e limitati, radicalmente incapaci di soddisfare quel desiderio di un bene infinito e perfetto che brucia perpetuamente in noi», in S. Weil, *L'amore di Dio*, tr. it. a cura di G. Bissaca - A. Cattabiani, Edizioni Borla, Roma 1979, pp. 110-111.

56) Cf. oltre il passo citato, Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, cit., p. 76.

peccato e, quindi, col sommo male per l'uomo, ciò che porta alla sua perpetua infelicità. Il disprezzo per Colui che ha creato non può che portare al fallimento dell'esistenza, la quale si vuole autodistruggere perché disprezza la Verità da cui proviene. Disprezzare Dio è disprezzare il Creatore di tutto e quindi è disprezzare anche l'essere stesso; come già sottolineato per quanto riguarda il sommo odio per Dio, questo disprezzo, una volta acquisito come *habitus,* non può che portare al desiderio di non essere mai nati, vertice del fallimento dell'esistenza. Ecco la definizione di peccato come *disprezzo del Creatore* data da Abelardo:

> «che cos'è infatti questo consenso se non il disprezzo di Dio e l'offesa a lui recata? […] Il nostro peccato è pertanto *disprezzo del Creatore* e peccare è disprezzare il Creatore, cioè non fare per lui ciò che crediamo che per lui noi dovremmo fare, o non tralasciare ciò che per lui crediamo che si dovrebbe tralasciare»[57].

Analizzando quest'ultima definizione, vorrei richiamare due ulteriori riflessioni. La prima: Abelardo non intende con "disprezzo per Dio" un atto formale ed espresso di disprezzo. Ritenere questo sarebbe attribuire una «*perversité exceptionelle*»[58] ad ogni peccato e andare oltre il nostro autore. Il disprezzo consiste nel non fare o nel non tralasciare ciò che crediamo si debba fare o tralasciare per Dio, si è detto; pertanto viene dalla *contraddizione* inerente al consenso malvagio. Il disprezzo consiste in una *lacerazione*, in uno *strappo nella coscienza*, tra il riconoscimento di ciò che è giusto fare e il consenso dato razionalmente a ciò che si considera proibito[59]. Quando questo strappo, per la ripetuta accettazione di esso da parte della nostra libertà, diventa un *habitus*, si giunge a quel desiderio di non essere mai nati, il sommo male, il vertice del fallimento dell'esistenza richiamato sopra.

La seconda riflessione sottolinea come, pur riportando il peccato ad una dimensione oggettiva tramite il disprezzo di Dio, Abelardo insista molto sull'iniziativa del soggetto con il verbo *credimus*. Questo rivela il valore attribuito da Abelardo al *giudizio di coscienza* inteso come *evento personale dell'incontro con Dio*. Anche il *contemptus Dei* è un atteggiamento che ha la sua radice nel soggetto, in ciò che pensa e ritiene attraverso il confronto interiore con l'Altro da sé. Confronto che corre sempre il rischio di essere da noi deformato, che si lascia ferire, per così dire, dalla nostra libertà. È emblematico, in questo senso, il caso di coloro che perseguitarono i cristiani o che crocifissero Cristo: «uno potrebbe tuttavia chiedere se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui *credevano* di piacere a Dio; o se poterono tralasciare senza peccato ciò che *ritenevano* non si dovesse in alcun modo tralasciare»[60]. La conclusione a cui giunge Abelardo è

57) *Ibid*., p. 10.
58) R. Blomme, *La doctrine du péché*, cit., p. 155.
59) Scrive Blomme: «*dans le péché il existe donc une rupture entre la conviction de la coscience, reconnaissant ce qui est à faire, et le consentement sciemment donné à ce que l'on considère comme interdit. Or c'est précisement cette contrariété qui fait du péché un mépris de Dieu*», in *ibid*., p. 147.
60) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 58.

rigorosa, coerente e quanto mai provocatoria: coloro che hanno ucciso Cristo e i martiri, credendo di piacere a Dio, non hanno peccato in senso proprio; non solo, ma lo avrebbero fatto se li avessero risparmiati contro la propria coscienza: «essi avrebbero peccato più gravemente per colpa se li avessero risparmiati contro la propria coscienza»[61].

Il peccato, dunque, comporta *conscientia* e *ratio,* poiché esso si esprime nel *consensus* all'inclinazione malvagia che porta al disprezzo di Dio. Ora, l'importanza data alla *conscientia* e, allo stesso tempo, il ruolo di Dio come riferimento oggettivo, suggeriscono un sottile *movimento dialettico* nel quale se da una parte, come esaminerò successivamente, l'intenzione non può dirsi buona per il suo semplice accordo con la coscienza e deve essere corrispondente al comando divino, d'altra parte non si può avere peccato in senso proprio per il semplice contrasto con la norma oggettiva del comando divino senza la presenza di *conscientia* e *ratio*. In altri termini mentre la coscienza è necessaria per il peccato, non è sufficiente per il conseguimento del bene che richiede una corrispondenza oggettiva al comando divino[62].

5. Piano della "morale pura": il ruolo decisivo dell'*intentio* e l'indifferenza dell'azione esteriore

Uno dei motivi centrali della riflessione etica di Abelardo è la rigorosa distinzione, in riferimento al piano propriamente morale, tra *intentio* e *actio*, tra livello della decisione e livello dell'attività. Tale distinzione è espressa in modo paradigmatico nell'*Etica*: «Dio tien conto infatti non delle cose che si fanno, ma dell'animo con cui si fanno; e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione, ma nell'intenzione»[63]. L'importanza del ruolo dell'intenzione non è un concetto nuovo all'interno della riflessione filosofica, specie dopo l'avvento del cristianesimo[64]; fondamentale, in questo senso, è l'insegnamento evangelico e

61) *Ibid*., p. 68.
62) Per riportare questo *movimento dialettico*, Dal Pra parla di «eteronomia della morale abelardiana»; è eteronoma perché se da un lato il peccato è attività del soggetto in quanto assenso al male, dall'altro è la norma divina oggettiva a stabilire quando l'assenso interiore si rivolge verso il bene o il male: «in Abelardo l'esigenza dell'autonomia morale, chiaramente affermata, non si stacca da una altrettanto chiara affermazione di eteronomia morale», in M. Dal Pra, *Motivi dello Scito te ipsum di Abelardo*, in ACME, 1948, p. 248. Tuttavia, al fine di comprendere meglio la riflessione di Abelardo, non occorre rifarsi alla categoria di *eteronomia*. Più feconda è la pista che conduce all'*etica dell'interiorità relazionale*, in cui la coscienza è il luogo o dell'ascolto della volontà di Dio o della chiusura ad essa.
63) Abelardo, *Conosci te stesso,* cit., p. 33.
64) Gilson ha messo bene in evidenza come «tra le innumerevoli conseguenze che derivano dalla Bibbia e dal Vangelo per l'insieme della filosofia, non ce n'è di più importante di quella che si potrebbe chiamare l'*interiorizzazione della morale*». E ancora: «Da questo momento si può dire che l'essenza del bene e del male morale sta per trovarsi trasferita dall'atto alla volontà […]. E per volontà bisogna intendere qui quel moto segreto del cuore, che si dirige verso un certo oggetto o un certo fine a preferenza degli altri». Cf. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia*, cit., pp. 417-419.

in particolar modo il "discorso della montagna". Qui è espressamente affermato come il male, e quindi, a livello morale, il peccato, si compia anteriormente agli atti. Se la legge proibisce di commettere adulterio, Gesù avverte l'uomo che aderirvi col cuore è già cadervi[65].

Questa dottrina fu presente nella filosofia cristiana sin dal II secolo con l'opera di Giustino e dei primi apologisti, i quali espressero più volte, sia contro il legalismo pagano sia contro il fariseismo ebraico, la consapevolezza di non essere giusti per la sola osservanza materiale, per quanto scrupolosa, della legge[66].

Il ruolo dell'*intentio* fu centrale poi in Agostino che ne parla soprattutto nell'opera *De sermone Domini in monte*, ove riporta un'espressione che spesso tornerà in Abelardo: «*non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est*»[67]. È la volontà (intesa unitamente all'ambito decisionale e quindi nel senso di "intenzione") che rende la nostra vita retta o peccatrice: «*voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur*»[68]. Agostino evidenzia come già i Salmi avevano usato in questo senso il "grido" del cuore verso Dio, il "clamore" che sale continuamente dall'anima dell'uomo al suo Creatore[69]. Il ladro che veglia nella notte, aspettando l'ora in cui commettere il furto, *clama* verso Dio il suo delitto, perché ha già stabilito di commetterlo e Dio lo sa. Il peccato è quindi consumato:

> «un tale è ancora a letto, non ha mosso piede per andare a rubare. Sta sveglio, in attesa che la gente prenda sonno. Costui grida dinanzi a Dio (*iam Deo clamat*). Costui è già un ladro, è un'anima macchiata di peccato: la colpa gli è già uscita dalla bocca interiore. Quand'è, allora, che una colpa esce dalla bocca dell'uomo? Quando con la volontà si stabilisce di fare qualcosa (*Quando voluntas faciendi decernitur*)»[70].

Nel secolo XII, che rappresenta un periodo fecondo soprattutto dal punto di vista della disciplina morale, la dottrina dell'intenzione fu al centro della riflessione etica. Marenbon nel suo studio prende in considerazione in particolare le posizioni di Anselmo d'Aosta e di Anselmo di Laon. Per Anselmo di Aosta, l'autore inglese parla di *defect of justice theory*, intendendo con ciò una dottrina in cui il peccato non risiede nella *voluntas* in sé, dato che essa è creata da Dio, e neppure nei desideri che hanno generato il peccato stesso, quanto nella mancanza di giustizia della volontà stessa. Per quanto riguarda Anselmo di Laon, lo studioso inglese definisce la sua posizione come una *stages theory*, dove vengono descritte le tappe

65) Cf. *Mt* 5, 28.
66) Cf. Giustino Martire, *Prima Apologia*, 15, in *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma 1986, p. 95. Cf. anche Atenagora, *Supplica per i cristiani*, 31, *Gli apologeti greci*, a cura di C. Burini, cit., p. 298: «tutto ciò che diciamo, tutto ciò che pensiamo, sia di notte che di giorno, noi sappiamo che Dio vi assiste, e siamo certi, poiché Egli è tutto luce, che vede tutto ciò che si nasconde nei cuori».
67) Agostino, *De sermone Domini in monte*, II, 13, 46, in CCSL 35, p. 137.
68) Agostino, *Le Ritrattazioni*, I, 9, 4, Città Nuova, Roma 1994, p. 50.
69) Un grido che ricorda «la voce del sangue che sale (*clamat*) dal suolo» presente fin dalle prime pagine del Genesi con l'omicidio di Abele. Cf. *Gn* 4, 10.
70) Agostino, *Esposizioni sui salmi*, 125, 7, Città Nuova, Roma 1977, p. 123.

che conducono al peccato: suggestio, delectatio, *consensus*[71]. Un'altra testimonianza importante l'abbiamo con Pietro Lombardo il quale, domandandosi che cosa si debba intendere precisamente con la parola "peccato", cita alcuni filosofi per i quali la sola volontà cattiva e non l'atto esteriore rende peccatori[72]. È facile ipotizzare che egli, nel riportare questa posizione, abbia pensato innanzitutto ad Abelardo[73].

La riflessione abelardiana sull'*intentio*, pur inserendosi in una tradizione da tempo consolidata, rappresenta un punto di riferimento fondamentale nella storia della morale e, come spesso accade nel suo pensiero, Abelardo tende ad andare oltre la tradizione. La sua indagine muove dalla ricerca di un criterio secondo il quale distinguere i buoni dai malvagi, ovvero chi è meritevole agli occhi di Dio e chi no. Il filosofo osserva che ciò che distingue gli uni dagli altri non è l'azione esteriore, poiché uno stesso atto può essere compiuto sia da chi persegue il bene, sia da chi persegue il male[74]. L'esempio che fornisce risulta eloquente: due uomini impiccano un colpevole, ma il primo lo fa per amore della giustizia, il secondo per un'antica inimicizia. Ciò che realmente li distingue è l'intenzione, lo scopo a cui tendono nel momento in cui agiscono. Ritorna, dunque, l'importanza dell'*approccio dereificante*, elemento strutturale della riflessione abelardiana, in particolare nel campo morale. Nel momento in cui è necessario determinare un valore il mondo delle *res* risulta equivoco, per cui diventa imprescindibile il richiamo a ciò da cui scaturisce l'azione esteriore, ovvero all'*intentio*; è quest'ultima che ha significato in senso morale[75]. Il peccato e la virtù, laddove è chiamata in causa la nostra moralità, sono questioni che si giocano nell'interiorità, dove solo Dio può scrutarci e conoscerci fino in fondo.

Il rapporto che si instaura, nella concezione abelardiana, tra intenzione e azione è quello di una *relazione produttiva ed efficiente*, poiché una buona intenzione produce una buona azione: «l'intenzione la chiamiamo buona, cioè retta,

71) Per quanto riguarda Abelardo, Marenbon scrive che egli «*adopted neither the defect-of-justice nor the stages theory, although he was influenced by both of them*» (cf. J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, cit., pp. 253-257).

72) «*Quocirca, diversitatis huius verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum peccatum esse et non actus exteriors; alii voluntatem et actus; alii, neutrum, dicentes omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse*»: Pietro Lombardo, *Sententiarum Libri Quatuor*, II, 35, 2 PL 192, col. 735.

73) Sull'influenza di Abelardo su Pietro Lombardo cf. D.E. Luscombe, *The school of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, in particolare il capitolo XI: *Peter Lombard*, pp. 261-280.

74) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 34.

75) A tal proposito nota Marenbon: «*for Abelard, actions are things – they are accidents in the category of "agere". […] Abelard, then, uses the category of "indifferent things" as a way of linking the moral evaluation of action with his more general scheme of good and evil things. Actions in themselves are things which are neither good nor evil. Intentions, however, are good or evil, but they are not things, and very different criteria must be used fo judging them. A man – who is good thing, whatever he does – becomes a good man or an evil through his behavior, which must be judged according, not to action themselves, but to the intentions which inform them*», in J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, cit., pp. 246-247.

per se stessa; l'azione invece la diciamo buona non perché implichi qualche cosa di bene in se stessa, ma perché procede da una buona intenzione»[76]. Quando muta l'intenzione, anche se l'azione rimane la stessa, il suo valore morale a sua volta cambia: «perciò se un uomo compie la stessa azione in tempi diversi, ispirandola però ad intenzioni diverse, la sua azione si dice in un caso buona e nell'altro cattiva»[77]. Per spiegare il rapporto intenzione – azione, Abelardo ricorre ad un esempio tratto dalla logica. Come nel caso della proposizione "Socrate è seduto", il punto di riferimento non è costituito dalla proposizione e da ciò che muta in essa, ma dal mutamento che interviene nella *res subiecta*, così nel caso dell'azione che si collega a due diverse intenzioni, il punto di riferimento non è costituito dal mutamento che avviene nelle azioni, ma da quello che interviene nell'intenzione. Tra i due momenti pertanto non vi è una relazione aggiuntiva e di somma intensiva o qualitativa. In altri termini, il rapporto tra intenzione e azione non è tale per cui ad una buona intenzione si aggiunge una buona azione: «quanto […] al rapporto fra intenzione ed azione sembra che non si possa stabilire alcuna molteplicità di beni o di cose buone. Infatti quando si dice buona l'intenzione e buona anche l'azione in quanto procede da una buona intenzione, si designa soltanto la bontà dell'intenzione»[78]. Il bene è sempre uno, quello dell'intenzione, e la bontà dell'azione è tale solo in via derivata.

Ora, detto che ciò che conta sul piano morale è l'intenzione e che l'azione è buona o malvagia solo in via derivata, resta da chiedersi *quando* un'intenzione è effettivamente buona. Il che equivale a domandarsi che cosa rende buone le nostre azioni. Dall'indagine dell'opera di Abelardo emerge che per valutare un'intenzione buona sono necessari due criteri che devono essere entrambi soddisfatti: il primo ha a che fare con la dimensione della *voluntas* e lo si può sintetizzare nella formula "volere come Dio vuole"; il secondo con la dimensione della *ratio*, ed è espresso dal "conoscere ciò che Dio vuole".

Il primo criterio è delineato significativamente all'interno delle pagine del *Dialogus*, precisamente nei passi successivi all'importante distinzione tra *bonum facere* e *bene facere*, che richiama quella tra *intentio* e azione. Durante la discussione col Filosofo circa il bene e il male[79], il Cristiano nota come un uomo sia buono ed estraneo al male non tanto se fa il bene (*bonum facere*) ma piuttosto se agisce bene (*bene facere*): «infatti un uomo buono è alieno dal male, così almeno sembra, non semplicemente se fa il bene, ma piuttosto se agisce bene (*non enim bonus homo a malo in eo dissidere videtur, quod id, quod bonum sit, facit, sed potius, quod bene facit*)»[80]. L'esempio riportato è significativo: Cristo fu consegnato ai giudei sia per sua stessa iniziativa, sia per opera di Dio Padre, sia per quella di Giuda e del diavolo. L'atto del diavolo e di Giuda sembra buono, perché è lo stesso

76) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., p. 56.
77) *Ibid*.
78) *Ibid*., p. 55.
79) Cf. Abelardo, *Dialogus*, cit., p. 279: «ma poiché sembra che non si possa capire ancora abbastanza chiaramente che cosa siano il sommo bene e il sommo male se non si definisce prima che cosa in generale bisogna chiamare bene o male, desidererei che tu indicassi, se puoi, anche questo».
80) *Ibid*., p. 285.

di Dio[81]. Tuttavia Giuda e il diavolo non lo fecero con una buona intenzione e dunque non lo f*ecero bene*: «e se per caso sembra che fecero qualcosa di "buono", tuttavia non si deve dire che lo fecero "bene", ossia con una buona intenzione»[82]. Successivamente Abelardo compie un ulteriore passo: anche se l'intenzione di Giuda e del diavolo ha lo stesso *contenuto* di quella di Dio (consegnare Gesù ai giudei), ciò che la rende malvagia è quella che si potrebbe definire la *forma*[83]: non è il "che cosa", la materia, il contenuto a qualificare moralmente buona ma il *fine* a cui essa tende. Ciò che è buono eticamente non è soltanto *volere quello che Dio vuole, ma volerlo alla stessa maniera di Dio, secondo la stessa profonda motivazione, con lo stesso scopo*:

> «e se per caso sembra che fecero [Giuda e il diavolo] qualcosa di "buono", tuttavia non si deve dire che lo fecero "bene", ossia con una buona intenzione. O se anche avessero fatto questo e avessero voluto che accadesse ciò che Dio vuole che accada, e avessero avuto nell'agire la stessa volontà di Dio, non si dovrebbe comunque assolutamente affermare per questo che agiscono bene perché fanno ciò che Dio vuole, o che hanno una buona volontà perché vogliono ciò che Dio vuole. E se anche facessero o volessero fare *ciò* che Dio vuole che sia fatto, tuttavia non è che lo facciano o lo vogliano fare perché credono che sia la volontà di Dio: la loro intenzione e quella di Dio sono in questo completamente diverse. E sebbene vogliano *ciò* che Dio vuole, sebbene possa essere detto perciò che la loro volontà è la stessa di Dio, perché vogliono *la stessa cosa*, tuttavia la loro volontà è malvagia, quella di Dio è buona: diverse sono infatti le motivazioni che stanno alla base di questa volontà»[84].

Il secondo criterio è rinvenibile nello *Scito te ipsum*: «l'intenzione non si deve dire buona perché sembra buona, ma perché inoltre *è realmente buona* così come si ritiene che sia, nel caso cioè in cui, credendo che piaccia a Dio ciò a cui essa tende, non sia affatto ingannata in questa sua convinzione»[85]. Affinché l'intenzione sia buona essa deve essere realmente conforme a quella di Dio. Non basta *credere* che l'intenzione sia buona, non è sufficiente ritenere che sia gradito a Dio quello che si sta facendo, deve anche esserlo realmente. Il che implica una *conoscenza reale* della Sua volontà. Abelardo lo afferma riprendendo le parole di Paolo: lo zelo di Dio che non è secondo scienza rende l'intenzione erronea. Per

81) *Ibid*., p. 287: «si ricorda che il nostro Signore Gesù fu consegnato nelle mani dei giudei sia per sua stessa iniziativa, sia per opera di Dio Padre, sia di Giuda; infatti si dice che il Padre consegnò il Figlio, il Figlio se stesso e Giuda questo stesso e che il diavolo e Giuda fecero, dunque, in questo caso la stessa cosa che fece Dio».
82) *Ibid*., pp. 287-289.
83) Con *forma* intendo, sulla scia della tradizione filosofica, ciò attraverso cui conosciamo un oggetto, la causa di intelligibilità della natura di un oggetto. In questo caso, nell'ambito della concezione morale di Abelardo, essa coincide con la *causa finale*.
84) *Ibid*., p. 289 (corsivo dell'autore).
85) Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. 57-58 (corsivo dell'autore).

non cadere nel fanatismo occorre aprirsi a una relazione reale con Dio, rapportarsi alla sua reale volontà:

> «alcuni ritengono che l'intenzione sia buona cioè retta quando uno crede di agire bene e ritiene che quello che fa sia gradito a Dio, come quelli che perseguitavano i martiri, dei quali si dice nel Vangelo: "Viene l'ora che chi vi uccide pensa di rendere ossequio a Dio" [*Gv* 16, 2]. Commiserando l'ignoranza di costoro l'Apostolo dice: "Rendo loro testimonianza, perché hanno zelo di Dio, ma non secondo scienza" [*Rm* 10, 2]; cioè hanno molto fervore ed entusiasmo nel compiere quelle azioni che essi credono che siano conformi al volere di Dio; ma poiché si ingannano in questo fervore ed entusiasmo del loro spirito, la loro intenzione è erronea»[86].

Ricapitolando, l'intenzione del singolo è buona se: oltre che lo stesso *contenuto*, ha la stessa *forma* dell'intenzione di Dio; se è realmente conforme alla volontà di Dio, il che necessita *conoscenza*. Questi due momenti sono elementi costitutivi della buona intenzione; se manca anche solo uno dei due, essa cessa di essere buona.

Dalla riflessione abelardiana circa le due componenti essenziali alla buona intenzione, scaturiscono alcune riflessioni. La prima sottolinea che se il giudizio della *coscienza soggettiva* è ritenuto fondamentale da Abelardo perché vi sia *peccatum* in senso stretto, esso non è sufficiente per il conseguimento del bene. Se è vero che dobbiamo obbedire alla coscienza, è altrettanto vero che essa va criticata e corretta ogni volta che si teme un errore di giudizio. Il mio studio intende pertanto rimarcare che l'impostazione abelardiana non si presenta come *un'etica soggettivistica*. Il giudizio di coscienza, l'intenzione personale, l'autonomia del singolo, elementi certamente importanti, non sono gli unici in grado di definire la speculazione morale di Abelardo. Per quanto al centro della morale abelardiana, la dottrina dell'intenzione non la esaurisce totalmente. Essa è una dimensione di quello sforzo di *interiorizzazione relazionale* che è il vero tratto saliente[87]. Proprio grazie allo sforzo di interiorizzazione, e non in contrasto con esso, si incontra ciò che, al di fuori e al di sopra di ciò che ci sembra bene o male, è effettivamente bene o male. Ciò che permette all'etica abelardiana di fuggire al soggettivismo è dunque la sua misura oggettiva, ovvero il riferimento a Dio come garante del bene e male morale, il quale pone limiti precisi al giudizio della coscienza del singolo. Molti hanno sottolineato l'importanza dell'interiorizzazione nella morale abelar-

86) *Ibid*, p. 57.

87) Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché*, cit., pp. 214-215: «*Cette intériorisation de la morale de la faute est le trait saillant de la pensée abélardienne. Il n'est donc pas suffisant de la désigner comme une morale de l'intention. Bien que le suteurs soient par fois portés à tout ramener à l'intention, celle-ci n'est ce pendant qu'une expression de l'exigence d'intériorité. Dans l'oeuvre d'Abélard, la doctrine de l'intention est sans doute caractéristique – surtout par son exclusivisme – mais elle n'est qu'une dimension d'un effort plus général d'intériorisation. […] Abélard insiste fort sur le jugement de valeur et sur la connaissance morale*».

diana; nessuno, a quanto mi consta, ne ha sottolineato il *valore relazionale* che solo ne rende possibile un'adeguata ermeneutica. Dalla non considerazione del piano relazionale derivano le interpretazioni che da un lato sottolineano il carattere soggettivistico dell'etica abelardiana, dall'altro la caratterizzazione religiosa. Occorre unire le due dimensioni per vedere nell'interiorità del singolo soggetto l'apertura a Dio.

Inoltre l'affermazione della necessità di una corrispondenza oggettiva dell'intenzione al volere di Dio, evidenzia come all'interno della morale abelardiana ci sia una dialettica o tensione tra momento soggettivo dell'intenzione e momento oggettivo del comando divino, al quale ci si deve adeguare per conseguire realmente il bene. Tuttavia la dialettica non è sinonimo di aporia[88], tantomeno di contraddizione[89]. La tensione presente nella costruzione etica abelardiana e la possibilità che tra i due momenti (soggettivo e oggettivo) ci sia uno iato richiama da un lato la finitezza dell'uomo distinta dall'infinità di Dio, la distanza tra la nostra limitata *ratio* e la *Ratio* divina[90]. Dall'altro la complessità intrinseca dell'uomo, un universo in cui le facoltà relative alla *ratio* (conoscenza reale di ciò che è bene) e alla volontà (tensione verso ciò che è riconosciuto come bene) richiedono un incessante sforzo di unità al fine di rendergli ciò che da sempre cerca: la felicità.

DAVIDE PENNA
Laurea in Filosofia presso l'Università di Genova
Diploma in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità" con indirizzo "Ontologia trinitaria" (2013) presso l'Istituto Universitario Sophia
davide_penna2010@libero.it

88) Cf. M. Dal Pra, *Introduzione*, in Abelardo, *Conosci te stesso*, cit., pp. XLVI-XLVII.
89) Cf. M. Parodi, *L'etica abelardiana. Un impossibile progetto filosofico*, in Abelardo, *Etica*, cit., pp. 165-173.
90) Commenta Bonanni a proposito del passo dell'*Ethica* sopra citato circa la necessità, in ordine alla bontà dell'intenzione, di una corrispondenza con la volontà divina: «come emerge uno scarto fra le nostre verità parziali e la verità da sempre espressa nel Logos divino, […] così si rivela uno iato fra i limitati beni creaturali con cui sempre di nuovo siamo chiamati a confrontarci, e il Sommo Bene, Dio stesso, che si ripresenta nella sua indeducibilità come fine ultimo della nostra sete di verità e di amore. Da qui la possibilità dello scarto e la necessità di mantenere vivo il desiderio di ricomposizione. Risulta dunque di vitale importanza tornare in modo riflesso su quell'essere-in-attenzione che struttura il nostro rapporto con le cose e con Dio, per lasciare che sia informato dalla manifestazione del *Summum Bonum*, la rivelazione di sé che Dio ha voluto offrirci svelandosi nel creato e nella storia. Solo così riusciremo a progredire nell'intelligenza del vero e nella pratica del bene: *nel tentativo mai finito, ma in Cristo ormai decisamente orientato, di conformarci alla sapienza e alla bontà divine*», in S.P. Bonanni, *Pietro Abelardo*, in *Storia della teologia nel Medioevo. La grande fioritura*, II, direzione di Giulio d'Onofrio, PIEMME, Casale Monferrato 1996, p. 104 (corsivo dell'autore).



VERSO UN MONOTEISMO DI COMUNIONE

di
GERARD ROSSÉ

As the title makes clear («Towards a Monotheism of Communion»), this text offers a very brief account of how, in the people of Israel, God made himself known, also through mystical experiences (of, for example, Moses and Elijah), in his transcendence and immanence. In a time, however, when monotheism was affirmed absolutely in Israel, the Christ event revealed to faith a God who opened to humanity his very own communional intimacy. A rapid consideration of very ancient texts such as 1 Cor 8:6, Phil 2:6ff and Mk 15:39 opens to the reader the Mystery that theology would later develop.
In conclusion, a response to the question: Was Jesus a man divinized by the Church?

Sophia VI (2014-2) 186-192

La storia d'Israele è la storia di Dio con un popolo e di questo popolo con Dio. In quella storia, attraverso gli eventi positivi e negativi interpretati dagli agiografi, Dio si è fatto conoscere come "Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà" (*Es* 34,6).

Ma come è Dio in se stesso? "Mostrami la Tua gloria", cioè Te stesso nella tua identità divina, chiese Mosè a JHWH, in un momento di confidenza (*Es* 33,18-23). Ma Dio gli rispose: "Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo". Tuttavia Mosè potrà fare un'esperienza unica di Dio, potrà vedere le Sue spalle! Mosè non potrà vedere il Suo volto, non potrà avere una visione diretta di Dio. Dio non può essere visto senza morire.

Un'esperienza simile, eppure nuova, la fece il profeta Elia (1 *Re* 19,11-13): l'esperienza di un Dio che non si manifesta, come a Mosè sul Sinai, con tuoni, fulmini e terremoti, ma si rivela con "un mormorio di vento leggero", una rivelazione nel silenzio, nell'intimo del profeta. JHWH è un Dio vicino, pur nella sua assoluta Trascendenza.

Un giorno Dio ha comunicato a Mosè il Suo Nome, rivelandosi così come un Essere personale, non come una forza cosmica:

"Io sono chi sono" (*Es* 3,14): un nome misterioso; la sua etimologia è ignota; lo stesso testo ebraico è già un tentativo di interpretazione[1] e sarà seguito da altre. Comunque il Nome rimane volutamente enigmatico: un Dio personale ma del quale non ci si può impossessare, che non si lascia limitare da nessun sistema religioso.

Qualche secolo più tardi la versione greca della Settanta (LXX) traduce: "Io sono colui che è". Non è una traduzione letterale del testo ebraico: si passa da "chi sono" (alla 1° persona) a "colui che è" (alla 3° persona, resa col predicato ὁ ὤν). Dio è compreso come l'Essere in pienezza. Spiega Filone d'Alessandria: la natura di Dio è di essere[2]. Si deve ammettere una tendenza ad una interpretazione filosofica, e quindi una certa influenza della cultura ellenistica.

Ora proprio nell'epoca di Gesù, il monoteismo era fortemente affermato in Israele; e certamente ad acutizzare una tale fede hanno contribuito anche le circostanze storiche: tentativi di imporre la cultura ellenistica e quindi anche le sue divinità. Il tempio di Gerusalemme rischiava di essere profanato a diverse riprese[3], con le conseguenti rivolte e persecuzioni; non pochi Ebrei sono morti per fedeltà al Dio d'Israele. Era ormai pratica indiscussa la proclamazione quotidiana dello *Shema' Israel*: "Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore". Contemporaneamente cresce l'acuta coscienza della trascendenza divina da difendere contro un ambiente globalmente politeista e nel quale la frontiera tra il divino e l'umano era piuttosto debole. In Israele il rispetto della trascendenza dell'unico Dio era tale da non poter nominare il Nome di Dio; si usava la circonlocuzione o il *passivum*

1) יהוה diventa nel testo אהיה qual futuro del verbo "essere, diventare" היה.
2) Cf. *Mutamento dei Nomi*, 11; *I sogni sono mandati da Dio* I, 231 (vedi *Filone. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1994).
3) Così l'ellenizzazione forzata della Palestina ad opera di Antioco IV Epifane che, nel 167 a.C., introdusse un culto straniero nel tempio: "l'abominio della desolazione" (1 *Mac* 1,54, ricordato anche in *Dan* 9,27 ecc.); da non dimenticare le cantonate di un Ponzio Pilato, e il tentativo di Caligola di introdurre la sua statua nel tempio (40 d.C., cf. *Mc* 13,14).

divinum. Non mancano tali esempi negli stessi vangeli come l'espressione "Regno dei Cieli" invece di "Regno di Dio".

Ora nel giudaismo, allorché il monoteismo e la trascendenza divina erano verità intangibili, nell'evento-Cristo Dio si incarna e si rivela Comunione nel suo Essere! Dio è decisamente sorprendente! L'evento-Cristo costituisce la più grande rivoluzione religiosa e culturale che obbliga a ripensare la fede tradizionale senza rinnegare il passato, e avrà conseguenze tanto nel campo dell'ontologia come dell'antropologia.

Il problema non era semplice: come rendere conto della novità cristiana pur nella continuità della rivelazione veterotestamentaria? come affermare Dio Comunione in se stesso senza negare il monoteismo e senza offendere il principio della non-contraddizione?

La coscienza di tale novità è presente negli scritti del Nuovo Testamento, ma evidentemente non poteva già essere formulata in una dottrina, in un pensiero sistematico. Essa emerge nella luce della fede e si esterna molto presto in proclamazioni, canti e inni, confessioni e acclamazioni, cioè come espressioni della vita nuova dei cristiani.

Possiamo seguire il cammino della verità di fede scegliendo, a titolo di sondaggio, qualche testo significativo.

Spicca la formulazione prepaolina di 1 *Cor* 8,6:

"Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutte le cose provengono…
E un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale tutte le cose sono…".

Si tratta probabilmente di una acclamazione liturgica in uso nelle comunità giudeo-cristiane ellenistiche. È una chiara confessione monoteistica ("c'è un solo Dio") che, nel contesto della lettera, Paolo utilizza in opposizione alle numerose divinità dell'ambiente pagano. La formula si ispira allo *Shema' Israel*, ma si percepisce subito la novità inaudita del monoteismo cristiano. Mentre la fede israelitica proclama: "...il Signore nostro Dio è Signore unico" (Dt 6,4 LXX), la fede cristiana distingue il Dio unico dal Signore, titolo ormai dato a Gesù Cristo messo in parallelo con "un solo Dio". Scrive l'esegeta R. Penna: "…l'enorme e scandalosa novità cristiana consiste nello spezzare in qualche modo il ferreo monoteismo ebraico, introducendo una inedita distinzione tra le qualifiche di 'Dio' e 'Signore', che invece là coincidono perfettamente"[4]. L'uomo Gesù, e non qualche attributo divino personificato, viene riconosciuto come "Signore" e messo sullo stesso piano dell'unico Dio, senza confondersi con Lui e senza dare luce ad una seconda divinità. "Signore", titolo divino di sovranità, attribuito dalla LXX a Dio per sostituire il tetragramma JHWH, quando non si poteva più pronunciare il Suo Nome, nella comunità cristiana è il titolo di preferenza dato a Gesù risorto, e questo molto presto: sorprendente in comunità cristiane dove l'elemento giudaico è ancore dominante. La prospettiva, è vero, rimane economica, non ontologica: Cristo partecipa intimamente all'opera creatrice e salvifica di Dio.

4) In *I Ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II. *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 185.

Nel nostro sondaggio merita attenzione l'inno che si legge nella lettera ai Filippesi, inno anch'esso considerato prepaolino.

Cristo "che (benché) essendo in condizione (*morphē*) di Dio, non reputò un tesoro (*harpagmón*) l'essere uguale a Dio…" (*Fil* 2,6). La comprensione del testo non è semplice: quale significato dare all'espressione *morphē theoû*? ("in condizione di Dio"?) e al termine *harpagmón*? (rapina, tesoro ?). Inoltre il versetto parla della preesistenza di Cristo e quindi si riferisce alla *kenosi* dell'incarnazione, o la *kenosi* sta nella sua esistenza terrena vista come rinuncia al privilegio che gli darebbe la sua condizione divina? Comunque sia, l'audacia del pensiero presente in quest'inno è indubbia.

L'inno prosegue utilizzando lo schema umiliazione-esaltazione: Gesù Cristo, l'obbediente fino alla morte in croce, viene da Dio super-esaltato e riceve il Nome al di sopra di ogni nome: egli viene a partecipare della sovranità e gloria divina.

All'epoca di Paolo, anche il sintagma "il Padre del nostro Signore Gesù Cristo" sembra già essere una formula tradizionale, forse liturgica. E come formula fissa non può più essere considerata come una metafora applicabile a varie persone come il re o il sacerdote per indicare una speciale vicinanza divina in vista di una missione. L'espressione invece si presenta come un nome nuovo dato a Dio, un nome che implica una relazione all'interno di Dio stesso. Dio è rivelato nel suo Essere a partire dal Figlio: una relazione quindi non solo di vicinanza ma di generazione. In questa direzione va anche l'uso di parlare di Gesù come del "Figlio" in senso assoluto, che include relazione unica con Dio e preesistenza.

Nella fede cristiana dunque si svela un monoteismo aperto in se stesso, cioè un "monoteismo che ammette l'alterità all'interno della divinità"[5].

Esiste un altro fatto sorprendente nella concezione del monoteismo cristiano: il legame con la morte di Gesù per crocifissione. Già l'inno ai Filippesi mette in luce la relazione intrinseca tra il ricevere il Nome sopra ogni nome e l'obbedienza di Gesù fino alla morte di croce. Lo "scandalo della croce" è il crogiuolo dove sorgerà il vero concetto dell'amore nella sua dimensione generativa, e che permetterà a Giovanni di condensarlo nella parola: "Dio è Amore" (1 *Gv* 4,8.16), amore non soltanto nel Suo agire nei confronti del creato e dell'umanità, ma Amore nel Suo Essere: un monoteismo di comunione. Gesù crocifisso-risorto apre all'intimità di Dio.

Ma come esprimerlo? Paolo ricorre al paradosso, mettendo insieme debolezza della croce e potenza di Dio (cf. 1 *Cor* 1,18ss).

Il vangelo di Marco è particolarmente provocatore: quest'evangelista ama stuzzicare la riflessione del credente con accostamenti inattesi: il grido d'abbandono con la confessione di fede del centurione. Scrive Marco: il centurione "avendolo visto spirare in quel modo disse: Davvero quest'uomo era figlio di Dio!" (*Mc* 15,39). L'identità vera, divina, di Gesù, alla quale era orientato tutto il vangelo di Marco[6]

5) E. Cuvillier, in *Monothéisme biblique. Evolution, contextes et prospectives*, a cura di E. Bons et Th. Legrand, «Lectio divina» 244, Cerf, Paris 2011, p. 160.

6) Vedi M. Vironda, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, coll. "Supplementi alla Rivista Biblica" 41, EDB, Bologna 2003.

viene ora rivelata nel modo come Gesù muore: Gesù manifesta "veramente" la sua filiazione divina nell'impotenza totale del suo morire.

Il grido d'abbandono rivela un Gesù nell'atteggiamento estremo di uno che ha tutto da ricevere. "È perché egli va fino in fondo al suo itinerario di fede, che Gesù va nello stesso tempo fino in fondo alla sua identità di Figlio: un Figlio che vive fino in fondo l'attesa, quella di ricevere da Dio (suo Padre) la conferma del suo essere Figlio. Se c'è una cosa che il Figlio non può dare a se stesso, ma soltanto ricevere, è la sua realtà di Figlio: rimettendosi totalmente a Dio, come il supplicante del *Sal* 22, Gesù non è mai stato così tanto Figlio, come nel momento stesso nel quale egli pensa che Dio non lo vede più così: quando non può neanche trovare sicurezza e consolazione nel suo essere-Figlio"[7]. La morte-risurrezione di Gesù appare come un evento generazionale in Dio stesso, come già lascia intendere l'autore degli Atti degli Apostoli: "Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato" (*At* 13,33), riferendo la citazione del *Sal* 2,7 al momento della risurrezione del Crocifisso. Nasce il sospetto che questo genere di testo venga interpretato nella linea di una cristologia di tipo "adozionista" (vedi anche *At* 2,36; *Rm* 1,3-4a), dove la risurrezione è vista come innalzamento di Gesù alla sua piena funzione messianica. Ma il lemma "Figlio" (e non "figlio di Dio") da tempo ha superato un'interpretazione soltanto messianica. Lo sguardo della fede penetra in una relazionalità vissuta in Dio stesso, la relazione Padre-Figlio come costitutivo dell'Essere Dio. Purtroppo, per molto tempo, la teologia affrontava la realtà della morte di Gesù in una visione dogmatica delle due nature di Cristo, che non di rado finiva in un dualismo tra l'essere uomo e l'essere Dio di Gesù. In tale prospettiva, come spiegare che la persona filiale di Gesù poteva, morendo, emettere un grido d'abbandono? La persona del Figlio non poteva sperimentare ciò che sperimentava l'uomo Gesù! Il grido d'abbandono veniva interpretato allora come relazione, o meglio non-relazione, tra il Crocifisso e il suo Dio ("Mio Dio…"), e non come il culmine di una relazione d'amore tra il Padre e il Figlio unigenito. Ora nel grido si rivela il "non" dell'amore filiale nel quale il Figlio, anche nella sua umanità, si lascia generare da un Dio che in quel generare è Padre nel suo Essere.

La tradizione giovannea ha certamente portato avanti la riflessione di fede riguardo alla "comunione del Padre e del Figlio suo Gesù Cristo" (cf. 1 *Gv* 1,3). Più esplicitamente degli altri evangelisti egli ha saputo mostrare che la storia di Gesù, Verbo incarnato, è la storia dell'"essere uno" tra il Padre e il Figlio, nella totale distinzione delle Persone (cf. *Gv* 5,17-19) nella quale proprio l'obbedienza di Gesù, il suo riceversi dal Padre, manifesta la sua propria personalità. Giovanni ha fatto vedere questa comunione Figlio-Padre lungo tutta l'attività di Gesù che culmina nella morte. L'evangelista lo condensa nella parola di Gesù: "Quando innalzerete il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono e che non faccio nulla da me stesso…" (*Gv* 8,28). Ecco di nuovo il legame tra il Crocifisso e la sua identità divina radicata in quella morte intesa come glorificazione. Giovanni, qui come altrove, esprime tale identità divina con la formula "Io sono", una formula veterotestamentaria di rivelazione con la quale JHWH si presenta nel suo Essere Dio a Israele

7) J-N. Aletti, *De l'usage des modales en exégèse biblique*, in *Analecta Biblica* 15, PIB, Roma 2003, p. 346.

(cf. *Dt* 32,39)[8]. La mente non può non andare al nome misterioso che Dio ha fatto conoscere a Mosè: "Io sono chi sono". Con audacia, Giovanni trasferisce il titolo divino sul Logos incarnato, il Crocifisso glorificato. Ma non si tratta di un secondo Dio accanto al Dio d'Israele, ma nell'Innalzato Dio ha aperto il Mistero del Suo Essere; infatti "conoscerete… che non faccio nulla da me stesso". Lungo tutto il suo vangelo Giovanni espone questa comunione vissuta tra Gesù e il Padre. Nel compiere la missione che il Padre gli affida, Gesù non agisce da esecutore passivo; il suo essere uno con il Padre è tale che egli è la trasparenza del Padre (*Gv* 14,9s) nel momento in cui egli è se stesso (cf. *Gv* 5,17c). Nel suo agire terreno la fede percepisce il suo Essere Dio in Dio.

Non posso non rispondere almeno brevemente ad una domanda che nasce spontaneamente: Gesù non è un uomo che è stato divinizzato dalla Chiesa?

Alcune formulazioni che leggiamo negli scritti del Nuovo Testamento potrebbero farlo pensare, per esempio le formulazioni di tipo "adozionista" (*At* 2,36; 1 *Cor* 1,3-4°). Occorre tener presente che per confessare Gesù Cristo gli autori sacri utilizzano spesso formulazioni e schemi preesistenti, che non esprimono l'interezza della loro fede[9]. Sono confessioni di fede che mettono in luce la Sovranità messianica del Risorto (inteso però nel suo valore escatologico di Sovranità universale). Non di rado l'autore sacro riformula questi schemi biblici alla luce della sua fede nella divinità di Cristo, aggiungendo il tema della preesistenza[10], o quello della kenosi divina (vedi l'inno di *Fil* 2,6; 2 *Cor* 8,9) fino a giungere ad una esplicita affermazione dell'incarnazione (*Gv* 1,14). Questo cammino della riflessione di fede è significativo e conferma che nella cultura religiosa del giudaismo, culla della fede cristiana, non si diventa Dio: lo si è da sempre, o non lo si diventa mai. Appare e si sviluppa molto presto nella concezione cristiana un movimento di pensiero che va contro-corrente: non un uomo straordinario di nome Gesù viene innalzato ad essere Dio, ma è Dio che, nella sua *kenosi*, fa l'esperienza integrale dell'essere uomo fino alla terrificante morte in croce.

A quanto appena scritto si possono aggiungere alcune considerazioni generali. Se, soprattutto nella parte orientale dell'Impero romano, si divinizzavano facilmente faraoni, imperatori e re, nel giudaismo una tale divinizzazione di un uomo era semplicemente impensabile, proprio per l'alta coscienza della Trascendenza dell'unico Dio. Ora la fede cristiana nella divinità di Gesù è sorta nel contesto del giudaismo; non è un fenomeno soltanto nato nelle chiese ellenistiche, ma già nelle

8) La formulazione "Io sono" applicato a Dio si legge soprattutto nel Deutero-Isaia (*Is* 41,4; 43,10.13.25 ecc).

9) Così il motivo dell'intronizzazione regale con l'espressione del *Sal* 110,1 ("seduto alla destra di Dio") inteso come intronizzazione messianica alla sovranità universale; così lo schema abbassamento-esaltazione sviluppato variamente nella Bibbia: dal Servo sofferente di Isaia (*Is* 53) alla *passio justi* dei salmi di lamentazione, alla teologia del martirio (*Sap* 2-5; 2 *Mac* 7), presente in diverse confessioni di fede, inni, perfino in detti sul Figlio dell'uomo che deve soffrire e risorgere.

10) Interessante *Rm* 1,3-4 dove Paolo opera il passaggio dal concetto messianico del "figlio di Dio" (presente nella formulazione originale) a "Figlio suo" che implica la preesistenza, innalzando così la confessione di fede messianica ad un livello che suggerisce la divinità di Gesù Cristo risorto.

comunità giudeo-cristiane, come testimonia lo stesso Paolo. Pensare che Paolo, un Ebreo convinto, potesse deificare un altro Ebreo vissuto poco prima, e morto sotto il segno della maledizione, è assurdo.

Gli stessi cristiani, siano giudeo- o etno-cristiani, che riconoscono la divinità di Gesù erano pronti a farsi torturare e uccidere proprio perché rifiutavano con forza di divinizzare un uomo, fosse pure l'imperatore!

Infine, gli stessi cristiani che adorano Cristo risorto come Dio, insistono anche sul realismo della sua umanità, sottolineano il dramma della sua morte, un dramma tale da spegnere inesorabilmente ogni speranza, anzi ogni voglia di ricordare la sua esistenza, l'esistenza di un crocifisso, che la stessa parola di Dio dice maledizione di Dio (*Dt* 21,22-23)! Siamo in presenza di un paradosso tale da disorientare il sociologo più agguerrito.

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

FORUM

DUE CARISMI IN COMUNIONE NELL'"ORA" DELLA CHIESA



*We reproduce here lessons held by Dr. Bennie Callebaut and Dr. Alessandro Clemenzia on occasion of the third theological seminar, held at the Sophia University Institute (13–14 June 2013), entitled "*Two Charisms in Communion in the Church Today*", where the relationship between the charism of "most high poverty" of Francis and Chiara of Assisi and the charism of unity of Chiara Lubich was explored. This event was organized at the conclusion of a course entitled "The Holy Spirit and charisms", and represents a step towards further research.*

Introduzione al forum

Il 13 e 14 giugno 2013 si è svolto il terzo seminario teologico dell'Istituto Universitario Sophia, dal titolo: «Due carismi in comunione nell'"ora" della Chiesa», a conclusione del corso: «Lo Spirito Santo e i carismi».

Il Preside, Piero Coda, ha introdotto i lavori con una riflessione in cui ha spiegato la finalità e la metodologia del seminario: il tema dei carismi è oggi di grande attualità, sia nella sempre rinnovata autocoscienza ecclesiale, soprattutto nell'anno in cui viene ricordato il Concilio Vaticano II nel cinquantesimo della sua apertura, sia all'interno del percorso teologico del dipartimento di teologia e filosofia dello IUS.

A partire dall'introduzione del Preside, il seminario si è articolato in quattro momenti fondamentali. Nel primo, Padre Eugenio Barelli, *ofm*, ha introdotto il carisma francescano, rileggendolo alla luce di due questioni fondamentali: il rapporto tra "santa unità" e "altissima povertà" come snodo originario per un'interpretazione globale della *forma vitae* francescana; la dinamica teo-antropologica di interazione tra maschile e femminile, attraverso il recupero della relazione tra santa Chiara e san Francesco.

In un secondo momento, Piero Coda ha letto e commentato alcune pagine scelte di Chiara Lubich, soprattutto quelle in cui appare e viene spiegato lo stretto legame non solo tra i due carismi, ma anche tra maschile e femminile all'interno della stessa esperienza spirituale e mistica. Sono stati presentati alcuni spunti teologici per una riflessione aperta sui carismi e la loro rilevanza nella natura e missione della Chiesa.

In un terzo momento, il Prof. Bernhard Callebaut, docente di Fondamenti di sociologia, ha evidenziato come, per una possibile interpretazione della relazione tra carisma francescano e carisma dell'unità, si possa usufruire di una ricostruzione storica del rapporto tra i due nell'esperienza di Chiara Lubich, soprattutto a partire dagli anni '40 e '50, dove emergono tre tappe: da un iniziale legame tra i due si è passati a una graduale distinzione, che poi è sbocciata in un'apertura alla comunione tra tutti i carismi, antichi e nuovi, a partire dalla logica esperienziale dell'unità nella distinzione.

Nel quarto ed ultimo momento, il Prof. Alessandro Clemenzia, docente di Ecclesiologia e Pneumatologia, ha proposto una lettura teologica del carisma francescano e di quello dell'unità di Chiara Lubich, in quella comunione tra loro che fa emergere lo specifico di ciascuno. Dopo aver spiegato il significato di "carisma" nella Scrittura, ha introdotto il tema con una contestualizzazione metodologica, partendo dalla quale ha provato a far entrare in dialogo i carismi tra loro.

A partire dai diversi contributi di queste giornate di lavoro sono emersi alcuni punti fondamentali, che vengono qui presentati in modo schematico:

1. Il tema preso in questione, i carismi e la comunione tra loro nella Chiesa, è contestualizzabile alla luce del percorso teologico intrapreso da Sophia nei suoi seminari annuali. Già nell'ultimo Seminario, intitolato *Il Nulla-tutto dell'amore*, di cui sono già stati pubblicati gli

Atti, è emerso in maniera evidente come i grandi carismi siano dei fari di luce per l'approfondimento dell'esperienza e della missione ecclesiale.

2. I carismi segnano le tappe fondamentali della crescita dell'autocoscienza cristiana, non solo da un punto di vista esistenziale ma anche nella intelligenza teologica. La comunicazione che Gesù fa di sé alla Chiesa e all'umanità, nel corso dei secoli, viene approfondita e arricchita infatti attraverso l'azione costante e sempre nuova del Pneuma divino.
3. Il seminario, in particolare, nell'affrontare il discorso sulla relazione tra carisma francescano e carisma dell'unità, ha focalizzato una frase che Chiara Lubich scriveva il 27 luglio 1949: "*L'unità è nata dal cuore di san Francesco per opera diretta dello Spirito Santo*". Quel "dal" ("ex") cuore indica non solo la provenienza da un'origine, ma la modalità di una relazione. Il carisma dell'unità ha come specifica vocazione mettersi a servizio degli altri carismi, perché ciascuno di essi, entrando in dialogo con gli altri, possa esprimere e sprigionare al meglio tutta la propria ricchezza nell'"ora" della Chiesa.
4. La "comunione" tra carismi è di grande attualità per la autocoscienza della Chiesa nel suo riferimento al Concilio Vaticano II. Due gli elementi fondamentali da tenere in conto: *LG 8* afferma che la Chiesa trova nella povertà il suo stile di vita, come sequela della dinamica cristologica di Colui che, da ricco che era, si è fatto povero. L'intuizione evangelica di san Francesco è divenuta, nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, principio ecclesiologico fondamentale. La scelta degli ultimi, in questo senso, non è opzione preferenziale, ma obbedienza al Vangelo. La povertà, dunque, come "*forma Ecclesiae*". Altro elemento fondamentale si trova in *LG 12*, dove si porta l'attenzione sui carismi come componente essenziale della natura della Chiesa (è la prima volta che si afferma in modo così esplicito). I carismi, in questo orizzonte di comprensione, vengono assunti nella loro "qualità ecclesificante".
5. Un altro elemento fondamentale emerso nel Seminario è il rapporto tra femminile e maschile. Si tratta di una questione di grande attualità: è una delle sfide più urgenti per il cristianesimo, quella di riscoprire la proposta antropologica (non moralistica) della vocazione teologale del maschile e del femminile in Cristo. I due generi, infatti, acquisiscono, in Cristo e Maria, una valenza essenziale: essi sono illustrazione della relazione trinitaria sul piano umano.
6. È necessario, per cogliere la novità dello Spirito, mettersi in ascolto della Sapienza, facendosi nutrire da lei. In questo contesto, il seno del Padre è lo spazio originario dell'*intelligere* teologico, non come punto di arrivo del discorso, ma come punto di partenza (e "radice" del pensare).
7. Il cristocentrismo di Francesco è trinitario: il Verbo fatto carne è la via che ci introduce in Dio, che ci porta nella vita trinitaria. I "frati"

sono veramente poveri quando camminano a mo' della Trinità: l'uno accanto e per l'altro. Francesco si fa, con ciò, comunicazione del dirsi della Trinità all'umanità.

Dai diversi interventi è emerso lo specifico dell'esercizio della dimensione carismatica della Chiesa: non si tratta soltanto di recuperare l'importanza dei carismi nell'"ora" della Chiesa, ma di far emergere un'ecclesiologia a partire dall'esperienza carismatica. E, per far questo, è necessario che il dinamismo del pensare avvenga in un luogo ecclesiale che faccia "accadere" ciò di cui si parla.

Alessandro Clemenzia

Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza. Socio-storia del rapporto di due carismi

di BERNHARD CALLEBAUT

Il presente contributo, di taglio storico e sociologico, parte dalla percezione dell'importanza che il carisma di Francesco d'Assisi (1182-1226) ha avuto per quello contemporaneo di Chiara Lubich, seguita poi nel tempo da un insieme di impressioni di vario genere che si sono rinforzate o al contrario indebolite nel corso della mia indagine, anch'essa di tipo storico-sociologico su Chiara Lubich e lo sviluppo dei Focolari (tra il 1920 e il 2003[1], anno in cui conclusi la ricerca).

Idealtipicamente, per utilizzare una categoria che coniò il sociologo Max Weber, ci sarebbero due punti di vista estremi e contrapposti sul tema. Il primo: non c'è rapporto alcuno tra il carisma di Chiara Lubich e quello di Francesco, ma totale autonomia. Il suo contrappunto: c'è un rapporto forte, anzi una profonda dipendenza del carisma della Lubich in relazione a quello di Francesco d'Assisi.

Nel corso della mia indagine ho trovato elementi del dossier che vanno nei due sensi, ma mai, e sembra ovvio, il diniego assoluto o la dipendenza totale, assoluta. Ecco cosa abbiamo a disposizione per indagare sulla questione: (primo) elementi fattuali che si ricavano dall'attenta osservazione della storia dei Focolari, (secondo) altri elementi che rendono il contesto nel quale poi, (terzo elemento), sorgono le varie opinioni – i sociologi le chiamano "definizione della situazione" – degli attori importanti, che ho interrogato personalmente o dei quali ho reperito l'opinione nei documenti d'archivio, definizioni che vanno nei due sensi sopra distinti.

Sono molto cosciente di quanto sia difficile ponderare realmente i vari elementi singoli come li seleziono qui. Una selezione è certamente già un'interpretazione, ma direi che almeno così si può iniziare a istruire questo dossier, che certamente anche dal punto di vista storico potrà arricchirsi ancora.

La mia conclusione sarebbe che trovo più verità nell'idea di una *forte novità del carisma di Chiara Lubich* e di una *dipendenza molto circoscritta* dal carisma di Francesco che nel contrario. Ma tutto sta nelle sfumature che portano a questa conclusione: dopo anni e dopo aver studiato anche la storia della Chiesa italiana e in generale la storia religiosa dell'Europa, particolarmente dopo la Rivoluzione francese[2], e dopo aver tentato di acquisire, dentro questo quadro di ricerca, più familiarità con la storia delle spiritualità cristiane e di quelle cattoliche, in particolare nel nostro continente e lungo tutto l'ultimo millennio, mi è nata una convinzione che ovviamente dovrei argomentare meglio, più di quello che sono capace di fare oggi.

La mia convinzione è questa: *non si può capire l'Italia religiosa senza Francesco e i francescani*, si capisce la differenza con la Spagna, per esempio, dove

1) Vedi il mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement International des Focolari*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Chatel 2010.
2) P. Gerbod, *L'Europe culturelle et religieuse de 1985 à nos jours*, PUF, Paris 1977; R. Rémond, *Religion et Société en Europe*, Ed. du Seuil, Paris 1998.

dominano di più altre spiritualità, o anche con i Paesi Bassi o con la Francia, ecc. Nel tessuto della società italiana c'è un qualcosa, che per ora definirei come "solare", di propriamente francescano, che ne fa, malgrado mille altre influenze, la spina dorsale della spiritualità italiana fino ad oggi. La linfa spirituale che percorre l'Italia è influenzata dal francescanesimo come in nessun altro paese. A partire da questa forte impressione, ricavata da anni di approfondimento ma *a latere* del lavoro per il dottorato, la conclusione è che si deve parlare di un contesto francescano che costituisce un certo *humus* umano e spirituale nel quale poi nasce, otto secoli dopo, il carisma di Chiara Lubich; un *humus* che più di altri costituisce il terreno religioso che vede nascere i Focolari. Se c'è affinità tra la spiritualità di Chiara Lubich e un'altra[3], questa riguarda di sicuro il caso tra Francesco d'Assisi e Chiara di Trento.

In altre parole, è mia convinzione che il carisma di Chiara Lubich è certamente originale[4], ma se si deve trovare un albero genealogico, sarebbe molto più da situare nella linea del carisma francescano, in affinità con il grande mondo francescano, che non nella linea concreta del filone domenicano, per esempio, anch'esso presente in buona posizione nella penisola.

Dunque, forte novità per Chiara di Trento; ma sarà da scartare un'influenza indiretta più che molto diretta, a causa della cultura spirituale italiana generale, dominata dal francescanesimo? Si potrebbe provvisoriamente sintetizzare dicendo: Chiara Lubich influenzata dai francescani, no; influenzata da Francesco, sì? Non dunque influenza diretta dei francescani concreti del ventesimo secolo, almeno non un'influenza determinante. Ma quali argomenti precisamente fanno propendere per la sola influenza, per la dipendenza indiretta? Allorché tutti sanno che il primo gruppo dei focolarini nasce dentro Il Terz'Ordine cappuccino di Trento?

1. I fatti: i prodromi, prima del 1943, nella storia di Chiara Lubich

Ci sono elementi nella storia prima dell'inizio (1943) della vita di focolare attorno a Chiara Lubich che la legano al mondo francescano[5]? Non ho trovato finora traccia di un'influenza particolare nei testi della fondatrice stessa, se non che, avendo lei letto le storie di Francesco e Chiara d'Assisi, all'occasione ne parla, ma come lo facevano certamente milioni di altri italiani nella loro gioventù.

3) Come Chiara Lubich si espresse in modo più compiuto sul legame con tanti carismi è documentato nel suo *Cristo, dispiegato nei secoli*, Città Nuova, Roma 1994.

4) L'idea di fondo, come risultato della ricerca svolta ed espressa nella pubblicazione citata, sarebbe che «su un terreno lungamente preparato per altre cose, ecco l'improvvisa invenzione». La Chiesa e la società stavano vivendo un tempo di trasformazione e vi si preparavano anche; ma poi l'apparire della Lubich e la novità che porta risultano certo in affinità con la preparazione ma anche come una sintesi assai originale degli elementi intravisti come essenziali per un futuro diverso.

5) Vedi per l'importante e innovativo contributo recente alla conoscenza di questo periodo: N. Carrella, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada nuova*, Città Nuova, Roma 2014.

Invece, suo fratello Gino mi ha riferito[6] che in famiglia si era in qualche modo legati alla sensibilità francescana. Alla mia domanda sul tema, per argomentare meglio mi disse che la mamma aveva — dalla parte della famiglia Marinconz dunque — uno zio francescano minore, un uomo imponente con la lunga barba, almeno così lo ricordava da bambino. Ma Chiara stessa di questo non parla, almeno nei documenti che ho visto finora, e sono parecchie migliaia. C'è dunque certamente da scavare qui qualcosa che non si è capito ancora fino in fondo. Torneremo sulla simpatia che aveva Gino Lubich per Francesco d'Assisi. Non è detto che, perché era così per il fratello, dovesse anche necessariamente essere così per la sorella. Per ora non mi sento di andare oltre.

E al di là della famiglia? C'era una presenza significativa francescana nella città di Trento; ma dal punto di vista religioso quale impatto avevano le famiglie francescane nella città? Bisogna osservare che a Trento anche i francescani minori hanno un convento, e che tra le giovani terziarie di questo convento, che non è quello dei cappuccini, ci sarà per esempio Bruna Tomasi, una delle prime compagne di Chiara. Pare che però il clima religioso della città non fosse dominato da questi due conventi, ma piuttosto dal clero diocesano: i francescani e i cappuccini sembrano piuttosto marginali, in un panorama religioso dominato dall'Azione Cattolica – e dunque dal clero diocesano –, così almeno per quello che ho potuto cogliere nelle numerose interviste fatte. Ma è opinione da verificare e approfondire.

È noto che Chiara, almeno in parte, ha avuto la sua socializzazione alla vita cristiana nell'Azione Cattolica – dal 1935, cioè dai suoi 15 anni, fino al 1943. Il rapporto col mondo francescano inizia come vicinanza concreta, quando nel 1940 comincia ad insegnare a Cognola di Trento[7], presso l'Opera Serafica gestita dai cappuccini. Lavora dunque presso un'opera francescana dal 1940, ma fino all'autunno 1942 non ci sono dettagli conosciuti sul rapporto Chiara-carisma di Francesco. Padre Bonaventura da Molè, all'epoca giovane cappuccino di Trento e dal 1948 fortemente implicato con i Focolari, ricorda soltanto che il direttore dell'orfanotrofio, padre Bruno, durante una ricreazione dei frati — e siamo verosimilmente nel 1940 —, dice che hanno finalmente trovato una maestra che ci sa fare con i bambini. Ma questo rimanda solo a un rapporto di lavoro.

In sintesi, abbiamo pochi indizi e solo indiretti su un legame, ma qualcosa c'era evidentemente, almeno come per tante altre giovani italiane dell'epoca.

2. L'inserimento nel Terz'Ordine (1942-'43) e lo scioglimento del legame nel 1948

Nell'estate 1942 viene eletto il nuovo provinciale dei cappuccini e vengono di conseguenza rinnovati gli altri incarichi nella Provincia. Si affida il Terz'Ordine

6) B. Callebaut - O. Palliotti, *Chiara, mia sorella. Intervista a Gino Lubich*, Città Nuova, Roma 2011.

7) Ci si può interrogare sul fatto che trova lavoro lì piuttosto che altrove. Per quale circuito le viene proposto questo insegnamento?

al giovane padre Casimiro Bonetti (1915-2014), che ha cinque anni più di Chiara. Egli cerca di ravvivare il gruppo del Terz'Ordine del suo convento e cerca nuovi collaboratori. A quel punto un confratello, lo stesso direttore dell'Opera Serafica, gli indica Chiara che a quel tempo si chiama ancora Silvia. Tra fine 1942 e inizio 1943 prende il via tale collaborazione e – verosimilmente – alla fine dell'anno scolastico c'è l'invio di una lettera di Chiara ad una quarantina di giovanette per invitarle ad un raduno del Terz'Ordine rivolto solo a loro. È là che Chiara incontra Natalia, la sua prima compagna nell'avventura focolarina e, poco tempo dopo, anche Dori, che va a trovarla a casa sua, perché non era andata all'incontro ed era rimasta incuriosita dalla lettera d'invito.

A Chiara viene così dato nel 1943 un incarico che si suppone sia già quello di maestra delle novizie giovani, ma non c'è un documento che lo attesti, incarico nel quale – e di questo invece esistono i documenti ufficiali – verrà due volte confermata, nel 1946 e nel 1948. Questa tappa francescana formalmente si chiude il 29 novembre 1948, quando l'arcivescovo di Trento, Carlo De Ferrari, con una lettera al provinciale dei cappuccini, scioglie i legami del gruppo di Chiara con i cappuccini e con il Terz'Ordine e mette Chiara e il suo gruppo direttamente sotto la sua guida. Nel testo c'è scritto: « (…) viene automaticamente a cessare l'incarico a Lei e al padre a chi l'ha ceduto di vegliare, come mio delegato, sull'opera stessa». Formalmente la storia del legame di responsabilità di Chiara nel mondo francescano si ferma lì, dopo 5 anni circa. L'espressione 'come mio delegato' ci fa capire che nella storia focolarina già da un po' non ci sono più solo i cappuccini, ma che c'è anche l'arcivescovo.

3. Interpretazioni, documenti, testimonianze

Se devo fare una sintesi di come viene interpretato questo inserimento di Chiara nel mondo francescano e la relativa influenza di esso su di lei e sullo sviluppo del carisma e del Movimento dei Focolari che ne viene fuori, è relativamente facile indicare le posizioni estreme. Per tanti cappuccini e francescani, nel passato ma anche ancora oggi, per qualcuno in particolare del convento di Trento, rimane la convinzione che i Focolari sono un "*off-spring*", una creatura nata dall'albero francescano a cui deve tantissimo. Chiamiamola ipotesi o posizione A.

La convinzione opposta, l'ipotesi o la posizione B, quella che non nega il rapporto ma una reale influenza sui contenuti del carisma, è veicolata soprattutto dalle compagne e compagni di Chiara e si potrebbe riassumere così: nessuna reale influenza sul carisma stesso. Due formule vengono usate da questi testimoni diretti per definire il rapporto carisma di Chiara e Terz'Ordine: il Terz'Ordine come *culla*, e il Terz'Ordine come *manto*: cioè il Terz'Ordine e il francescanesimo sono stati come una culla, che ha protetto la creatura nuova. L'immagine rappresenta bene la convinzione che non c'è stata un'influenza vera: la culla non contribuisce alla formazione del neonato ma, come si sa, gli è necessaria. Torneremo sul contesto per capire meglio questa posizione dei primi focolarini e anche sul manto ritorniamo più avanti nell'analisi.

Gli argomenti degli uni e degli altri vanno analizzati da vicino. Gli archivi che ho consultato, i documenti del Terz'Ordine, fotografano la situazione del 1946 e del 1948. Esistono ancora le due pubblicazioni del *Regolamento*: quella della *Congregazione del Terz'Ordine Francescano dei PP. Cappuccini di Trento* del 30 agosto 1946 e quella del 7 giugno 1948. Nella sezione delle giovani tutto è in mano a Chiara e alle sue compagne; è il gruppo di gran lunga più fiorente della Provincia. Ma, appena cinque mesi dopo la nuova approvazione del 1948, l'arcivescovo scioglie i legami. Sulla base di questi documenti, chi difende la posizione A deve confrontarsi con altri documenti.

Innanzitutto, con la Regola approvata nel 1947 e rinnovata per tre anni dall'arcivescovo, con la quale si legittima la realtà dei primi Focolari, cioè della convivenza di Chiara e delle sue prime compagne come pure del gruppo più impegnato attorno a loro. Si prevede esplicitamente che il gruppo si mette con il suo spirito al servizio delle realtà esistenti e si nomina esplicitamente l'Azione Cattolica e il Terz'Ordine: «Ma nulla viene tolto all'idea centrale dell'apostolato dell'unità, l'ambiente di lavoro, le varie istituzioni cui appartengono (T.O.F. e A.C.) sono campo d'apostolato dove porteranno il loro spirito d'unità che deve animare e fecondare tutte le opere» (*Statuto dei Focolari della Carità – Gli apostoli dell'Unità*, 1948, p.11). Si osserva che in questo testo il campo d'apostolato è considerato come una parte, non la vita dei Focolari *in toto*. Siamo davanti al primo riconoscimento ecclesiale che i Focolari non sono né Terz'Ordine, né Azione Cattolica, ma una realtà a sé stante.

La confusione per qualcuno può venire dal fatto che l'arcivescovo, che ha voluto questo regolamento per proteggere e difendere l'autonomia di Chiara e dei suoi con un documento ufficiale da opporre a chi metteva in dubbio questa nuova realtà ecclesiale, ha nomitato come assistente ecclesiastico lo stesso cappuccino, che era direttore del Terz'Ordine, ed ha affidato in qualche modo ai cappuccini il compito di continuare a vegliare sulla nuova realtà. Siccome il documento stesso non venne mai molto pubblicizzato — chi lo conosceva veramente? —, forse ai più non fu evidente all'epoca il cambiamento della situazione: cioè quel "tutti i Focolari sono Terz'Ordine" che ora diventa "il Terz'Ordine è un campo d'apostolato per un gruppo che si chiama Focolari" e che ha una natura propria.

Ma si capisce poi, da ciò che segue, che si può interpretare questa evoluzione come una mossa intermedia dell'arcivescovo, che dopo appena un anno e mezzo revoca ai cappuccini anche questa tutela. De Ferrari non amava le brusche decisioni e voleva fare le cose con gradualità. Dare un regolamento nel 1947 era dunque stato probabilmente un primo passo in un processo di progressiva autonomia. Ma si può ipotizzare che, probabilmente, sin dall'inizio Mons. De Ferrari avesse il sentore che qui nasceva qualcosa con connotazioni originali, ma che volesse prendersi del tempo per capire cosa veramente poteva essere. Dunque conveniva lasciare in gioco i cappuccini fin tanto che sembrava necessario.

Un altro documento, mai pubblicato per intero, è invece un commento dell'arcivescovo del 21 luglio 1948 — dunque prima dello scioglimento dei legami —, dopo aver fatto fare dai suoi collaboratori della Curia e del Seminario un esame serrato del gruppo di Chiara, dato che molte critiche provenivano proprio dalla Curia, dai collaboratori dell'arcivescovo, perché trovavano che quest'ultimo

dava troppo velocemente tutta la sua fiducia a Chiara e al gruppo. Il risultato dell'inchiesta era stato molto positivo per i giovani Focolari; per questo motivo l'arcivescovo festeggia quell'esito felice con una celebrazione eucaristica di ringraziamento nella sua cappella privata. Egli dice tra l'altro: «La caratteristica della vostra Opera è vivere il vangelo col fervore dei primi cristiani, sulle orme di S. Francesco» (Archivio personale, pp. 2248-49). Era buona politica definire la situazione in questo modo; da lì a pochi mesi però non menzionerà più quel legame con Francesco.

Comunque, neanche tutti i cappuccini sono convinti della posizione A, cioè del legame strettissimo. Il cronista della vita del convento di Trento scrive in quei tempi: «P. Casimiro dirige un gruppetto di giovani Terziarie, che s'intitola dell'unità: della quale tratteremo come di cosa proveniente dal Terz'Ordine, quando ne vedremo più chiaro lo sviluppo» (Cronaca del Convento dei pp. Cappuccini di Trento, 1947, p. 313). Si percepisce nel tono una certa distanza prudenziale.

Ma che dall'esterno si potesse pensare che tutto questo era molto francescano, lo conferma Gino Lubich nell'intervista che gli feci il 3 dicembre 1987, quando gli chiesi di ricordare l'impressione che ebbe di sua sorella e del gruppo al momento del suo rientro dal campo di concentramento (maggio 1945): «lo vedevo [la loro vita] come il francescanesimo rinnovato. Siccome ho sempre avuto un'adorazione per san Francesco, il mio santo preferito, vedevo una rinascita religiosa in seno al francescanesimo, perché [queste prime focolarine] erano talmente dedite ai poveri, lavoravano in mezzo ai poveri …».

In sintesi, si può dire che dall'esterno, fino al 1948, per qualcuno poco informato c'erano pochi elementi per capire che nasceva qualcosa di nuovo. Ma i documenti citati già nel 1947 parlano assai chiaramente.

4. Piste per chiarire l'autonomia esterna crescente e quella interiore dalla nascita

Chiara Lubich possiede già dall'inizio – quando inizia a manifestarsi, verso i suoi 18 anni – parole sue, temi originali? No, non sembra realistico pensarlo. Ma ciò non vuol dire che non ci sia rapidamente qualche accento personale, un'autonomia in rapporto ai discorsi del tempo, che cresce quando Chiara si mette ad animare un gruppetto dell'Azione Cattolica a Castello. E soprattutto si vede dai primi testi che si conoscono una libertà nell'interpretazione, o almeno una interpretazione personale, una convinzione interiore che colora e "cambia" – anche se leggermente – l'appreso, l'interiorizzato dei discorsi del suo contesto, i discorsi dell'Azione cattolica prima, del francescanesimo dopo.

Un argomento di fondo, per rendersi conto della differenza tra la via nuova che sta trovando Chiara Lubich e il mondo del Terz'Ordine, sarebbe da rinvenire metodologicamente nell'analizzare con acribia i testi di Chiara Lubich prima del 1943, prima del suo impegno nel Terz'Ordine. Ci sono già certe idee che poi si svilupperanno, che non sono tipicamente francescane. E poi, l'analisi dimostrerebbe anche una certa dipendenza dal vocabolario dell'Azione Cattolica che ha formato Silvia Lubich in quegli anni. Ma tutto sommato, se c'è già anche un linguaggio proprio che si manifesta, non è nelle lettere che vanno dal 1939 al 1943

che troviamo le prove lampanti dell'originalità della spiritualità che verrà fuori da lì a poco.

Un secondo argomento, o pista di ricerca, consisterebbe nel rintracciare tutte le differenze che Chiara Lubich stessa rileva tra il suo sentire, già nelle prime settimane – a partire da settembre 1943 –, e la sensibilità di padre Casimiro, il che non impedisce un rapporto bello, profondo, di fiducia, poiché egli rappresentava per lei la Chiesa. Dalla prima conferenza fatta da padre Casimiro davanti a lei al Terz'Ordine delle giovani, attraverso mille episodi, Chiara avvertirà tantissime volte di non essere sostanzialmente sulla stessa lunghezza d'onda.

Ma Chiara sta al gioco e lentamente il rapporto cambia: padre Casimiro si rende conto che Chiara ha un dono speciale di luce che lui non ha. A volerne dire una per tutte, basta menzionare semplicemente un episodio centrale, che evidenzia l'originalità del carisma di Chiara. Si sa che è padre Casimiro che dice questa espressione che diventa così centrale per Chiara: "Dio la ama immensamente". Ma poco dopo viene il momento in cui Chiara scopre una dimensione di questo Amore che non conosceva: è proprio padre Casimiro che le parla, il 24 gennaio 1944, di Gesù Abbandonato in croce come del momento del più grande dolore di Cristo. Ma quando padre Casimiro torna dopo qualche giorno e si rende conto che questo passaggio dell'abbandono è diventato centrale nella vita del gruppo, si spaventa e dice: «Ho detto questo come un pensiero, non perché lo viviate» (Archivio personale). Ebbene, tutto il carisma dell'unità si impernierà effettivamente su Gesù Abbandonato, perché Chiara ha subito percepito l'abbandono di Gesù come la dimostrazione più grande dell'Amore di Dio.

Si può obiettare che un devoto padre cappuccino, figlio di Francesco, non può essere paragonato a una fondatrice come Chiara Lubich, semmai c'è da mettere in rapporto Francesco con Chiara stessa; questo è chiaro, ma metodologicamente per ora si deve per forza indagare il rapporto tra i due carismi tramite quella storia concreta, la sola realmente esistente in quel momento e sulla quale si può lavorare.

Per chiudere su padre Casimiro, l'uomo che per certi versi è stato così vicino a Chiara, occorre dire che ha anche dato l'impressione, in quegli stessi anni, di non avere colto l'essenziale del carisma, in altre parole non è mai diventato veramente un discepolo del carisma di Chiara, pur nell'immensa ammirazione che dimostrerà in seguito; si può quindi pensare che i suoi meriti siano altrove, ma non nel discepolato. Qualcuno lo definirà come un Giovanni Battista del carisma dell'unità; e si conosce il merito del Battista.

C'è una lettera del 15 giugno 1948 dove Chiara Lubich scrive su di lui e ha l'impressione che forse è arrivata per lui la grazia di capire in che cosa consiste veramente il dono del carisma (bisogna osservare che nel testo si conferma che fino ad allora il padre non l'aveva capito e che questo non gli aveva impedito di essere apprezzato come vero figlio di Francesco): « ... (solo noi comprendiamo il valore di quell'anima e quanto la debba Iddio amare) (…) Dopo un giorno in cui rasentò quasi la disperazione [sta per essere mandato via da Trento per distaccarlo dai Focolari] fu colpito nel profondo dell'anima … e ne fu affascinato ed ora (… e vero figlio di san Francesco) attende ogni conseguenza come dono dell'Amore abbandonato. Noi l'avevamo compreso questo inestimabile dono che Dio ha fatto

e che è "Gesù Abbandonato". Il Padre no. Ora il Signore l'ha illuminato» (Archivio personale, lettera trascritta). In verità, non sembra da ciò che seguì che anche quella volta la comprensione fosse poi totale.

Ma perché il padre viene mandato via da Trento per una serie di conferenze in Sardegna e poi a Roma, dove rimarrà fino ai primi anni del 2000? Le informazioni che ho potuto raccogliere erano che i Focolari avevano un dossier aperto al Sant'Uffizio, cosa normalissima perché era la procedura abituale per studiare ogni cosa nuova. Ma i padri cappuccini si erano spaventati, anche perché incomprensioni ed accuse – risultate poi di nessun valore agli occhi dell'arcivescovo – erano state lanciate contro il giovane gruppo. E volevano vederci chiaro e almeno affidare la cosa a un altro frate. Due tendenze poi si faranno vive tra i padri, anche tra quelli che erano responsabili dei vari Terz'Ordini oltre la Provincia in cui era seguito con interesse quel gruppo fiorente di Trento: allontanare i Focolari dall'Ordine, per non cadere anch'essi sotto l'occhio vigile del Sant'Uffizio o, al contrario, fare di tutto per tenerli nell'alveo francescano.

Avrà parecchio peso tra i focolarini questa impressione – ma siamo ormai fra gli anni '50 e '60 – che tra i francescani c'era chi voleva tenerli nel loro mondo, quando ormai essi si sentivano diversi. Forse questo spiega perché i primi focolarini accentueranno spesso con forza l'originalità del carisma di Chiara e minimizzeranno l'influenza ricevuta dai francescani. Sembra che uno dei probabili fautori della seconda tendenza, il francescano cappuccino padre Agatangelo da Langasco, delegato dal Vaticano tra il 1961 e il 1965 per i Focolari, abbia voluto ancora nel 1961 capire se si potessero ricollegare i Focolari al Terz'Ordine. Egli già conosceva i Focolari, perché fra gli anni '40 e '50 era responsabile del Terz'Ordine per l'Italia. Davanti a questa impressione, e pur nella gratitudine verso quello che i cappuccini di Trento avevano permesso, troverò in tante interviste con le prime e i primi compagni di Chiara una netta affermazione sulla totale originalità del carisma di Chiara.

Ma forse anche qui distinzione non voleva dire separazione! Dal punto di vista storico e di una sociologia del panorama spirituale del mondo italiano, direi che i Focolari indubbiamente sono sulla scia francescana. Ma sono anche ben conscio che, in ecclesiologia o anche nella teologia dello Spirito Santo, si deve probabilmente pensare che quest'ultimo non si ripeta. Allora, come coniugare l'idea di una vicinanza, almeno culturale, con il concetto di originalità? E altra domanda da non-specialista di pneumatologia: lo Spirito Santo non si ripete oppure, se la prima volta non è andata bene, tenta un'altra volta?

Si può dire, credo, che dal punto di vista del contenuto del carisma si possa propendere per un'originalità forte a partire dal gennaio 1944, ma della quale gli attori principali non hanno subito coscienza piena. Ma dal punto visto esterno, solo a partire dal 1949 si agisce in modo autonomo al di fuori dell'orbita di altri carismi preesistenti. Sarà poi da valutare meglio non la separazione ma, assieme alla distinzione, anche ciò che rappresentano i legami con gli altri carismi. Ma per questo serve ascoltare la fondatrice stessa ed è quello che faremo al sesto punto.

5. L'uscita, nel 1948, non significava l'ultimo contatto con Francesco e il suo mondo

Bisogna però anche pensare che l'episodio cappuccino, per così dire, non è la prima né la sola influenza ricevuta; prima c'è l'episodio del rapporto di Chiara con l'*Azione Cattolica* (tra il 1935 e 1943), poi segue quello del *Terz'Ordine* (1943-1947), poi c'è ancora l'avventura del rapporto con la *Crociata della Carità* (1947-48) e con padre Veuthey e finalmente quella (tra il 1948 e 1949) con padre Hernegger, francescano, e il suo *Regnum Christi*[8].

Tuttavia, nell'estate 1949 i Focolari sono definitivamente autonomi, legati al solo arcivescovo di Trento, e stanno per trovare definitivamente la loro musica, la loro partitura, con parole ricevute in parte da altri e che hanno riempito di nuovi significati, per esprimere il loro *proprium* e la loro novità.

6. La definizione della situazione data da Chiara Lubich

Ma come descrive questa situazione la fondatrice stessa? Ella stessa lo racconta davanti a un gruppo del Movimento in una conversazione del 13 aprile 1955, dove tenta di ricostruire la storia dei primi anni e di come è sgorgato il carisma:

> «Ma io mi ricordo (…). Era la luce che s'imponeva da sé. E naturalmente le pope [termine del dialetto trentino, si riferisce qui alle focolarine] andavano dove era la luce. Si facevano terziarie (…) Però si formava una società. Questa società era ancora coperta dal manto francescano. Perché dovevamo nascere non in un ordine tutto fatto anche perché, ho osservato, che nelle cose di Dio, c'era sempre un precedente, non sono mai staccate. Difatti il Padre genera il Figlio e dall'amore reciproco procede lo Spirito Santo (…). La nostra piccola società doveva nascere in seno ad un'altra società anche se adesso è stata riconosciuta. Difatti sotto l'idea che noi eravamo terziarie francescane potevamo fare quello che volevamo. Cioè andare avanti, aumentare tantissimo ancora all'inizio proprio come terziarie francescane» (Archivio personale, p. 2325).

Abbiamo dunque qui l'immagine non della culla, ma del manto. Ma anche quella del Padre e del Figlio!

Su questo direi che negli anni '40 si vede crescere in Chiara la coscienza del dono che Gesù le ha fatto circa la comprensione privilegiata dell'abbandono di Cristo in croce. Ma la coscienza che è lei l'unica che ha ricevuto il dono, viene fuori solo dopo un certo tempo, non dunque sin dal 22 gennaio 1944. Credo che que-

8) Personaggi minori nel complesso del nostro tema, che vengono analizzati più in dettaglio nel mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement International des Focolari*, cit.

sto processo spieghi il cercare appoggi esteriori, che troverà momentaneamente in padre Casimiro, poi in padre Veuthey (conventuale) e la sua Crociata, in padre Hernegger (minore), come anche in un don Calabria, che va a trovare nel 1948 per farsi consigliare, o in una mistica come sr. Elvira Nannarone, ecc.

Ma dopo l'incontro con Giordani del settembre 1948 e, finalmente, verso l'estate 1949, il processo nel rendersi conto che un carisma è un dono esclusivo, dato certo per il bene di tutti ma dato ad una persona affinché poi lo comunichi, penso sia finalmente compiuto in Chiara. Commentando qualche anno dopo tutta quella evoluzione, Chiara dirà che Gesù era stato gentleman con lei, aveva fatto le cose molto gradualmente, non l'aveva spaventata – intendeva dire – e lei aveva cercato di stare al gioco – concluderà. Le prove tipiche dei fondatori erano ancora di là da venire, negli anni '50.

Ma questo fa capire che una volta compresa l'unicità del carisma, lei e i suoi compagni sentono di dover affermare questa unicità in un periodo in cui pochi altri se ne rendono conto. Lo faranno con stile, con garbo, non imponendo ovviamente niente a nessuno, ma la convinzione è forte e ben radicata; la loro garanzia sta nelle conferme interiori venute direttamente da Gesù stesso a Chiara – sulle quali esiste materiale pubblicato, ma soprattutto tanto ancora da pubblicare –, tanto che se ne vedono anche i frutti esternamente con l'espansione dei Focolari, cosa che stupisce non solo loro. Poi parlano di queste conferme dirette utilizzando sempre il condizionale, sapendo che solo la Chiesa ha l'autorità per confermare definitivamente quelle certezze interiori, quei lumi ricevuti.

Si coglie allora meglio il bisogno di affermazioni forti sul poco legame con il carisma francescano, la poca diretta influenza. Direi che Gesù aveva affidato a loro un carisma e si trattava di rendere conto di quel dono ricevuto direttamente da Lui; occorreva custodirlo, non cercando appoggi esterni; ne erano responsabili davanti a Gesù e dunque sentivano il compito di portare ormai da soli il peso del dono ricevuto, perché era in qualche modo un affare tra Gesù e loro. Sempre però aspettando che la Chiesa si pronunciasse. Ma in due o tre occasioni viene in luce anche la coscienza, già negli ultimi anni quaranta, che questo carisma dell'unità può lavorare all'unità con altri carismi della Chiesa. Una indicazione in tal senso c'è già nella Regola del 1947.

Una volta che anche la Chiesa, in chi ha l'autorità per affermarlo, inizia a pensare che qui ci sia un carisma da rispettare perché venuto da Dio, c'è di nuovo – direi umanamente e psicologicamente – più spazio per riconsiderare anche la preparazione, i doni ricevuti da altri e dal contesto e di scorgere possibili legami. Ciò diventa molto chiaro in quella citazione del 1955.

La differenza fondamentale è che, questa volta, l'impegno del carisma dell'unità consisterà nello stabilire legami non con uno solo, ma con tutti i carismi della Chiesa, per la propria intrinseca vocazione a promuovere l'unità. Dapprima l'affermazione dell'unicità, poi, la seconda tappa, l'affermazione della fratellanza con tutti gli altri carismi e poi, direi, a seguire forse anche una terza tappa: discernere meglio affinità particolari con qualche altro grandissimo carisma. Ma lì il lavoro di discernimento ha bisogno di altri approcci e non solo di un taglio storico-sociologico.

Un'ultima osservazione. Vedo che, tra i tanti religiosi legati al carisma di Chiara di Trento, c'è sempre stata un'abbondante presenza di francescani di tutti gli ordini. Sono anche la famiglia religiosa più numerosa nella Chiesa complessivamente. Ma sarà un argomento sostanziato dal solo peso demografico? È una questione aperta, anche per me.

Conclusione sintetica

L'analisi della storia e delle opinioni sul legame sia storico sia spirituale tra i due carismi ha fatto vedere le oscillazioni tra due posizioni estreme, che nella realtà non si trovano mai tali e quali: la totale indipendenza e la totale dipendenza. Il momento della nascita nell'alveo francescano non indica un legame esclusivo, perché c'è anche una storia di influenze precedenti.

Da ultimo, per concludere, la fine del legame concreto con la famiglia francescana non sarà la fine del rapporto con il carisma di Francesco. Al termine del processo, quando l'originalità del carisma di Chiara di Trento diventa visibile anche esternamente e viene confermata dalla Chiesa, si vede che già i Focolari hanno creato rapporti di fratellanza con tanti altri carismi, ma l'analisi attenta fa vedere anche una certa abbondanza di presenza francescana sia nelle persone sia nell'accoglienza di certe iniziative focolarine.

La formula della fondatrice del 1955 sembra poter sintetizzare quella che dal 1949 è diventata la definizione della situazione: dal punto di vista focolarino la novità non è venuta senza quel che precedeva, il Figlio non c'è senza il Padre o, forse, il terzo non viene se non ci sono gli altri due.

BERNHARD CALLEBAUT
Professore straordinario di Fondamenti di Sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica

di ALESSANDRO CLEMENZIA

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

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

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

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

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

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

1. Note di carattere generale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Note di carattere particolare

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

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

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

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

3. Il significato di "carisma"

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Il divenire altri-Gesù

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Secondo l'interpretazione di Bonaventura, San Francesco,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Alla fine del suddetto studio, il cappuccino olandese scrive:

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

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

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

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

Conclusioni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INDICI SOPHIA 2014



INDICE GENERALE

SAGGI

Coda P.	Trinità e antropologia. Note introduttive	pp.	18-33
Coda P.	"Tu in me ed io in te". Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle	pp.	138-150
Frizzi P.	Le religioni nella società globale e plurale	pp.	151-163
Gui B.	Complessità relazionale ed economica	pp.	7-17
Hemmerle K.	L'ontologia del "Paradiso" '49	pp.	127-137
Pagliarulo C.	Il rimedio contro la senilità spirituale. La sfida di Giordani alle nuove generazioni	pp.	34-52
Penna D.	Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo	pp.	164-185
Rossé G.	Verso un monoteismo di comunione	pp.	186-192
Siniscalco P.	Erik Peterson: il monoteismo come problema politico. Una teologia della storia?	pp.	69-86
Zarazaga G.	Contributi per un'ontologia trinitaria	pp.	53-68

FORUM

Callebaut B.	Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza. Socio-storia del rapporto di due carismi	pp.	197-207
Clemenzia A.	Introduzione al forum	pp.	194-196
Clemenzia A.	Due carismi in comunione nell'"ora" della Chiesa: per una lettura teologica	pp.	208-220

RICERCHE

Luppi M.	La Pira sindaco e le amministrazioni fiorentine: sviluppo del Mediterraneo e progetti di pace planetaria	pp.	87-93
Paglione L.	Beni relazionali e sviluppo. Un contributo per l'analisi degli effetti relazionali degli aiuti allo sviluppo nel fenomeno dell'Economia di Comunione	pp.	94-101

RECENSIONE

Scheiermann M.	In der Schule der Trinität	pp. 103-110
Diaz Yepes C.L.	Pensare l'unità di Dio: "prima" e "dopo" la rivelazione trinitaria	pp. 111-114
Menezes C.	Unità e Trinità di Dio nel dialogo interreligioso	pp. 115-119

INDICE DEGLI AUTORI

[C]

Coda P.	Trinità e antropologia. Note introduttive	pp. 18-33
	"Tu in me ed io in te". Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle	pp. 138-150
Callebaut B.	Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza. Socio-storia del rapporto di due carismi	pp. 197-207
Clemenzia A.	Introduzione al Forum	pp. 194-196
	Due carismi in comunione nell'"ora" della Chiesa: per una lettura teologica	pp. 208-220

[D]

Diaz Yepes C.L.	Pensare l'unità di Dio: "prima" e "dopo" la rivelazione trinitaria	pp. 111-114

[F]

Frizzi P.	Le religioni nella società globale e plurale	pp. 151-163

[G]

Gui B.	Complessità relazionale ed economica	pp. 7-17

[H]

Hemmerle K.	L'ontologia del "Paradiso" '49	pp. 127-137

[L]

Luppi M.	La Pira sindaco e le amministrazioni fiorentine: sviluppo del Mediterraneo e progetti di pace planetaria	pp. 87-93

[M]

Menezes C.	Unità e Trinità di Dio nel dialogo interreligioso	pp. 115-119

[P]

Pagliarulo C. Il rimedio contro la senilità spirituale. La sfida di Giordani alle nuove generazioni pp. 34-52

Paglione M.L. Beni relazionali e sviluppo. Un contributo per l'analisi degli effetti relazionali degli aiuti allo sviluppo nel fenomeno dell'Economia di Comunione pp. 94-101

Penna D. Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo pp. 164-185

[R]

Rossé G. Verso un monoteismo di comunione pp. 186-192

[S]

Scheiermann M. In der Schule der Trinität pp. 103-110

Siniscalco P. Erik Peterson: il monoteismo come problema politico. Una teologia della storia? pp. 69-86

[Z]

Zarazaga G. Contributi per un'ontologia trinitaria pp. 53-68


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute